



# el perdón: difícil posibilidad

ÁNGELA MILENA NIÑO CASTRO  
ANDREA PAOLA BUITRAGO ROJAS  
CLAUDIA GIRALDO AGUDELO  
EDGAR ANTONIO LÓPEZ LÓPEZ





El perdón:

difícil posibilidad



# El perdón: difícil posibilidad

Ángela Milena Niño Castro  
Andrea Paola Buitrago Rojas  
Claudia Giraldo Agudelo  
Edgar Antonio López López



Niño Castro, Ángela Milena

El perdón: difícil posibilidad / Ángela Milena Niño Castro, Andrea Paola Buitrago Rojas,

Claudia Giraldo Agudelo, Edgar Antonio López López – Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2017.

118 páginas.

Incluye referencias bibliográficas

ISBN 978-958-631-981-2

1. Perdón 2. Perdón judicial 3. Víctimas de la violencia. 4. Reconciliación. 5. Amnistía I. Universidad Santo Tomás (Colombia).

CDD 364.65

CO-BoUST



© Ángela Milena Niño Castro, Andrea Paola Buitrago Rojas, Claudia Giraldo Agudelo, Edgar Antonio López López

© Universidad Santo Tomás

Ediciones USTA  
Carrera 9 n.º 51-11  
Edificio Luis J. Torres, sótano 1  
Bogotá, D. C., Colombia

Teléfonos: (+571) 5878797, ext. 2991  
editorial@usantotomas.edu.co  
<http://ediciones.usta.edu.co>

**Directora editorial:** Matilde Salazar Ospina  
**Coordinación de libros:** Karen Grisales Velosa  
**Asistente editorial:** Andrés Felipe Andrade  
**Diagramación:** Juanita Giraldo  
**Diseño de cubierta:** Kilka Diseño Gráfico  
**Corrección de estilo:** Laura Arjona

Hecho el depósito que establece la ley  
ISBN: 978-958-631-981-2  
e-ISBN: 978-958-631-982-9  
Primera edición: 2017

Esta obra tiene una versión de acceso abierto disponible en el Repositorio Institucional de la Universidad Santo Tomás: <https://doi.org/10.15332/li.lib.2017.00116>

Todos los derechos reservados  
Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio, sin la autorización previa por escrito de los titulares.

# Tabla de contenido

INTRODUCCIÓN	IX
Capítulo 1	
PENSAR LA FIGURA DEL PERDÓN DESDE EL DAÑO ATROZ	21
<i>Ángela Milena Niño Castro</i>	
El perdón en escenarios jurídico-políticos	23
Destrucción de mundo: crimen contra el perdón	31
El perdón por venir	39
A modo de conclusión	48
Referencias	49
Capítulo 2	
LA CONSTRUCCIÓN LEGISLATIVA Y JUDICIAL DE LA PAZ COLOMBIANA: “UNA POLÍTICA QUE SILENCIA EL PERDÓN”	51
<i>Andrea Paola Buitrago Rojas</i>	
Antecedentes internacionales de la Ley de Justicia y Paz	53
Desarrollo legislativo y judicial de la Ley de Justicia y Paz en Colombia	57
Referencias	71

### Capítulo 3

#### ANÁLISIS DEL PERDÓN POLÍTICO.

#### LA DISCULPA POLÍTICA DE MANCUSO EN EL MARCO DE LA LEY DE JUSTICIA Y PAZ

75

*Claudia Giraldo Agudelo*

Definición y vitalidad del perdón	76
La petición de perdón de Mancuso	79
Aceptar o negar el perdón	101
Referencias	106

### Capítulo 4

#### RECONCILIACIÓN Y PERDÓN EN DOS COMUNIDADES COLOMBIANAS VÍCTIMAS DE LA VIOLENCIA

109

*Edgar Antonio López López*

Las comunidades participantes	110
El método	111
Los resultados	113
Comentarios finales	116
Referencias	118

# Introducción

El libro *El perdón: una difícil posibilidad* es resultado parcial del proyecto de investigación “Políticas del perdón en Colombia”, con fecha de inicio en 2014 y de finalización en 2016, realizada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Santo Tomás, por el grupo de investigación Estudios en Pensamiento Filosófico en Colombia y América Latina - Fray Bartolomé de las Casas. Desde el diálogo interdisciplinario, el proyecto estudia el significado y las implicaciones de la aparición del perdón en la legislación colombiana a partir de 2005.

El perdón ha sido milenariamente, al menos en el mundo judeo-cristiano, un elemento fundamental del paisaje moral y religioso. Que esta escueta constatación sirva para aludir tanto a su centralidad en todo tiempo y en toda circunstancia de la vida humana como a las múltiples aristas y a la intrincada problemática que encierra. Solo como muestra de lo acabado de afirmar y haciendo únicamente referencia a la Biblia, como lo recuerda el pensador israelí A. Margalit, perdonar es solo potestad divina y un don otorgado graciosamente al hombre, pues no existe ser humano no menesteroso de perdón. Pero, para hacerse merecedor de ese don, es necesario que esté en actitud de perdonar a quien le ha ofendido. Hasta cuatro, según el mencionado pensador, son las imágenes del perdón presentes en el texto bíblico: el perdón visto como *la carga de la culpa* (Cristo cargó sobre sí nuestros pecados;

también quien perdona a su agresor carga o se hace cargo de la ofensa que se le ha infligido); el perdón entendido como el hecho de *borrar la falta*, de tal manera que esta no exista más; en este sentido, solo Dios puede perdonar, a los humanos les es imposible hacerlo sin tener memoria del daño injustamente sufrido; el perdón como *ocultamiento de la ofensa* o sea no tenerla más en cuenta, lo cual en el ámbito de las relaciones humanas significa renunciar a la venganza y esforzarse sinceramente por sofocar el resentimiento que deja en la víctima la agresión inmerecida y, por último, perdonar como *saldar* una deuda, que en muchos casos de violencia cometida injustamente por un ser humano contra otro resulta insaldable. Baste esta fugaz alusión a las complejidades, dificultades y aporías que surcan ese acontecimiento o ese proceso que llamamos perdón.

Como quedó dicho arriba, esta investigación solo pretende aproximarse en forma muy precisa a un ámbito del perdón, el *jurídico-político*, y a una faceta muy concreta del mismo, el *perdón del daño atroz*. Pese a la centralidad que ha tenido el perdón en la existencia humana, es necesario constatar que no ha ocurrido así en el ámbito político-jurídico, donde esta ha sido ocupada secularmente por la justicia. No obstante, solo hasta fechas relativamente recientes, el perdón ha venido ganando creciente y sólida presencia y protagonismo en los acuerdos de paz y reconciliación y en las normas de justicia transicional con que se ha buscado poner fin a periodos prolongados de violencia, opresión o exterminio, en distintos puntos de la geografía mundial. También se afirmó que el presente trabajo se enfoca en una faceta de entre las múltiples aristas que comprenden los actos y procesos de perdón: la del perdón de lo imperdonable. Debido en parte a la relativa juventud de estos eventos jurídico-políticos en los que perdón ocupa papel destacado en los procesos de justicia, reparación y reconciliación, y a las complejidades y perplejidades que este encierra, la teoría y la investigación al respecto son aún incipientes, máxime tratándose del caso colombiano, que es el objeto aquí estudiado.

Dado ese cariz novedoso y complejo, se dio a la investigación un carácter exploratorio y decididamente interdisciplinario, lo cual demandó explorar tanto la dimensión filosófica como incursionar en el terreno empírico, atendiendo a tres elementos específicos: desde

un enfoque jurídico, proceder al análisis e interpretación de los textos legales mediante los cuales el Gobierno colombiano ha venido dando un puesto destacado al perdón; con los recursos conceptuales y metodológicos de la antropología, realizar la lectura crítica de las declaraciones y demandas de perdón de uno de los más reconocidos victimarios que ha producido el paramilitarismo y, por último, desde la iluminación bíblico-teológica, llevar adelante un trabajo de campo con dos comunidades golpeadas por hechos de violencia atroz de modo que puedan ir reconstruyendo sus vidas, sus comunidades y su mundo gravemente dañados por múltiples formas de agresión. En consecuencia, el texto se estructuró en cuatro capítulos, tal como se enuncia a continuación.

En el capítulo 1, titulado “Pensar la figura del perdón desde el daño atroz”, la investigadora y editora del texto, Ángela Niño, desde una perspectiva marcadamente teórica establece que en la reflexión filosófica el perdón ha ocupado un lugar más bien modesto, aunque últimamente ha venido ganando en densidad y dinamismo, demostrando con ello el valioso aporte que puede ofrecer el pensar filosófico al esclarecimiento y profundización de este novel ámbito interdisciplinario de investigación. Su escrito busca perfilar a lo largo de tres apartados y una conclusión una respuesta solvente a estos dos interrogantes generales: ¿el perdón representa una alternativa valiosa para una comunidad política marcada por el daño atroz? Y si lo logra, ¿bajo qué términos debe plantearse una vez ingresa a la esfera jurídico-política? El primer apartado, *El perdón en escenarios jurídico-políticos*, inicia destacando las dudas y amenazas que rodean las peticiones de perdón en tales escenarios: dudas sobre la veracidad de lo narrado y sobre la sinceridad de los agresores, amenaza de convertirse en recursos estratégicos o aditamentos meramente cosméticos, de proclividad a mutar en artilugio mediático o en mascarón de impunidad, de riesgo de no ser más que un trato o una transacción de un Estado para dar vuelta a la página y poder dedicar recursos y esfuerzos a otras prioridades. A la par con las amenazas surgen las tensiones tanto entre perdón y justicia como entre perdón y política. En el caso de la justicia, concretamente la tradicional justicia correctiva, se exige remediar aquellas interacciones lesivas de los criterios de reciprocidad y responsabilidad derivados de los estándares morales básicos que cimentan la vida, permanencia y desarrollo

de una comunidad. El remedio se logra fundamentalmente a través del castigo proporcional que se le propina al agresor y de la obligación que se le impone de compensar el daño. La orientación de la justicia, como puede verse, es la de restaurar el orden existente previo a la vulneración. El perdón rebasa esta dinámica de intercambio, proporcionalidad y restitución, expresándose como acontecer absoluto e incondicional. A juicio de Derrida, recurrimos al perdón cuando nos enfrentamos a lo irreparable e imperdonable o cuando la posibilidad de castigo se ha esfumado. Al hilo de este carácter aporético, el perdón arraiga en esa zona indefinida en que se rozan la ética que rige las relaciones interpersonales y la religión que aboca a la trascendencia divina. Este doble carácter ético espiritual del perdón acarrea nuevas tensiones cuando transitamos al campo político donde a lo sumo debo respeto a mis conciudadanos, mientras que el perdón se rige por la lógica de gratuidad, la benevolencia y la entrega. El enfrentamiento de estas tensiones y disonancias entre perdón, derecho y política ha abierto camino a nuevos enfoques de justicia, tal el de la justicia reparativa donde el perdón ocupa un lugar importante en el esfuerzo de dar respuesta al daño masivo y sistemático que destruye vidas y envenena las relaciones interpersonales. No obstante, el interrogante que ha guiado esta reflexión sigue vigente, ¿para una comunidad política que ha sufrido una violencia atroz, qué lugar o qué papel juega el perdón?

El segundo apartado está dedicado a pergeñar los rasgos e incidencias definitorios del daño atroz. En pocas palabras, esa atrocidad de la violencia se consume en la destrucción del mundo de las víctimas y sus comunidades. La reflexión antropológica actual concibe al hombre como *ser en el mundo con los otros*. En contra y como intento de superación del pensamiento moderno, el cual concibió al hombre como un individuo desvinculado de la naturaleza y de los otros que libremente y guiado por el cálculo racional se asocia en comunidades y Estados con la meta superior de lograr beneficio mutuo; la filosofía actual recogiendo el legado heideggeriano, piensa al hombre como ser abierto e implantado en el mundo. Además y junto al entorno físico temporal y al medio vital propios de la especie *homo*, el ser humano posee un mundo, esto es, un horizonte de sentido y de valor solo dentro del cual puede surgir, relacionarse con los otros y con la naturaleza y

alcanzar así su humanización. En esta gesta humanizadora, el lenguaje juega papel primordial. Pues bien, la atrocidad máxima de la violencia consiste en que busca sistemáticamente la destrucción del mundo de la víctima y su comunidad; es decir, no solo destruye vidas y bienes, sino que erosiona los horizontes de sentido y todo referente moral y de valor y pervierte los universos simbólicos y lingüísticos, los mismos que hacen posible la confianza y la esperanza como ejes de una vida con dignidad. En un mundo destruido por la violencia sistemática ideológicamente justificada, como en el caso colombiano, el daño atroz debe ser considerado como un crimen contra el perdón.

El tercer apartado, como su título lo subraya, *El perdón por venir*, nos viene a decir que en caso de daño atroz, el perdón no se puede reducir o no puede consistir solo en el acto performativo de pedir y otorgar perdón, sino que tiene que ser pensado como un proceso que adviene al ritmo de la reconstrucción del mundo asumida por la víctima, por el victimario, por el Estado y por la comunidad.

En el capítulo 2, intitulado “La construcción legislativa y judicial de la paz colombiana, una política que silencia el perdón”, la investigadora Andrea Paola Buitrago Rojas, a la luz de su formación filosófica-jurídica, adelanta un juicioso análisis de la Ley de justicia y paz o Ley 975 de 2005. El texto está organizado en dos acápite. El primero, *Antecedentes internacionales de la Ley de Justicia y Paz*, se dedica, por supuesto, al estudio de los antecedentes internacionales en el marco de la justicia transicional, siguiendo la doctrina expuesta sobre el particular por la profesora argentino-norteamericana Rutti G. Teitel. Según ella, la justicia transicional se enmarca en un periodo de cambio político con el propósito de hacer frente a los crímenes cometidos por regímenes represivos o en situaciones de guerra. Una genealogía de la justicia transicional abarcaría los periodos de tránsito político, lo cual implicaría un amplísimo trecho temporal. Por esta razón, Teitel se limita al siglo XX y a lo que va corrido del presente. En ese lapso, indaga tres periodos de transición político-jurídica: el primero comprende desde la Primera Guerra Mundial hasta la postguerra del segundo conflicto mundial; el segundo cobija las postrimerías del siglo XX y el tercero abarca lo corrido de la presente centuria. Según esta investigadora, los orígenes de la justicia transicional se remontan a la Primera

Guerra Mundial y presentó un carácter nacional, por lo demás fallido; solo en la segunda postguerra, a partir de 1945, adquiere extraordinaria importancia y asume alcance internacional, el símbolo más conocido de este periodo son los juicios de Nuremberg, bajo la conducción de los Aliados. La segunda fase está marcada por el colapso de la Unión Soviética y con él, el fin de la Guerra Fría. Como consecuencia de tales acontecimientos históricos, en Latinoamérica se registra el debilitamiento de las guerrillas y la transición de regímenes dictatoriales apoyados por poderes foráneos a formas de convivencia democrática. Posterior a 1989, surgen procesos de transición a la democracia en países del este europeo y en Centroamérica. Es la época de las comisiones de verdad y justicia y de procesos de justicia local, aunque siempre en tensión con los estándares de la justicia internacional. Los estertores del siglo XX darían paso a la tercera fase, aquella en que la justicia transicional se estabiliza y acelera en un marco de globalización, de inestabilidad política y de enfrentamiento del terrorismo internacional; en esta etapa, ocupa lugar central el Derecho internacional humanitario. Trazado este trasfondo internacional que indudablemente influye de múltiples formas en el proceso de justicia transicional colombiano, la autora, en un segundo acápite titulado, *Desarrollo legislativo y judicial de la Ley de Justicia y Paz en Colombia*, pasa revista a los antecedentes de la Ley 975 de 2005, mediante el examen de los distintos proyectos de ley debatidos en el Congreso de la República, los cuales contribuyeron a la consolidación de la mencionada ley. Posteriormente, se examina la sentencia de exequibilidad constitucional que se atuvo al juicio de proporcionalidad y en la que se registran avances normativos. Se estudian también los desarrollos normativos efectuados en la Ley 1424 de 2010, Ley de Acuerdos de la Verdad; la Ley 1448 de 2011, en la que se expresa una postura política sobre la restitución de las tierras a favor de las víctimas del conflicto armado; la Ley 1592 de 2012, que incluye el problemático incidente de reparación judicial. Efectuada la pesquisa de los distintos estadios, tensiones y contradicciones de este desarrollo normativo, la autora formula esta retadora conclusión: “(...) la construcción de un marco de justicia que comprenda el perdón genera su imposibilidad real, por lo que al hablarse del perdón en la consolidación normativa debió comprenderse como un efecto de los

procesos de justicia transicional por fuera de un marco legal; debió de insertarse en un marco exclusivamente político, cuyos efectos éticos, sociales y religiosos se derivaran de una relación interpersonal victimario-víctima, y no como se desarrolló al interior de la ley, donde el Estado es el sujeto activo que representa, regula, normativiza, ordena y verifica la aplicación del perdón en la sociedad colombiana”.

En el capítulo 3, denominado “Análisis del perdón político. La disculpa política de Mancuso en el marco de la ley de justicia y paz”, la docente investigadora Claudia Giraldo desarrolla en tres secciones de dispar extensión el análisis filosófico-antropológico de la declaración de perdón del jefe paramilitar Salvatore Mancuso. La primera, que encabeza con *Definición y vitalidad del perdón*, hace mención de procesos de amnistía y perdón vividos en periodos de transición política ocurridos en países como Argentina, Uruguay y Grecia, anotando en todos estos casos la rara frecuencia de las peticiones de perdón a las víctimas; constata igualmente esta rareza en la propia historia colombiana, mencionando periodos de gran convulsión social como la Guerra de los Mil Días, la violencia política de mediados del siglo pasado o las ejecuciones extrajudiciales de los años 70 y 80, en los que en ningún caso los actores violentos pidieron perdón a sus víctimas. Averiguada esta vigencia creciente del perdón, tanto en la esfera privada como en el ámbito público, pasa a destacar que más allá de la conveniencia política y de las exigencias de la justicia transicional, las víctimas de violencia grave y sistemática, como la que por tantos años ha padecido nuestro país, tienen la necesidad y el derecho a recuperar su condición de agentes de una vida digna, libre, justa y pacífica. Condición esencial para ello es contar con las oportunidades de reconstruir o consolidar los principios morales que les permitan recuperar la fe en las instituciones encargadas de garantizar y proteger dichos derechos para todos y por esta vía acendrar la confianza en la comunidad y sus estándares morales de los que las comunidades y sus miembros recaban criterios para distinguir consistentemente lo bueno de lo malo, lo justo de lo injusto, etc. Es en este escenario que el perdón alcanza su máxima densidad moral y su aporte indispensable de cara, por parte de agresor, al reconocimiento de su responsabilidad, a la asunción del compromiso de reparar el daño causado, expresar su remordimiento

por el mal ocasionado y de voluntad efectiva de no repetición; por parte de la víctima, la reafirmación de su superioridad moral, su renuncia a la venganza y el resentimiento, su disposición a ver al victimario con otra luz y su voluntad de trabajar por la construcción o recuperación de los estándares morales básicos que hacen posible la vida en comunidad con libertad, justicia y paz.

En la segunda sección, analiza la última de las peticiones de perdón proferida por el funesto jefe paramilitar Salvatore Mancuso, transcrita de la grabación que se transmitió el 1 de noviembre de 2013, ocho años después de la proclamación de la Ley de Justicia y Paz. El video, que puede verse en internet, tiene una duración de 11 minutos y 10 segundos. Para el análisis, la investigadora se vale de la distinción conceptual entre *perdón interpersonal* y *disculpa política*. Frente al perdón, es propio y distintivo de la disculpa política, primero, la *anticipación de consecuencias morales y legales*; en una disculpa política se entrecruza el intercambio moral con las responsabilidades legales y financieras, dado el caso de la reparación material. Al hilo de este distintivo de la disculpa política la profesora Giraldo pasa a desglosar y valorar críticamente las distintas anticipaciones que aparecen en el mencionado texto de Mancuso. El segundo rasgo distintivo de la disculpa política es *la representación*, pues con frecuencia los autores violentos son numerosos o abstractos; frente a este rasgo, discrimina, pondera y cuestiona las ocasiones en que Mancuso ofrece disculpas a nombre propio y aquellas en que se presenta como jefe de una organización paramilitar, aunque sin nombrarla. Igualmente, en algunas ocasiones y frente a algunas agresiones de las muchas cometidas por él y su grupo, individualiza y nombra a las víctimas. La tercera característica definitoria de la disculpa política es *la complejidad*, “evidente, según asiente el teórico contemporáneo C. Griswold, en la inevitable multiplicidad y conflicto de perspectivas, intereses, y pasiones; en la multiplicidad de organizaciones o ‘cuerpos’ civiles y gubernamentales; y en su pasado. Toda disculpa envolverá conflicto entre las partes”. Seguidamente, desarrolla un minucioso análisis de las distintas facetas que implica esta complejidad, tal como se trasunta en la declaración de Mancuso. Finaliza la segunda sección, señalando las consecuencias que la disculpa política obrada por Mancuso acarrea en los distintos ámbitos

personales, políticos, jurídicos y sociales. La tercera y última sección, denominada *Aceptar o negar el perdón*, hace referencia al papel protagónico de las víctimas, numerosísimas y variadas en el caso de las agresiones cometidas por Mancuso y su grupo. Únicamente a ellas les corresponde otorgar o negar el perdón, más allá de que se haga efectivo su derecho a que sean reparadas, sea reconocida su dignidad y les sean garantizados sus derechos a una vida digna, libre de temor y en lo posible reparada material y simbólicamente no solo por sus victimarios y por las instituciones, sino por la sociedad toda; solo así podrán dar su aporte a la reconstrucción del mundo personal y comunitario que les fue destrozado por tantos hechos de violencia atroz.

El capítulo 4, “Reconciliación y perdón en dos comunidades colombianas víctimas de la violencia”, es una contribución externa que presenta algunos de los resultados de la investigación “Crear en la reconciliación”, desarrollada por la Iglesia Menonita de Colombia y la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana entre mayo de 2012 y abril de 2014, con el auspicio económico y la asesoría técnica de la organización neerlandesa *Kerk in Actie*. Este proyecto de investigación hace parte del trabajo realizado por el Equipo de Docencia e Investigación Teológica “Didaskalia”, clasificado por Colciencias en categoría A, convocatoria 2015<sup>1</sup>. El investigador Edgar Antonio López López, articula en tres apartados su informe del trabajo de campo realizado con dos comunidades, una ubicada en el departamento del Chocó y otra en el Valle del Cauca, las cuales han sido duramente golpeadas por las acciones violentas de distintos actores armados.

En el primer apartado, lleva a cabo la presentación de las comunidades con las que se desarrolló el trabajo, contextualizando brevemente

---

1 El autor expresa sus agradecimientos a la Iglesia Menonita de Colombia y a la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana por la colaboración prestada a esta investigación, llevada a cabo con el auspicio económico y la asesoría técnica de la organización neerlandesa *Kerk in Actie*. Igualmente, agradece a los miembros de las dos comunidades participantes en el estudio, especialmente a Orlando Naranjo, presidente de Asociación de Familiares de las Víctimas de la Masacre de Trujillo (FAFVIT), a la Hermana Maritze Trigos, O.P., así como a José Rutilio Rivas, Albeiro Moreno y Helson Andrade, pastores de la Iglesia Hermanos Menonitas.

su historia y las circunstancias en las que sufrieron los distintos tipos de agresión, incluso aquella que ocasionó el enfrentamiento entre familias y grupos pertenecientes a las propias víctimas. En el segundo apartado, describe la metodología empleada en la investigación. Se destaca aquí el trabajo de los investigadores por acercarse a las víctimas mediante un trato amistoso, digno y respetuoso de sus temores y resentimientos y anhelos; de esta manera, se buscó disipar los resquemores que ellas albergan contra distintas entidades, personas y grupos que han ido a realizar trabajos de investigación que han dejado en estas comunidades la experiencia de ser instrumentalizadas y revictimizadas. En la descripción se resalta la metodología específica seguida, consistente en la realización de tres talleres en cada una de las comunidades cuyo eje fue la lectura, análisis y reflexión de textos bíblicos en torno al perdón y la reconciliación, previamente seleccionados por los investigadores. En el tercer apartado, adelanta algunas conclusiones sobre los frutos y condicionamientos de este tipo de investigación y las posibilidades y condiciones de su replicación en otros contextos, señalando siempre la dimensión religiosa de las experiencias de perdón, reconciliación y de los proyectos en pro de la reconstrucción de la comunidad y su mundo gravemente destrozados por las múltiples violencias padecidas.

Los cuatro capítulos, cada uno desde sus particulares propósitos, dan razón y sentido al título del texto. En efecto, su lectura deja patente las dificultades del perdón arraigadas en su intrínseca complejidad, las sospechas y amenazas que sus distintas facetas y desarrollos enfrentan, las hondas aporías que lo surcan, en fin, el talante humano y a la vez sobrehumano o divino que presenta. Igualmente, deja clara su posibilidad; ciertamente, no se trata de una meramente lógica o de un futuro que acaso la suerte nos pueda algún día deparar. Se trata de las posibilidades que engendra toda vida personal y social cuando anhela y lucha contra los obstáculos y peligros –en particular la violencia sistemáticamente– que se interponen en su irrenunciable esfuerzo por ir alcanzando una existencia más plenamente humana.

Para concluir esta introducción solo resta advertir que el libro que aquí se ofrece a los potenciales lectores es de verdadero interés, ante todo para el ciudadano del común, pues su lectura lo ilustrará y lo motivará a asumir las responsabilidades y los compromisos que como miembro de

la sociedad colombiana le corresponden en orden a guardar memoria de las víctimas, a realizar los actos de justicia simbólica que estén a su alcance y a esforzarse en la construcción de una sociedad más democrática y justa en la que las atrocidades de la violencia vivida nunca más vuelvan a tener lugar. También ofrece orientaciones y motivaciones a los estudiantes de ciencias sociales y humanas, para que se interesen en profundizar y desarrollar este novedoso y promisorio campo de investigación tanto en el plano de la teoría del perdón y de la justicia restaurativa como en el del aprovechamiento y creación del idóneo instrumental metodológico y comunicativo que requiere. Finalmente, los especialistas en ámbitos de la filosofía, la justicia transicional o la justicia restaurativa, entre otros, pueden encontrar aquí reflexiones estimulantes y retadoras. Recomendamos encarecidamente su lectura.



# Capítulo 1

## Pensar la figura del perdón desde el daño atroz

ÁNGELA MILENA NIÑO CASTRO

La figura del perdón goza actualmente de una vitalidad política indiscutible. En buena parte, ello obedece al lugar privilegiado que se le concede como una alternativa necesaria para salir de recrudescidos ciclos de violencia. En la legislación colombiana, aparece la exigencia reiterada de pedir perdón o disculpas a las víctimas, como se señala en la Ley 975 de 2005, en la Ley 1448 de 2011 y en la Ley 1592 de 2012. A diez años de esta incursión del perdón en los procesos de justicia transicional en el país, con más de 1 700 peticiones de perdón, surgen innumerables dudas e incertidumbres: ¿el perdón representa una alternativa valiosa para una comunidad política marcada por el daño atroz? Y si lo es, ¿bajo qué términos debe plantearse una vez ingresa a la esfera jurídico-política?

El presente capítulo plantea las difíciles tensiones que enfrenta el perdón en el contexto jurídico-político, en especial destaca, la posibilidad de pensar el perdón desde la perspectiva del daño atroz, cuya ocurrencia implica un crimen contra la posibilidad misma de perdonar. Se plantea que en contextos de daño atroz se requiere emprender procesos amplios y colaborativos de reparación moral, en virtud de los cuales el perdón puede aparecer nuevamente como una posibilidad moral importante para restituir la dignidad y estima moral de las víctimas, el agresor y la comunidad.

La figura del perdón en contextos jurídico-políticos ha ganado un lugar privilegiado. En parte ello obedece a que las peticiones de perdón públicas, a las víctimas, se consideran alternativas valiosas para superar ciclos de violencia recrudescida. En Colombia, a partir de la Ley 975 de 2005 de Justicia y Paz, aparece entre las medidas de satisfacción y reparación simbólica a las víctimas de nuestro prolongado y desastroso conflicto armado, el ofrecimiento y la petición de perdón público. En la misma línea, están la Ley 1448 de 2011 y la Ley 1592 de 2012 que señalan la exigencia de ofrecer disculpas como un acto que restablece la dignidad de la víctima, la de sus familias y sus comunidades<sup>1</sup>. En estas tres leyes se considera, por una parte, que la reparación integral de las víctimas debe involucrar, entre otros, procesos en que los ofensores muestren arrepentimiento, comprensión de la atrocidad de sus hechos, promesa de no incurrir nuevamente en acciones violentas, voluntad de reparar a sus víctimas y la petición de perdón o disculpas. De otra parte, el perdón y la disculpa aparecen frecuentemente relacionados con los procesos de reconciliación y consolidación de la paz. En ese sentido, parece indicarse que una sociedad reconciliada requiere necesariamente involucrarse en procesos de perdón. De allí que desde la aparición de las mencionadas leyes, las ceremonias y peticiones públicas de perdón proliferan entre aquellos que se acogen a sus beneficios.

A la par, no es de extrañar el caudal creciente de investigaciones y debates que actualmente tienen lugar sobre el perdón, el arrepentimiento, la reparación y la reconciliación, en teología, literatura, ciencia política, derecho, sociología o psicología. Sorprendentemente, en filosofía, la reflexión sobre estos temas ha sido más bien escasa, aunque en fechas recientes ha adquirido creciente volumen y dinamismo, lo que demuestra su estricto valor filosófico y su aporte fundamental. Esta vitalidad en ascenso del perdón, hace necesario preguntarse si, a diez años de las mencionadas medidas de justicia transicional, con más de 1 700 peticiones de perdón, ¿el perdón representa una alternativa valiosa para una comunidad política marcada por el daño

---

1 Es importante subrayar que las últimas leyes reemplazan la palabra perdón por el término disculpa.

grave y atroz? Y si lo es, ¿bajo qué términos debe plantearse una vez ingresa a la esfera jurídico-política?

El presente capítulo se aproxima a las mencionadas preguntas, situando el problema al margen de cuestiones sobre la autenticidad o posibles beneficios terapéuticos del perdón. En su lugar, plantea la reflexión sobre el perdón desde la perspectiva de la reparación moral. Se trata de pensar el perdón en el marco de procesos morales que pretenden responder al daño. Desde dicha perspectiva, se defiende el lugar del perdón entre agresor y víctima como parte importante de los procesos de justicia restaurativa. Ahora bien, sin negar el valor moral del perdón, es necesario pensarlo desde la ocurrencia del daño atroz, que constituye un crimen contra la posibilidad misma de perdonar. En otras palabras, el perdón es una alternativa valiosa para restaurar y reparar las relaciones morales, pero una vez ocurre el daño atroz la posibilidad misma de perdonar es minada. Por tanto, se afirma que responder justamente al daño grave requiere emprender procesos amplios y colaborativos de reparación moral, en virtud de los cuales el perdón puede aparecer nuevamente como una posibilidad moral importante para restituir la dignidad y estima moral de las víctimas, el agresor y la comunidad.

En este orden de ideas, en un primer momento, se señalarán algunas tensiones que enfrenta el perdón en contextos jurídico-políticos y las razones para abogar por la presencia del perdón en dichos contextos desde un enfoque de la justicia restaurativa. En un segundo momento, se mostrarán las dificultades de pensar el perdón desde la perspectiva del daño atroz. En respuesta, se propone pensar el perdón en el marco de procesos amplios de reparación moral, en los cuales podría surgir un perdón moralmente valioso.

## **El perdón en escenarios jurídico-políticos**

En los procesos de justicia transicional, se invoca frecuentemente la figura del perdón, especialmente del perdón jurídico que otorga el Estado a los infractores, como el modelo y la alternativa para resolver conflictos violentos. Así mismo, se insiste en la importancia del perdón entre víctima y victimario como paso hacia la reconciliación. Pero la aparición del perdón en contextos jurídico-políticos está acechada por

innumerables dudas y amenazas. Por mencionar solo algunas: las peticiones de perdón despiertan dudas sobre la veracidad de lo narrado y la sinceridad de los victimarios; a su vez, son acusadas frecuentemente como meras estrategias diplomáticas o más bien cosméticas; pensemos, por ejemplo, en los casos de líderes o agentes del Estado que piden públicamente perdón en acatamiento a una orden emanada de alguna instancia o entidad internacional. Asimismo, parece que las peticiones de perdón se debaten entre ser estrategias meramente judiciales amenazadas de convertirse en expresiones inauténticas o en actos de impunidad que reafirman el olvido de las víctimas y su sufrimiento. En estos casos, el perdón aparece como un trato o transacción que un Estado acuerda con los infractores de sus leyes para asegurar la pacificación y reconciliación de una sociedad fragmentada. Por supuesto, en la realidad nacional e internacional muchas peticiones de perdón fácilmente se encuadran en dichas descripciones, en las que el perdón aparece como instrumento al servicio de otros fines.

De otro lado, la figura del perdón puede generar cierto escepticismo sobre su lugar en los procesos de justicia, lo que en consecuencia podría implicar que el perdón es un asunto de segundo orden frente a, por ejemplo, la reparación material, justicia penal e incluso frente a otras formas de reparación simbólica. En este orden de ideas, podría afirmarse que el perdón no pertenece a la esfera de la justicia institucionalizada y, por tanto, las peticiones de perdón no pueden hacer parte del marco de sanciones y obligaciones que impone el Estado a los agresores. Así, debido al carácter incierto de los procesos de perdón, a la imposibilidad de constatar la sinceridad del victimario y la disponibilidad de la víctima, tendrían que considerarse las peticiones de perdón como actos importantes, pero no definitivos para redefinir los términos de una sociedad que, como la nuestra, pretende salir de una espiral de violencia.

Además de las dudas y acechanzas que surgen frente a las experiencias y prácticas del perdón en la esfera jurídico-política, parece que existe otra serie de tensiones inherentes entre, por un lado, el perdón y la justicia y, por otro, entre el perdón y la política. En efecto, el perdón y la justicia parecen términos opuestos. Mientras el perdón estaría más asociado con la benevolencia y la compasión frente al culpable, la justicia estaría más relacionada con la pena y el castigo del ofensor.

Generalmente, consideramos que la respuesta más adecuada al daño es la justicia y no el perdón, pues el daño exige acciones compensatorias o correctivas como las que ofrece la justicia.

Como señala Margalit (2004), el daño o la ofensa han sido históricamente relacionados en Occidente con la imagen de la deuda. De manera que hacer lo correcto o hacer justicia a quien sufre injusticia ha implicado en gran medida saldar una deuda, ya sea dando a alguien algo debido o devolviéndole aquello de lo que injustamente ha sido despojado. De allí que nuestra comprensión de la justicia ha quedado de manera definitiva ligada a una concepción correctiva y compensatoria.

En líneas muy generales, una concepción correctiva de la justicia parte del reconocimiento de un conjunto de orientaciones morales o derechos básicos que son acordados por una determinada comunidad para todos sus miembros (para justicia restaurativa, véase Walker, 2006a). La ofensa o el daño consistirían, desde esta perspectiva, en desconocer a alguien el debido cuidado y atención que los acuerdos morales básicos señalan. Por ello, obrar con la justicia debida ante quien sufre un daño consiste principalmente en corregir el desvío o fallo en el cumplimiento de los acuerdos y derechos pactados. Ello implica remediar aquellas interacciones que no responden a los criterios de reciprocidad y responsabilidad reconocidos por los estándares básicos compartidos, principalmente a través del castigo del infractor según un tratamiento proporcional al daño infligido a la víctima. A la vez que implica compensar a quien sufre, pues la dirección básica de la justicia correctiva será restaurar el orden previo al daño con el propósito de reafirmar el estándar moral básico o los derechos básicos.

A diferencia de la justicia correctiva, el perdón desborda los límites del intercambio y la proporcionalidad entre la ofensa y el castigo; parece permanecer heterogéneo a la esfera de la justicia para mostrarse como un acontecer absoluto e incondicionado. En efecto, como afirma Derrida (2003), el perdón se resiste a la lógica del intercambio que en cierta medida impregna el lenguaje de la justicia. No se pide perdón como forma de compensación o de restitución. Al contrario, recurrimos al perdón cuando ocurre lo irreparable e imperdonable.

Así pues, la condición del perdón está en la raíz misma de su imposibilidad. Baste pensar en las razones que pueden conducir a una víctima

a perdonar a quien le ha humillado o despojado de todo: sus posesiones materiales, sus seres queridos o significativos, sus horizontes morales y de sentido, su integridad psicofísica, incluso de su propia dignidad. En el fondo descubriremos que aquí no hay razón, motivación o justificación que pueda explicar el acto de quien perdona. Ni la presencia del arrepentimiento puede dar sentido al perdón, pues ello significaría que quien se arrepiente impone como obligación el perdón, de tal manera que la culpa y el arrepentimiento del ofensor se convertirían en ocasión para el perdón otorgado por la víctima. A diferencia de ello, en el acto de quien perdona hay algo de absoluta gratuidad e incondicionalidad, es un *don* que no depende de los actos o voluntad del ofensor.

Igualmente, el perdón escapa a la lógica de la proporcionalidad entre el daño y el castigo. Si bien es cierto que no todo daño es igual, de ello no se sigue que el perdón esté asegurado de antemano por el grado de la ofensa, como si solo se perdonaran las ofensas veniales y las ofensas graves exigieran castigo. Es más, advierte Derrida, justamente son las ofensas graves las únicas que merecen ser perdonadas, pues las otras pueden ser excusadas o disculpadas. Tampoco existe medida en el perdón, el perdón es absoluto. No se perdona todo aquello que fue castigado y se deja sin perdón lo no expiado. Se puede perdonar al ofensor y aún en ese caso exigir que sea castigado; pero también hay perdón incluso cuando el castigo está fuera de toda posibilidad. En otras palabras, el perdón no obedece a ningún cálculo; en esto se mantiene radicalmente aporético (Lefranc, 2005).

Justamente, advierte Derrida, es por el carácter aporético del perdón que no podemos enmarcarlo en los límites de las virtudes, de la ética o de la justicia institucionalizada. El perdón no puede ser pensado como una virtud o un hábito moral en el cual nos perfeccionamos hasta alcanzar el punto virtuoso o excelente del perdón. En cambio, el perdón aparece como una excepción que irrumpe en la sucesión o linealidad normal de los acontecimientos para introducir una instancia de reversibilidad del mal sucedido; no con la ilusión ingenua de deshacer el pasado, sino para hacerlo perder su filo venenoso (Arendt, 1958). Tampoco el perdón se presenta como el resultado de un juicio, pues no existen razones para aceptar perdonar, como es inaceptable pensar que podamos expresar el perdón en los términos de

un norma universalizable. El perdón, recordemos, es un don absoluto. Por último, el perdón no puede ser administrado por los operadores de justicia, pues acontece solo en el marco de la relación interpersonal, entre la víctima y su agresor (Griswold, 2007).

El carácter apóretico o paradójico del perdón, en palabras de Mèlich (2012), muestra que permanece en una

(...) zona de indeterminación entre lo ético y lo religioso. El «sentido» del perdón habita en los «márgenes» de lo religioso, en una zona difusa entre la relación ética –una relación íntima, cara a cara– y la trascendencia o lo divino, «eso» que está más allá de los límites del lenguaje; «eso» que no se puede decir, pero que se puede mostrar a través del silencio; en definitiva, «eso» de lo que nada sabemos pero que creemos sentir. (p. 129)

Como señala Margalit (2004), el perdón como lo entendemos en nuestro contexto secular es prisionero del paisaje religioso. En el contexto bíblico existen varios modelos o imágenes del perdón. Margalit destaca especialmente dos de ellas, el perdón como *borrar* las faltas y el perdón como *ocultación* de las faltas. En el primero de los sentidos mencionados, el ofensor aspira a *borrar* las culpas y las cicatrices del daño, su ruego a Dios es deshacer el pasado: “borra mi culpa” (Ps. 51, 9); “lávame y quedaré tan blanco como la nieve” (Ps. 51, 7) clama a Dios el salmista. Por su parte, en el segundo sentido, el ofensor ruega a Dios ocultar la falta, es decir, no tomar en consideración la ofensa: “Señor, Señor, si tuvieras en cuenta la maldad, ¿quién podría subsistir? Pero en Ti encontramos perdón” (Ps. 130, 3). En este último, el ofensor apela a la infinita benevolencia divina para reprimir la justa ira y la venganza que merece la ofensa. En el perdón como *borrar* las culpas hay un acto de olvido total; mientras que en el *ocultar* hay un acto de misericordia que restaura la intimidad con Dios. Sea que las culpas se borren o se oculten, Dios no está en la obligación de perdonar. Nuevamente aparece aquí el polo incondicionado del perdón que señala su carácter de gratuidad.

Una vez transitamos al campo jurídico-político, nos parece que aquel matiz ético-espiritual no tiene lugar en él. No tanto porque el perdón en su sentido religioso sugiera que solo Dios perdona, pues

como señala Arendt, con la figura de Jesús se introduce el perdón en la esfera del trato de unos con otros, como una dimensión moral más de las relaciones humanas (Arendt, 1958). Más bien, es la lógica de la donación, la gratuidad, la benevolencia y de la relación que supone el perdón, la que no encaja en el contexto de una relación política, en donde a lo sumo debo respeto a los otros en vista de su dignidad como seres humanos. Presenciamos aquí, como diría Jankélévitch (1996), el enfrentamiento entre una moral de máximos, esto es, una ética hiperbólica del amor y la compasión y unas relaciones políticas que se expresan en términos de mínimos éticos, derechos y deberes.

En efecto, es bien conocida la división decisiva entre el campo de la moral sustantiva y la política que desde hace siglos goza de cierta aceptación en la reflexión política liberal. A nombre de la distinción entre la moral y la política, hemos podido pensar la organización de la comunidad política en términos puramente tales, sin miramientos a las creencias, cosmovisiones o perspectivas omnicomprendivas sobre la vida buena. Pese a que existen posturas que matizan la división entre moral, política y ética –las cuales no se discutirán en este escrito– es necesario sostener entre ellas un grado de distinción en orden a pensar las actuales democracias seculares, pluralistas, igualitarias y libres. Introducir el perdón con sus ecos religiosos y morales como un deber o virtud que se espera entre ciudadanos puede llegar a desconocer que los ciudadanos están en libertad de moldear su perspectiva sobre lo valioso y sobre el adecuado cuidado que esperan y otorgan a su prójimo.

Entonces, ¿cómo explicar las escenas globales de perdón?, ¿Por qué, pese a las tensiones que enfrenta el perdón en el contexto jurídico-político hoy, se presenta como una salida de la violencia grave y masiva? La respuesta apunta en dos direcciones. Por un lado, introducir el perdón como respuesta política a la violencia, estaría justificado por la *incapacidad* del Estado y sus instituciones de juzgar y castigar el daño grave y masivo. Ante el escenario de sistemas judiciales colapsados y desbordados por el número de crímenes, se recurriría al perdón de la sociedad y de las víctimas para integrar nuevamente a los ofensores. De otro lado, existe un corriente importante y creciente en el campo jurídico-político que apuesta por una perspectiva restaurativa para enfrentar la violencia. Se trata de comprender que superar

experiencias masivas y sistemáticas de violencia depende crucialmente de la capacidad de las sociedades para *restaurar las relaciones* quebrantadas por los hechos atroces (Walker, 2006a). Para ello, resulta indispensable emprender una serie de acciones restaurativas, entre las cuales, aparecen el perdón y las disculpas.

Ahora bien, ¿cómo encara el enfoque restaurativo las tensiones que enfrenta el perdón en su incursión en la esfera jurídico-política? Por lo pronto, resulta fundamental su comprensión del daño y la redefinición de las formas en que se debe responder al mismo. Comprender el daño en su complejidad e indeterminación, le permite al enfoque reparativo transitar a una concepción ampliada de la justicia, replantear las relaciones entre moral, política y derecho y, finalmente, situar la importancia del perdón interpersonal en la escena política.

De manera muy sumaria, una de las características del enfoque restaurativo es su especial atención a las masivas experiencias de daño. Por ello, se entiende no solo que se trata de daños que involucran un amplio conjunto de víctimas, sino especialmente de daños incalculables e inciertos en sus alcances y efectos. Como señala De Greiff (2006), la justicia criminal fue pensada para responder a daños concretos y específicos a individuos que sufren o son víctimas de crímenes excepcionales y no frecuentes. Sin embargo, existen otros tipos de daños que afectan colectivamente, que se infligen de manera sistemática y prolongada y de los cuales resulta imposible calcular su magnitud. Responder a ese tipo de daños como si se tratará de casos individuales, al modo que lo hace la justicia criminal, es inalcanzable e insuficiente. De un lado, inalcanzable porque el sistema judicial no puede garantizar que millones de víctimas accedan a los mismos beneficios y reciban equitativo trato. Pero además, resulta insuficiente porque a diferencia del daño individual, los daños graves y masivos no son casos aislados y excepcionales, más bien producto de estructuras sociales y políticas injustas. Por tanto, en los daños masivos y graves está en juego más que la situación particular de los individuos; está también la necesidad de redefinir los contornos de la comunidad política. Para ello, será necesario emprender una serie de acciones que tengan por finalidad establecer relaciones civiles y sociales de nuevo cuño, afianzadas en la solidaridad, el reconocimiento, la responsabilidad y el mutuo respeto.

En virtud de estos fines, cobran relevancia actos simbólicos como las intervenciones en el espacio público para guardar la memoria de las víctimas, los actos públicos de arrepentimiento y disculpa, entre otros.

Las acciones o programas de reparación así vistos parecen guardar poca relación con la justicia. En efecto, los días conmemorativos, monumentos, memoriales, actos de contrición, las peticiones de perdón, parecen ser manifestaciones menores o insuficientes frente a las formas punitivas o compensatorias de la justicia.

No obstante, con las acciones restaurativas se plantea una nueva perspectiva de la justicia. En palabras de De Greiff (2006), se trata de comprender que aun la justicia en sus versiones punitiva, correctiva y compensatoria requiere una serie de condiciones que ella misma no puede establecer; entre ellas, menciona la confianza cívica, el reconocimiento y la solidaridad. Por ejemplo, tendríamos que preguntarnos si la justicia criminal podría funcionar si previamente no nos hemos reconocido como individuos y ciudadanos con unas ciertas formas de vida y propósitos valiosos que pueden verse facilitados y obstaculizados por otros. Otro tanto podría decirse de la confianza cívica. Al respecto afirma el autor que el sistema legal parte de la excepcionalidad del daño; asume que el trato normal entre ciudadanos es de confianza y que la ley no tendría que intervenir o regular cada interacción humana. De otro lado, las consecuencias perseguidas por la justicia alcanzan fines políticos más amplios como fortalecer relaciones basadas en el respeto, la igualdad, la confianza y la solidaridad. Una concepción amplia de la justicia cuida tanto de las condiciones como de las consecuencias o fines perseguidos. En este sentido, las acciones restaurativas hacen parte integral de la justicia.

Finalmente, el enfoque restaurativo de la justicia redefine las relaciones entre derecho, política y moral. Las prácticas reparativas tienen la pretensión, entre otras, de transformar la economía, la política y el derecho; pues, como se mencionó, se comprende que el daño grave y masivo tiene causas y repercusiones que trascienden las vulneraciones concretas. De allí que se requiera establecer relaciones más fluidas e integrales entre la esfera del derecho, la política y la moral. Existen amplias e importantes corrientes actuales que apuestan a pensar las relaciones entre las mencionadas esferas, no trataremos de este tema

ahora, en sí mismo complejo y extenso, baste señalar que las acciones reparativas plantean nuevas formas de pensar dichas esferas en tanto se persigue restablecer las relaciones entre ciudadanos y reivindicar la estima y autoridad de quienes han sufrido.

En el marco de esta concepción reparativa de la justicia, han aparecido gran cantidad de prácticas materiales y simbólicas. Como advierte Teitel (2003), los términos de la reparación son sumamente dilemáticos, ¿qué es justo reparar?, ¿a quiénes se debe reparar?, ¿a través de qué acciones y medios?, ¿por cuánto tiempo?, ¿quiénes deben ser los responsables de la reparación?, por mencionar solo algunas cuestiones. Las peticiones de perdón y disculpas, como prácticas de reparación, también tendrán que ser pensadas en toda su problematicidad.

En el caso colombiano, sorprende que la inclusión de la figura del perdón en las leyes como la Ley 975 de 2005 y la posterior figura de la disculpa en leyes como la Ley 1448 de 2011 y la Ley 1592 de 2012, haya generado tan escaso debate. Por nuestra parte, consideramos que uno de los dilemas que enfrenta la figura del perdón interpersonal en contextos jurídico-políticos surge una vez se atiende a la naturaleza del daño atroz.

En efecto, como se mencionó, la justicia reparativa responde especialmente al daño masivo y sistemático que destruye la vida, bienes y afecta corrosivamente las relaciones. Sin embargo, a nuestro juicio, se requiere pensar que también el daño grave significa la destrucción de mundo. Cuando un daño de dichas proporciones ocurre, las posibilidades de perdón están minadas. ¿Cómo, entonces, recurrir al perdón como medida de reparación cuando se han cometido crímenes contra el perdón?

## **Destrucción de mundo: crimen contra el perdón**

Consciente acaso de las complejidades de la insuperable conflictividad que amenaza a toda relación humana, el pensador actual Charles Griswold (2007), asegura que en algún momento, casi todo el mundo ha agraviado a otro ser humano. Y también que alguna vez casi todos hemos ansiado ser perdonados. Correlativamente, según este autor, casi todo el mundo ha experimentado la amargura de una injuria

que injustamente se le ha infligido. E, igualmente, que alguna vez casi todos nos hemos enfrentado a las dificultades que conlleva otorgar el perdón sofrenando el resentimiento y renunciando a la dulzura de una venganza.

El mencionado autor toma como piedra de toque de sus reflexiones el escenario paradigmático de aquella relación interpersonal en que un ofensor ha injuriado a un individuo concreto; aquel solicita a su víctima que le perdone, quien, si lo ve justificado, le otorga el perdón. Aquí, nos advierte, el resentimiento que experimenta la víctima normalmente está provocado por la acción agresora, pero se enfoca propiamente en la persona que la ha protagonizado; esto es, perdonamos al ofensor, no propiamente el hecho que ha cometido. Esta caracterización que aparenta ser banal, según el propio pensador, acarrea graves consecuencias en cuanto a las normas o criterios que definen el acto de pedir y recibir perdón. Entre ellas está el carácter esencialmente social del proceso y, en consecuencia, su condición inapelablemente moral. Social no significa aquí, advierte nuestro autor, que la sociedad haga el referido trabajo moral, al menos no en lo que respecta a este caso paradigmático.

Efectivamente, como quedó dicho en el primer apartado, ante daños graves o atroces el cuadro paradigmático que nos traza Griswold debe ser radicalmente reformulado. Ante todo, se debe sacar de la penumbra en que aparentemente queda en dicho cuadro, el “tercer agente” (Corbí, 2012, p. 1). De lo contrario, la relación con el mal grave de este tercer agente, llámese individuo, grupo, organización, comunidad, o sociedad en general, podría fácilmente como tantas veces ocurre, soslayarse o preterirse, aunque nunca destruirse. Ante un daño atroz, pongamos para no salirnos de nuestro propio patio, el lamentable caso de la masacre de Trujillo, en el cual los victimarios trocearon con motosierra a sus indefensas víctimas aún vivas, nosotros como tercer agente nos horrorizamos y nos vemos forzados a exclamar “¡esto no debería ocurrir!”. Aquí, el demostrativo “esto”, no apunta solamente al hecho puntual que lamentamos, sino a todo tipo de atrocidades, no importa dónde o cuándo ocurran; parejamente, implica a todo ser humano que quiera vivir y actuar con estatura humana.

Siendo esto así, es indispensable intentar la caracterización, así sea someramente, del daño grave. Con tal propósito, iniciaremos destacando

los rasgos generales que lo identifican. Seguidamente, probaremos determinar las principales clases y formas de vulneración que la injuria grave acarrea a sus víctimas.

Investigadores actuales identifican la gravedad del daño con la destrucción del mundo de la víctima (Carse & Tirrell, 2010). Dentro de la reflexión filosófica hodierna, la idea de mundo ha venido adquiriendo indiscutible hondura antropológica. El filósofo alemán Martín Heidegger, en su obra inaugural define al hombre como *ser-en-el-mundo-con-los-otros*. Los guiones que enlazan los términos de este concepto fundamental, son apenas un recurso gráfico para indicar que se trata de una única realidad compleja y dinámica. Con este concepto, Heidegger está dejando fuera de juego la concepción que la modernidad forjó del hombre como un ser desvinculado, esto es, como un Yo racional y libre que convierte en objeto de explotación a la naturaleza y al hombre mismo, todo en procura egoísta de beneficio; en esa búsqueda, según la concepción moderna, se encuentra y pacta con los demás hombres la convivencia social y las instituciones en las que todos los asociados logran su individual provecho.

Esa imagen antropológica ha dado pábulo al individualismo posesivo que espolia insaciable a los otros y a la naturaleza y que está en la raíz de las profundas crisis que ponen hoy en riesgo la viabilidad misma de la vida humana a nivel planetario. Ante semejante amenaza, una pléyade de pensadores actuales pertenecientes a distintos países y continentes, en línea con el pensamiento heideggeriano, baraja la triada de conceptos: *entorno*, *medio* y *mundo*. El *entorno* es el ámbito físico espacial dentro del cual se hallan los seres inanimados, en él las cosas guardan distinto tipo de relaciones: cercanía, lejanía, distanciamiento, aproximación, etc. Los seres animados, además de entorno, tienen un medio. El medio de un ser vivo es el conjunto de aquellas cosas o elementos que necesita para vivir y desarrollarse. Así, la luz, el sonido, el olor, el color, etc., son componentes básicos del medio de un gato; para un topo en cambio la luz, no es parte de su medio. El hombre, claro está que posee un entorno complejo y en imparable expansión, como que actualmente el entorno humano está ya alcanzando los confines del cosmos. Igualmente posee un medio, también de enorme complejidad y dinamismo, pues del medio del

hombre actual hacen parte cosas como el grafeno, los cohetes o la estación espacial, solo por citar algunas, las mismas que no tenían lugar en el medio de los humanos de siglos pasados. Pero además de entorno y medio, el hombre posee mundo, o mejor, está abierto a, e implantado en, el mundo; en este sentido, el hombre es el único animal mundano conocido (Zubiri, 2006).

El mundo es el horizonte de posibilidades, de sentido y de valor, solo dentro del cual es posible y viable la vida humana. El hombre, a diferencia de los demás animales, es un ser forzado a proyectar su vida y a realizarse o florecer, con, a veces contra, pero nunca sin, los otros, indefectiblemente dentro de un horizonte de posibilidades y de sentido; de ahí que el lenguaje y en general todo el universo axiológico y simbólico no es algo añadido a su vida, sino algo que la constituye esencialmente. Por ese carácter mundano, el hombre es indisolublemente individual, social e histórico (Zubiri, 2006). No ocurre pues como pensó la modernidad que el hombre nace como un sujeto individual que gradualmente por el continuo comercio con sus semejantes y al ritmo de sus intereses y deseos se va haciendo social e intersubjetivo. Más bien ocurre lo contrario, pues son los otros los encargados de irle entregando, mediante la crianza y la educación, el sentido de lo humano y un estándar moral básico que han de regir sus acciones e interacciones dentro de un marco de confianza y de esperanzas compartidas. En esto se va humanizando y situando en un específico nivel de desarrollo histórico y social con sus horizontes concretos de sentido y valor. En este proceso de humanización, el lenguaje desempeña un papel basilar. En suma, si al hombre le amputamos su mundo, su comunidad, su lenguaje y sus valores, fracturamos su continuidad vital y amenazamos gravemente su existencia física, moral y espiritual.

Después de esta fragmentaria alusión al concepto antropológico de mundo, pasemos a indicar someramente qué se entiende por destrucción de mundo, que la investigación actual sobre el perdón hace sinónimo de daño grave. Cuando el agresor injuria gravemente a su víctima le destroza su mundo, esa matriz humana, solo dentro de la cual, según acabamos de mencionar, ha ido realizando su vida y florecido dentro de una trama de relaciones humanas fundadas en la confianza mutua y en la esperanza compartida.

Cuando un mundo se hace pedazos, aquellos que fueron sus habitantes pierden toda orientación moral. Su lenguaje y acción empobrecen su sentido, su razón y sus motivos se oscurecen y las normas que antaño compartían quedan desprovistas de autoridad. Su sentido de seguridad y previsión desaparecen, como desaparece el marco de entendimiento donde las agresiones graves podían ser narradas y constatadas. (Carse & Tirrell, 2010, p. 48)

La víctima experimenta la destrucción de su mundo como un cercenamiento de su propia vida que hace imposible la continuación y permanencia de su florecimiento vital. Una de las víctimas sobrevivientes del genocidio de Ruanda, testimonia esa destrucción cuando afirma:

De nada le sirve a un sobreviviente retornar al genocidio. Para quienes no lo sufrieron hay un antes, un durante y un después como momentos de una sola experiencia vital. Para nosotros, ciertamente hay un antes, un durante y un después, pero son diferentes vidas que se han fracturado para siempre. [Y agrega: (...)] a los sobrevivientes les cuesta creer que aún están vivos. Es decir, que sean los mismos seres humanos que antes fueron; en cierto modo, es un poco como ir halando la vida. (Carse & Tirrell, 2010, p. 49)

Ese “ir halando” convierte la existencia de la víctima en vacío, desconfianza y desesperación, como lo denuncia uno de los sobrevivientes de holocausto judío: “Es imposible confiar en algo en un mundo que ha dejado de considerar al hombre como hombre, que constantemente “prueba” que uno ya no es un hombre. Uno empieza a dudar, comienza de dejar de creer en un orden del mundo donde Dios tiene un lugar definido” (Wiesenthal, 1969, p. 9).

El, o más bien los agresores, que perpetran un daño grave, lo hacen de manera calculada e ideológicamente “justificada” para dejar fuera de juego el más mínimo recato por la santidad de la vida de su o sus víctimas. Por ello, se ensaña en su cuerpo para vejarlo hasta el envilecimiento y se dedica expresamente a enturbiar los horizontes compartidos de valor y de sentido. En casos atroces como el genocidio, la violación o la tortura, la desaparición de estos horizontes da pábulo

a la destrucción ciega y al envilecimiento. Desaparecen los anclajes morales de cualquier reconocimiento moral de la víctima, a la luz de los cuales el agresor se vea abocado a sentir sincero reconocimiento y arrepentimiento del mal causado. De manera idéntica, en la víctima desaparece la confianza en su propia valía moral al quedar trastocada su confianza en las normas que facilitan su fluidez en el lenguaje moral; “en tales casos, el proceso de perdón no puede cimentarse en un orden moral ya inexistente, tampoco existe la reserva de confianza que permita desarrollarlo”. Al respecto la investigadora Claudia Card acota que palabras como “resentimiento”, “ira” y aun “indignación” apenas si burdamente describen los rasgos de la respuesta moral a esas atrocidades. Resentimos los insultos, los robos y las injusticias, pero los crímenes atroces nos dejan sin palabras, cruelmente horrorizados y sumidos en la náusea. A su modo de ver el perdón no puede ser el antídoto contra el despojo de la palabra, el horror y la náusea (Card, 2002).

A primera vista, este contundente juicio de Card nos sorprende y desconcierta, especialmente si tenemos en cuenta el exitoso proceso de paz de Suráfrica, en que el arzobispo anglicano Desmond Tutu jugó papel destacado en llevar adelante procesos de perdón y reconciliación entre quienes habían protagonizado y sufrido los horrores del *apartheid*. Empero, esa sorpresa y desconcierto se mitigan, si atendemos a las heridas que el daño grave deja en las víctimas. Sobre el particular, el filósofo Daniel Philpott, considerando la hondura, anchura y gravedad de las heridas que causa en quienes padecen daño grave, distingue entre heridas primarias y heridas secundarias.

Las heridas primarias llegan a configurar hasta seis tipos, veámoslos someramente (2012, pp. 31-39).

- *Violación de los derechos humanos de la víctima.* La violación de los derechos de la víctima no es solo, según este autor, la definición de la injusticia política, sino que es también la vulneración de una de las dimensiones fundamentales del florecimiento humano, pues esa dimensión se llama respeto y dignidad garantizados por la ley.
- *Daños infligidos a la persona de la víctima en su cuerpo, en su espíritu y en los cimientos mismos de la realización humana:*

cobija una amplia gama de injurias que van desde la destrucción de la vida, la pérdida de los seres queridos, las violaciones, la tortura, el despojo de los bienes materiales hasta el envilecimiento de su etnicidad, su género, su religión, etc.

- *Ignorancia e incertidumbre sobre las circunstancias y fuentes de la agresión.* El clamor común de las víctimas sobrevivientes está enfocado al esclarecimiento de los autores y las circunstancias en que sus seres queridos fueron desaparecidos, torturados o asesinados y no cesa hasta tanto no retornen o al menos les sean entregados sus restos o algunas de sus pertenencias.
- *La falta de reconocimiento de parte de la sociedad del sufrimiento de la víctima, debida a ignorancia, complicidad, miedo o simple indiferencia.* En el remedio de esta falta juegan papel preponderante los ciudadanos y sus organizaciones, amén de las instituciones del Estado. Cuando no se produce, la víctima se ve condenada al anonimato, la vergüenza y la autoinculpación. Esta condena suele ser el pertinaz legado de regímenes despóticos y totalitarios.
- *El papel victorioso que se suelen arrojar los perpetradores de crímenes atroces.* Para estos, las atrocidades cometidas son consideradas formas de la reafirmación de un régimen a cuyo servicio se han consagrado fervorosa y brutalmente. Esa supuesta victoria no es sino el rostro de una “cultura de impunidad” que invisibiliza a la víctima y sus heridas, sumiéndola en la desconfianza, la desesperanza y el resentimiento.
- *La sexta herida, en la enumeración de Philpott, como la anterior, afecta a los victimarios.* En efecto, desde antiguo, al mismo tiempo que se reconoce que quien hace el bien y practica la justicia se ennoblece y acrecienta su humanidad, de igual forma, quien practica el mal se envilece y deshumaniza. El Sócrates platónico advierte en el diálogo Gorgias que quien comete el mal daña su alma, daño el peor que pueda sufrir un ser humano. Modernamente, abunda la documentación de casos de envilecimiento y destrucción de quienes cometieron crímenes atroces. Miembros de las SS, división

del ejército nazi, integrada por la élite especializada en vejar y asesinar, eran atormentados por pesadillas pobladas de sus víctimas y sus sufrimientos; muchos de ellos se hundieron en el alcoholismo o cometieron suicidio.

Las heridas secundarias cuentan entre sus principales causas y desencadenantes a las heridas primarias ya reseñadas. Según Philpott, estas últimas generan una cadena de *memorias, emociones, juicios* y finalmente *acciones* que suelen tomar forma colectiva y conducir a guerras, genocidios, limpiezas étnicas, regímenes autoritarios de dudosa legitimidad (2002). Como puede verse, la expresión heridas “secundarias” aquí no significa de menor cuantía o algo por el estilo.

El propósito de este apartado era, aunque de manera muy abocetada, trazar los perfiles de la atrocidad del daño que el perpetrador causa en su víctima y que lo hace imperdonable. La quinta esencia de esa atrocidad, según quedó dicho, se consume en la destrucción del mundo. Por ella, la víctima ve gravemente lesionada o en extremo destruida su integridad psicofísica; se hacen añicos o desaparecen sus vínculos sociales y afectivos. Las palabras de la comunicación cotidiana cambian de sentido incluso para adquirir significados perversos. La confianza en los otros y en el mundo y las esperanzas compartidas a que aquella da lugar quedan profundamente erosionadas casi hasta desaparecer. La continuidad del tiempo vital se fractura hasta el punto de llevar a la experiencia de vidas distintas e irreconciliables.

En definitiva, como señala Jankélévitch, existen crímenes contra la humanidad, “cuando un acto niega la esencia de un ser humano como un ser humano” (1996, p. 556) que son imperdonables y que son imprescriptibles por la magnitud del daño, pero especialmente porque han destruido el horizonte moral que hace posible y sostenible la orientación hacia el bien, sin la cual el perdón o el arrepentimiento pierden su sentido. En últimas, es por esta razón que el daño grave es en sí mismo y ante todo un crimen contra el perdón. En efecto, el daño grave agota las reservas morales que permiten al agresor reconocer el daño cometido como un crimen y anula un horizonte normativo en donde la víctima puede recuperar su valía moral. En estos escenarios atroces, todo parece indicar que el perdón no puede superar la violencia.

## El perdón por venir

Entonces, ¿cómo responder al daño atroz y cómo se puede pensar en una superación del mismo? Líneas atrás se mencionó que el enfoque restaurativo de la justicia considera que la reparación moral resulta una alternativa esencial, también se dijo que en dicho enfoque, el perdón tenía su lugar, pero parece que nos enfrentamos a una paradoja, una vez reconocemos que el daño atroz atenta contra toda posibilidad de perdonar. En otras palabras, si la reparación depende del perdón y el perdón no es una posibilidad en un mundo humano agredido y erosionado, todo intento de salir del círculo de la violencia está condenado al fracaso.

Pues bien, el enfoque restaurativo de la justicia apuesta por la figura del perdón, pero debe hacerlo en el marco de la construcción de un mundo moral compartido digno de confianza y esperanza. Se trata de trabajar cooperativamente por construir reservas de sentido para afianzar relaciones interpersonales moralmente adecuadas (Walker, 2006b). En sentido estricto, un enfoque restaurativo, consideramos, no deberá plantear medidas orientados al perdón como un acto performativo entre agresor y víctima, sino dirigidas a construir un mundo humano donde el perdón pueda volver a ser una posibilidad humana.

En efecto, el perdón concebido exclusivamente como un acto lingüístico entre agresor y víctima es un gesto valioso simbólicamente, pero que puede encerrar algunos peligros de no estar enmarcado en trabajos cooperativos más amplios que subsanen las relaciones morales defectuosas que dieron origen al daño atroz. Por ejemplo, si el perdón no está acompañado de un horizonte moral que permita comprender el daño como mal, se puede correr el riesgo de disminuir la gravedad de la injuria. De otro lado, si el perdón no se produce en el marco del reconocimiento pleno de la víctima, quienes han sufrido podrían perder la posibilidad de recuperar su identidad y sentido de autorrespeto. En este orden de ideas, el perdón es valioso, siempre que surja y sea parte de un mundo compartido de relaciones moralmente adecuadas, esto es siguiendo a Walker (2006b), un mundo en el cual podamos restaurar o crear estándares normativos que sean dignos de confianza y en donde se confíe en nuestras posibilidades humanas de corregir o hacer frente al daño; un mundo en que se puede compartir la esperanza de que los

otros y nosotros mismos somos dignos de esa confianza. En un mundo moral con dichas cualidades, el valor del perdón no está en que suceda efectivamente, sino en que aparezca nuevamente como una posibilidad para la víctima, el agresor y la comunidad.

Desde esta perspectiva, retomando la distinción derridiana con la que se comenzó, entre un perdón condicionado e incondicionado, se tendría que reconocer que el perdón que pretende ser una salida al daño atroz siempre es condicionado. Siempre que por ello se entienda que el perdón moralmente reparador no consiste exclusivamente en el acto performativo de pedir perdón, en el simple olvido o dejar pasar la ofensa, sino que el perdón valioso es aquel que reafirma la confianza en los valores y estándares morales compartidos, así como la esperanza en nuestro mutuo entendimiento moral. Si no obedece a dichas condiciones en un escenario de daño atroz, entonces bien se puede hablar de un perdón inmoral, es decir, que perpetúa relaciones morales defectuosas.

Ahora bien, un enfoque restaurativo atiende a una serie de tareas para sentar las bases de una reparación moral que permita hacia el futuro relaciones moralmente adecuadas. Es en el marco de estas tareas donde la figura del perdón, junto con otras muchas virtudes y prácticas, debe aparecer dotada de unas ciertas características. Desde la perspectiva de Walker y otros autores que se mencionarán, seis son las tareas de la reparación moral. Veamos (Walker, 2006b, p. 28).

**1. Abordar y reconocer el daño.** Como señala Corbí (2012), nuestra reacción natural frente al daño es su negación. La aparición del daño significa, tanto para la víctima como para la comunidad, que la relación de hospitalidad que sostenemos con nuestro mundo en virtud del cual lo habitamos como si se tratara de nuestro hogar, es ya imposible. De allí que, advierte el autor, existe una tendencia a no dar crédito al daño ocurrido, más bien se le considera como una mera ilusión o como un mundo distinto al que no pertenece nuestro mundo humano. Al respecto, analiza los testimonios recopilados por Svetlana Alexievich de los soldados soviéticos en la guerra de Afganistán entre 1979-1989. La experiencia del soldado es significativa, señala, porque revela ese efecto del daño de dividir el mundo entre aquel espacio habitable en el que se afianzan nuestras expectativas y confianza más íntimas

(*homely world*) y el mundo como campo de batalla donde todas las seguridades y protecciones son negadas. En efecto, para el soldado el campo de batalla difícilmente puede ser considerado el mundo real, pues la atrocidad y la tortura no tienen sentido desde el punto de vista del mundo como hogar: es la experiencia última del sinsentido y de lo inexplicable. Esta división entre el mundo real (hogar) y el mundo del campo (la ilusión) también tiene el efecto de quebrantar la identidad; quien está expuesto a la vulneración extrema no puede sostener al mismo tiempo un yo que habita un mundo familiar y seguro. Son experiencias tan profundamente opuestas que el yo del mundo conocido, confiable y seguro no puede sobrevivir una vez su vida transcurre en un mundo desprovisto de toda humanidad. También para quienes permanecen fuera del campo de batalla, el daño adquiere un carácter de mera ilusión, son incapaces de prestar atención a las historias del soldado sobreviviente; tal vez escuchen y conmemoren los eventos, pero no serán capaces de dejar que sus vidas se transformen o alteren por lo sucedido. En parte, ello se debe a que aceptar lo sucedido exige atribuir responsabilidades compartidas; en parte, a la necesidad de seguir haciendo del mundo un lugar confiable. Por supuesto, el soldado sobreviviente, quien carga en su cuerpo y en su memoria los horrores del daño, necesita que los demás den crédito de lo sucedido, requiere que los otros reconozcan que sus sentimientos embargados por la incertidumbre, decepción y angustia de vivir un mundo hostil e inseguro están justificados y no son una actitud patológica e irracional (Corbí, 2012).

Por la experiencia del soldado podemos inferir que el daño puede caer en la pérdida de significación. Como consecuencia, las posibilidades de fijar responsabilidades y maneras de corrección o compensación frente al mismo son seriamente obstaculizadas; pues si no existe reconocimiento del daño y de la complejidad de su significación, resulta imposible reafirmar el estatus moral de la víctima y articular nuevos compromisos que permitan pensar en un futuro distinto.

No obstante, con los esfuerzos de reconocimiento que la sociedad, el Estado y los perpetradores emprendan deben tomarse ciertas precauciones. Existen grados deficientes de reconocimiento. Un reconocimiento que oscile entre la justificación y la excusa no puede sentar las bases para superar el miedo, la angustia y el odio. El reconocimiento

para ser moralmente reparador tendrá que ser ocasión para enjuiciar los hechos como inmerecidos, injustos e inexcusables, así como oportunidad para expresar garantías de no repetición (Govier, 2006).

La tarea del reconocimiento de los daños nunca estará plenamente finalizada. Un aspecto crucial del reconocimiento es exponer las constantes reinterpretaciones y resignificaciones de los daños. El paso del tiempo puede acrecentar nuestra comprensión de lo sucedido, pero también puede erosionarla devastadoramente. Por ello, el reconocimiento nunca está plenamente alcanzado, sino que requiere de constantes trabajos colaborativos de reinterpretación.

**2. Señalar las responsabilidades.** Nuestra comprensión habitual del daño casi siempre es dicotómica, consideramos que solo involucra a la víctima y al victimario. Al respecto, Trudy Govier (2006) considera que dicho lenguaje dicotómico resulta insuficiente, pues desconoce la complejidad de las relaciones que se afectan por el daño y la complejidad de los hechos de extrema violencia.

En casos como el colombiano, ello resulta particularmente cierto; tras una guerra de cincuenta años, víctimas y victimarios se empiezan a traslapar, aparecen victimarios que no son combatientes y las víctimas se multiplican ya sea por causa directa de la guerra o por sus efectos. En dichos escenarios, Govier (2006) considera que es necesario reconocer grados de victimización y perpetración. En la orilla de las víctimas, se podrían identificar las primarias, aquellas que directamente sufrieron el daño, y las secundarias, que serían familiares y allegados de las víctimas primarias. Igualmente, se podrían establecer víctimas terciarias, que serían las comunidades que se ven privadas de sus miembros y amenazadas por el terror de la violencia.

De la orilla de la perpetración también se pueden fijar niveles y, por tanto, responsabilidades distintas. Estarían, primero, los participantes directos del conflicto, los combatientes o quienes infligen los daños a través de la violencia física directa. En este mismo nivel se encontrarían los líderes e instigadores de los crímenes. Luego, se podrían reconocer los participantes secundarios que sin empuñar las armas o liderar grupos se sienten identificados, aprueban y contribuyen a las actividades de los perpetradores. Por último, se encontrarían los

participantes terciarios que serían aquellas comunidades que justifican los medios violentos de los perpetradores. Estos últimos son indispensables para que el daño adquiera dimensiones de atrocidad, como se mencionó, la atrocidad real ocurre cuando el mundo está desprovisto de personas que sean dignas de confianza; dicha expectativa empieza a desaparecer cuando quienes no están involucrados directamente en los hechos violentos pierden su capacidad para intervenir o impedir el daño. Todos estos participantes tienen una responsabilidad compartida, aunque distinta en cada caso.

En el conflicto podrían encontrarse, advierte Govier, observadores neutrales que no participaron en ningún de los grados mencionados. Aunque cierto, consideramos que una de las fortalezas del enfoque restaurativo es su concepción de las responsabilidades ampliadas; es decir, que debe existir un esfuerzo común de individuos y comunidades para involucrarse activamente en procesos de reparación. Desde esta perspectiva, el observador neutral no tendría responsabilidad del daño, pero sí frente al daño.

**3. Restaurar o instaurar estándares morales que sean compartidos y gocen de autoridad.** Sobre este punto es particularmente sensible el enfoque restaurativo de la justicia en contraposición con la concepción correctiva de la justicia. Para esta última, según se dijo en el primer apartado, el daño se repara corrigiendo la desviación en el cumplimiento de principios y derechos. Pero desconoce que los daños graves muchas veces son producto de principios y derechos viciados, injustos o insatisfactorios. En este orden de ideas, cuando la justicia correctiva pretende restablecer un estado anterior al daño, puede incluso agudizar la vulneración y sufrimiento de las víctimas (Walker, 2006b).

Pensemos en un caso como el colombiano, en donde un factor definitorio de sus múltiples círculos de violencia ha sido la legal y legítima mala distribución de las tierras. Hacer justicia a desplazados y víctimas directas de los grupos al margen de la ley no puede significar simplemente suspender las acciones armadas de dichos grupos para que la gente pueda retornar a zonas rurales miserables e improductivas. Al contrario, reparar a las víctimas deberá implicar redefinir los derechos y principios que rigen la distribución de las tierras y las riquezas.

Por tanto, la reparación moral exige replantear o crear estándares morales que respondan a las reclamaciones válidas y razonables de las víctimas. La centralidad de la víctima y su autoridad para participar en la redefinición del entendimiento moral de la comunidad son indispensables para articular plenamente la significación del daño e integrar plenamente a las instituciones, una perspectiva más incluyente de la justicia.

De otro lado, aparece la cuestión de la autoridad de las normas: ¿cómo respetar acuerdos normativos que alguna vez han sido violados? Apenas se vislumbran alternativas. Walker (2006b) considera que es esencial fortalecer el respeto por las normas a través de comunidades de enjuiciamiento; se trataría de comunidades que integran a las narrativas definitivas de su identidad, los valores y estándares morales que definen los alcances y límites de lo aceptado y prohibido por dicha comunidad.

**4. Restaurar o crear la confianza que los individuos tienen en los estándares morales compartidos y su capacidad para responder y cuidar de esos acuerdos normativos.**

**5. Restaurar o instaurar la esperanza en las expectativas morales y en que sus responsables son dignos de confianza.** Los puntos 4 y 5 merecen un tratamiento conjunto por tratarse del cultivo de dos virtudes fundamentales en la reparación moral: confianza y esperanza. Confiar en nuestra capacidad para acordar y respetar los términos de nuestro entendimiento moral, esperanza y confianza en los otros y en nosotros mismos. Como se mencionó, con el daño atroz se pierden dos expectativas normativas fundamentales que nos permiten funcionar normalmente en la vida cotidiana; la primera, la confianza en que nadie nos hará daño y la segunda, que si alguien lo hiciera un tercer agente vendría en nuestra ayuda. Podemos comprender que exista el daño y que en algunos casos esté justificado, pero no podemos considerarlo como inmerecido. El daño atroz quiebra dichas expectativas, arrojando a la víctima a un mundo indiferente.

La sensación de que nuestro mundo moral está desprovisto de toda realidad objetiva parece ser la consecuencia irreparable del daño. ¿Acaso podemos superar esta orfandad de mundo moral? Nuestro sentido de indignación y resentimiento frente al daño nos pone de presente que las

reservas de sentido y valor no están agotadas. De allí, la importancia de los puntos precedentes para reafirmar la confianza y la esperanza en la autoridad de nuestros acuerdos morales. Responder al daño a través de su enjuiciamiento, de la aceptación de las responsabilidades, de la rendición de cuentas, del reconocimiento, de los esfuerzos de corrección, todos son parte fundamental para hacer circular nuevamente la confianza y la esperanza en nuestro mundo moral; así como el fortalecimiento de las instituciones, de los mecanismos del derecho y de la participación política.

**6. Restablecer o instaurar las relaciones entre las víctimas y los agresores, entre las víctimas, los agresores y las comunidades.** Generalmente, en este punto es donde aparece la figura del perdón. En efecto, el carácter relacional del perdón es un elemento recurrente en las reflexiones sobre el mismo (Walker, 2006b). En líneas generales, esta concepción sobre el perdón apuntaría a entenderlo como el restablecimiento de las relaciones entre el agresor y el ofendido en virtud del arrepentimiento y el resentir de la acción incorrecta que el agresor expresa, de la promesa del agresor de adoptar un comportamiento distinto, de la renuncia que la víctima haría de la venganza y, en últimas, del resentimiento que despierta la injuria y de la capacidad del ofendido de ver al ofensor bajo una nueva luz.

Visto así, en el perdón existe un tipo de transformación de agresor y víctima: la víctima renuncia a tomar como motivo de su acción futura hacia el agresor, la venganza, el odio y el resentimiento, para aceptarlo como una persona moral capaz de cambio. Del lado del agresor, la transformación consistiría en arrepentirse y corregir el daño causado. El resultado sería la restitución de la relación entre agresor y víctima como sujetos con valía moral, vale decir, las concepciones del perdón que abordan el carácter relacional.

Bajo una concepción del perdón como la someramente expuesta se puede comprender el lugar prioritario que actualmente ocupa el perdón en las propuestas de reconciliación. La presencia social del perdón interpersonal como restitución de las relaciones implica que la superación de la violencia y el daño es más que un mero *modus vivendi* en el que habitan agresores y víctimas. La sociedad reconciliada liberaría al futuro de las consecuencias nefastas y permanentes del daño; esto es, de la decepción, la angustia, la venganza, la recriminación y la culpa.

Sin duda, el perdón interpersonal es valioso para la comunidad política, pero es necesario insistir nuevamente en que en el escenario de daño atroz se ve seriamente obstruido o impedido. Por ello, se requiere su encuadre en el marco más amplio de la reparación moral. Por lo dicho hasta aquí, ese marco implica procesos colaborativos por abordar y reconocer el daño, procesos amplios de asunción de responsabilidades compartidas, procesos de instauración de la confianza y la esperanza en nuestros acuerdos y entendimientos normativos, procesos que tiendan a definir relaciones morales ajustadas a la dignidad del ser humano. La finalidad de dichos procesos no es el perdón, podría ser que nunca ocurra entre víctima y agresor; más bien el objetivo es que el perdón reaparezca como una posibilidad.

Ahora bien, si el perdón aparece nuevamente en la escena moral, es necesario que fortalezca los procesos de reparación moral; según se dijo, no todas las experiencias de perdón tenderán a plantear o redefinir mejor los términos de la relación moral. Por ejemplo, la condonación y la excusa son formas insatisfactorias de perdón pues no tienen un carácter reparativo. En aquellas no tiene lugar el reconocimiento del estatus y autoridad de la víctima, ocurren de manera unilateral, se limitan a expresar simpatía por la víctima, pero justificando lo injustificado de la injuria; pueden significar el simple olvido de la ofensa a nombre de la pacificación o armonía social (Gamboa, 2002).

En la propuesta de Griswold, se encuentran varios criterios del perdón que consideramos buenos candidatos para pensar un perdón reparativo. Los criterios bien entendidos no se refieren a pasos que se deben cumplir para lograr un perdón exitoso, tampoco como recomendaciones de un programa terapéutico para lograr la paz interna, igualmente, no se proponen para juzgar la autenticidad de la petición o el otorgamiento del perdón. A nuestro juicio, dichos criterios interesan porque muestran el trabajo moral que requiere el perdón para diferenciarlo de una política del buen corazón. Según Griswold (2007), en primer lugar, del lado del ofensor se requiere:

1. Demostrar que no se quiere permanecer como el autor del mal causado.
2. Repudiar los agravios, injurias, crímenes y daños cometidos.
3. El agresor debe expresar arrepentimiento por el daño cometido.

4. Expresar el compromiso de no incurrir nuevamente en la falta.
5. Comprender el daño desde la perspectiva de la persona injuriada o en otras palabras comprender cómo afecta el daño a la persona ofendida.
6. Ofrecer razones y la verdad del mal ocurrido.

Por su parte del lado del ofendido, propone:

1. Renunciar a la venganza.
2. Moderar el resentimiento.
3. Compromiso hacia el futuro de abandonar el resentimiento.
4. Ver al ofensor bajo una nueva comprensión que no esté sujeta al mal causado.
5. Comprenderse a sí mismo bajo una nueva narrativa que abandone tanto la inferioridad o humillación que causa el daño, como la superioridad frente al ofensor arrepentido.
6. La expresión explícita del perdón otorgado.

Cada uno de estos criterios merecería una reflexión de sus supuestos y alcances; no obstante, solo nos limitaremos a destacar dos aspectos. Primero, el momento privilegiado que tiene el reconocimiento y la comprensión del daño nos permiten considerar que cumple con las exigencias de un proceso de reparación moral. Segundo, es muy claro desde esta perspectiva el carácter relacional y cooperativo del perdón que ocurre en virtud de esfuerzos y riesgos tanto del ofendido como del ofensor.

Sin embargo, tenemos dos desacuerdos fundamentales. Primero, la centralidad que Griswold otorga al acto performativo del perdón puede llegar a eclipsar que el perdón como acto no es el comienzo o el objetivo de los procesos de reparación. Al contrario, el perdón se convertirá en una posibilidad siempre que otros trabajos morales interpersonales y sociales de reparación abonen el terreno. Pero, además, puede que el perdón efectivo nunca ocurra y es importante transmitir a las víctimas que no están en la obligación de hacerlo. Segundo, si bien es cierto que el perdón es un proceso que corresponde a víctima y victimario, la injuria o el daño atroz no es una cuestión privada, sino que generalmente implica una tarea reparativa de toda la comunidad, especialmente, en los casos en que las verdaderas víctimas están ausentes (Walker, 2006b).

En este aspecto, consideramos que un perdón reparador deberá incluir las acciones que emprende una comunidad para responder a la reparación moral de sus miembros.

## A modo de conclusión

La discusión en torno a la relación entre el perdón y la esfera jurídico-política está cercada de difíciles aporías. No obstante, la pregunta por cómo hacerse cargo del daño es una cuestión irrenunciable para una comunidad política, pues el ser en común de lo político no puede permanecer indiferente una vez ha sido herido de muerte con la ocurrencia de lo atroz. Por supuesto, responder al daño exige replantear los contornos de la esfera jurídico-política. Aparecen tareas que generalmente desbordan sus límites, como los trabajos cooperativos para restablecer la confianza y la esperanza, al igual que tareas más próximas como la de replantear los términos normativos. De cualquier manera se puede afirmar que se trata de comprometer a los miembros de una sociedad con los trabajos cooperativos de la reparación moral.

En nuestro país, por lo que a esta investigación se refiere, las prácticas de perdón han merecido casi en exclusivo una atención mediática, son escasas las investigaciones en torno los lenguajes del perdón, las formas en que las víctimas asumen o rechazan las peticiones, la manera en que los jueces interpretan la incorporación en la ley de la figura del perdón o de la disculpa. Igualmente, se observa la tendencia a concentrarse en las peticiones explícitas descuidando otros modos de la reparación. Como se señaló en el presente texto, el perdón puede ser una posibilidad valiosa siempre que se fortalezca la integralidad de los procesos de reparación moral.

## Referencias

- Arendt, H. (1958). *Human condition*. Chicago: Chicago University Press.
- Card, C. F. (2002). *The atrocity paradigm: A theory of evil*. Oxford: Oxford University Press.

- Carse, A. L., & Tirrell, L. (2010). Forgiving grave wrongs. En C. Allers & M. Smit (Eds.), *Forgiveness in perspective* (pp. 43-65). Amsterdam: Rodopi Press.
- Corbí, J. E. (2012). *Morality, self-knowledge, and human suffering*. London: Routledge.
- De Greiff, P. (2006). Justice and reparations. En P. de Greiff (Ed.), *Handbook of reparations* (p. 457). Nueva York: Oxford University Press.
- Derrida, J. (2003). *El siglo y el perdón*. Buenos Aires: De la Flor Ediciones.
- Gamboa, C. (2002). Ética del perdón. En A. Chaparro (Comp.), *Cultura política y perdón* (pp. 148-159). Bogotá: Editorial Universidad del Rosario. Recuperado de [http://datateca.unad.edu.co/contenidos/753003/Cap.\\_12\\_La\\_etica\\_del\\_perdon.pdf](http://datateca.unad.edu.co/contenidos/753003/Cap._12_La_etica_del_perdon.pdf)
- Griswold, C. (2007). *Forgiveness: A philosophical exploration*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Govier, T. (2006). The apology initiative. En E. Barkan & A. Karn (Eds.), *Taking wrongs seriously: Apologies and reconciliation* (pp.67-88). Nueva York: Humanity Books.
- Heidegger, M. (1927). *Ser y tiempo* (Trad. J. E. Rivera). Sección primera. Trabajo original publicado en 1927). Recuperado de <https://espanol.free-ebooks.net/ebook/Ser-y-el-Tiempo/pdf?dl&preview>
- Jankélévitch, V. (1996). ¿Should we pardon them? *Critical Inquiry*, 22(3), 552-572. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/1344023>
- Lefranc, S. (2005). *Políticas del perdón*. Bogotá: Norma.
- Margalit, A. (2004). *The ethics of memory*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Mèlich, J. -C. (2012). Paradojas. (Una nota sobre el perdón y la finitud). *Ars Brevis*, 18, 122-134.
- Philpott, D. (2012). *Just and unjust peace. An ethic of political reconciliation*. Oxford: Oxford University Press.
- Teitel, R. (2003). Genealogía de la justicia transicional. *Harvard Human Rights Journal*, 16, 69-94.
- Walker, M. U. (2006a). Restorative justice and reparations. *Journal of Social Philosophy*, 7(3), 377-395.
- Walker, M. U. (2006b). *Moral repair: Reconstructing moral relations after wrongdoing*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Wiesenthal, S. (1969). *The sunflower: On the possibilities and limits of forgiveness*. Nueva York: Schocken Books.

Zubiri, X. (2006). *Tres dimensiones sociales del hombre, individual, social, histórica*. Madrid: Alianza.

## Capítulo 2

# La construcción legislativa y judicial de la paz colombiana: “Una política que silencia el perdón”

ANDREA PAOLA BUITRAGO ROJAS

En Colombia, las políticas de reparación a las víctimas, desde la figura del perdón, se desarrollan a través de la Ley de Justicia y Paz, la cual, por primera vez en la historia de nuestro país, sentó un precedente normativo en torno a la importancia ética y política de la petición de perdón a las víctimas. La investigación que ha dado lugar al presente texto, analiza las dimensiones y lineamientos éticos del perdón, una vez se le sitúa en el marco público-político y especialmente en el marco de la mencionada ley. Posteriormente, analiza los discursos de los versionados de la Ley de Justicia y Paz para comprender el contenido argumentativo y retórico que despliegan los victimarios en torno al perdón. Finalmente, estudia la realización de los discursos en torno al perdón, a la luz de los criterios éticos del perdón mismo.

El presente capítulo desarrolla una reconstrucción de la Ley 975 de 2005, tomando sus antecedentes internacionales en la Justicia Transicional desde la propuesta de Ruti Teilet, los proyectos de ley que consolidaron la legislación, algunas intervenciones realizadas durante la aprobación, la sentencia de la Corte Constitucional que determina la exequibilidad

de la norma a partir del juicio de proporcionalidad entre paz y justicia. Y finalmente, los avances legislativos que se han dado alrededor de la materia, examinando la introducción y determinación de tres tipos de perdón que la legislación legitima: Estado-victimario, victimario-víctima, victimario-sociedad, para así evidenciar los problemas éticos que su aplicación genera tomando a manera de ejemplo la petición de perdón realizada por el exlíder paramilitar Salvatore Mancuso.

Generar una reconstrucción de la figura del perdón al interior del marco jurídico y político en Colombia, lleva a ubicar el proceso de paz dentro de un contexto histórico que refleja la inexistencia del denominado postconflicto. No obstante, se han desarrollado procesos de diálogos con grupos al margen de la ley, es el caso de los grupos paramilitares y en la actualidad de las FARC, lo cual ha generado la implementación jurídica de la Justicia Transicional; desconceptualizando su naturaleza teórica, ya que ésta se concibe como un tipo de justicia que se aplica en un periodo de transición de la guerra a la paz, de una dictadura a una democracia, reorganizando a la sociedad:

Esta situación no deja de ser paradójica pues, aunque no existe una definición de Justicia Transicional unánimemente aceptada por los estudiosos, es claro que ésta hace al menos referencia a la siguiente idea: que las transiciones de la guerra a la paz o de las dictaduras a las democracias deben respetar unos estándares mínimos de justicia, que están vinculados a los derechos de las víctimas de los crímenes atroces. Por consiguiente, para hablar de Justicia Transicional, parecería sería necesario que al menos Colombia estuviera viviendo realmente una transición, esto es una superación del conflicto armado. Pero, como lo veremos, eso dista de ser así, pues en el mejor de los casos, la desmovilización de los grupos paramilitares sería una transición únicamente parcial, pues no involucra a todos los actores armados ilegales. (Uprimmy & Safon, 2008, p. 1)

Esta situación ha generado un debate político, jurídico y filosófico en relación con el perdón en Colombia desde tres perspectivas: la primera, el perdón realizado por el Estado en la imposición y/o rebaja de penas a los actores del conflicto armado que deciden acceder

al proceso de reintegración social, la segunda, el perdón derivado de la obligación que tiene el Estado colombiano con la población civil y la comunidad internacional de pedir excusas públicas por la acción y/o omisión de su actividad pública, que ha generado graves consecuencias como son las violaciones a los derechos humanos y la infracción a las normas del Derecho Internacional Humanitario, y la tercera, el perdón establecido en la Ley 975 de 2005 como elemento de la reparación simbólica, que tiene por destinatario a los grupos desmovilizados, al introducir la obligación de pedir perdón, en las relaciones interpersonales derivadas entre los victimarios y las víctimas.

## **Antecedentes internacionales de la Ley de Justicia y Paz**

Ruti G. Teitel (2003) en su artículo “Genealogía de la Justicia Transicional”, expresa que el concepto de Justicia Transicional representa la ubicación de un periodo de cambio político, cuyo principal objetivo es enfrentar los crímenes que han sido cometidos por regímenes de represión. Una genealogía, según expresa Teitel, debe comprender un examen de periodos de cambio político, lo cual puede generar un ejercicio de gran amplitud, por lo que tomará como límite temporal el siglo XX. La construcción de la Justicia Transicional persigue en el discurso vigente el mantenimiento o consolidación de la paz democrática, por lo que pueden ubicarse tres fases: la primera entre el período de la Primera Guerra Mundial y el periodo de la posguerra de 1945, la segunda a finales del siglo XX y la tercera, una contemporánea.

En la primera fase se ubica el tribunal de Núremberg que entró en cooperación con los distintos estados a fin de generar un proceso común de sanción, reproche y rechazo de la guerra, por lo que se habla de un periodo de posguerra. A pesar de no existir el concepto de Justicia Transicional pueden evidenciarse sus rasgos principales en la búsqueda o transición hacia un nuevo orden político, después de un periodo de represión o conflicto.

Al menos dos respuestas críticas emergen respecto a la Justicia Transicional de la Segunda Guerra Mundial. Primero, la justicia

nacional fue desplazada en favor de la justicia internacional. La administración del modelo de Justicia Transicional punitiva del período post Primera Guerra Mundial, caracterizada por fallidos juicios nacionales, fue dejada en manos de Alemania. Visto con retrospectiva histórica, parecía bastante claro que los juicios nacionales del período post Primera Guerra Mundial no sirvieron para evitar la futura matanza ocurrida en la Segunda Guerra Mundial. En una evidente respuesta crítica al pasado, la Justicia Transicional del período post Segunda Guerra Mundial comenzó por evitar procesamientos a nivel nacional. En cambio, se buscó la responsabilidad criminal del liderazgo del Reich a nivel internacional. La segunda respuesta crítica se refiere a las sanciones colectivas impuestas a Alemania a partir del fin de la Primera Guerra Mundial. Visto desde la perspectiva de la genealogía, estas respuestas transicionales claramente fracasaron y vinieron a identificarse como la base para el surgimiento de un sentido de frustración económica y resentimiento que impulsó el rol de Alemania en la Segunda Guerra Mundial. Las onerosas sanciones impuestas y sus crudas consecuencias - que además no discriminaban entre individuos, hicieron surgir interrogantes normativas profundas. Este abordaje dio cabida a la respuesta crítica que siguió a la Segunda Guerra Mundial y al enfoque más liberal de enjuiciamiento en base a las responsabilidades individuales. (Teitel, 2003, pp. 4-5)

La segunda fase se caracterizó por un periodo de aceleración en la resolución de conflictos y por la consolidación del discurso de la justicia mundial, del Derecho y su relación con la sociedad. Allí se ubicó una etapa de “equilibrio bipolar” caracterizada por la constante búsqueda de mantener el *statu quo* del sistema capitalista, como consecuencia de la reintegración de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas ligadas a la construcción y consolidación de las guerrillas en América Latina a finales de la década de los setentas, cuya consecuencia política fue el surgimiento de los regímenes militares en el Continente.

En 1989, se generaron periodos de transición bajo la idea de una reconstrucción del tejido social mediante las Comisiones de Verdad y Justicia, caracterizadas por desarrollar el vínculo entre la Justicia

Transicional y el contexto político; se implementó un modelo de justicia restaurativa, cuya principal finalidad fue la reconstrucción histórica de la violencia del pasado; que acentuaba la disyuntiva verdad-justicia.

El modelo de la fase II pareció impulsar algunos de los objetivos de la justicia criminal del estado de derecho en sociedades en transición, en las cuales las instituciones legales funcionaban bajo condiciones de tensión transicional. Visto desde una perspectiva genealógica, el objetivo primordial de las comisiones de verdad no era la verdad, sino la paz. Esto planteó la interrogante sobre la relación esperada entre la paz y la promoción del estado de derecho y la democracia (...). No obstante, a menudo los propósitos de una Comisión de Verdad se consideran análogos a aquellos de la justicia criminal, ya que tanto los procesos judiciales como las comisiones de verdad pueden entenderse como animados fundamentalmente por la idea de la disuasión. De hecho, los mandatos de tales comisiones frecuentemente incluyen recomendaciones para prevenir la recurrencia de los abusos a los derechos humanos. (Teitel, 2003, p. 2)

Lo significativo de las comisiones de verdad es que permiten el desarrollo de una reconstrucción histórica por fuera del estudio de casos individuales y aislados, ya que persiguen una reconstrucción del contexto político que viabilizó la violación a los derechos humanos. Este desarrollo institucional generó la discusión entre paz y democracia, sobre su orden cronológico y su relación en la reconstrucción de la verdad, punto en el que se estimó el paso de una justicia particular a una justicia en la reconciliación de las víctimas y la reacreditación social de las instituciones públicas.

La reconstrucción de la identidad por fuera del ámbito jurídico, expresa Teitel, implicó una reflexión desde la Ética, la Medicina y la Teología al abordar el concepto de paz como problema de la Justicia Transicional en la redefinición de la identidad de las víctimas al interior de la reflexión universal del perdón y la reconciliación.

El tipo de derecho que se propició presenta un lenguaje universalizador acerca de los objetivos del perdón y la posibilidad de

redención política. Mientras el derecho, como se entiende convencionalmente, prácticamente desapareció, se dijo que el modelo alternativo tenía aplicación universal y se aseguraba que podría ser difundido en todo el mundo. Considérese el grado en que se está exportando la Justicia Transicional en el paradigma de la posguerra fría como una religión secularizada y sin ley (...). Sin embargo, este tipo de políticas de reconciliación pueden perfectamente acarrear consecuencias negativas en el largo plazo. Por ejemplo, la incitación a llegar a acuerdos sobre los reclamos por actos del pasado puede tener ramificaciones conservadoras. Tal enfoque puede socavar reformas políticas más amplias y en general puede que no ayude a echar las bases para el desarrollo de la democracia. (Teitel, 2003, p. 15)

La tercera fase se genera a finales del siglo XX y comienzos del XXI y se distingue por la aceleración conceptual y práctica de la Justicia Transicional en el marco de la globalización, las condiciones marcadas de violencia y la inestabilidad política, referidas bajo la legitimación de la categoría del *terrorismo*, por lo que aparece la posibilidad de la auto-defensa y con ella, la guerra permanente:

La normalización de la Justicia Transicional actualmente toma la forma de la expansión del Derecho de la Guerra, como lo ilustra el incremento en la importancia del Derecho Humanitario. Los acontecimientos contemporáneos implican una apropiación del discurso del Derecho Humanitario con un doble significado. El establecimiento del Derecho Humanitario como el estado de derecho del presente restringe no sólo la forma en que se conduce la guerra, sino que también parece expandir el sistema humanitario para responder a aspectos más amplios del Derecho de la Guerra, incluyendo la justificación de su posible iniciación. (...) Ya sea unilateral o multilateralmente, el expandido Derecho Humanitario permite la identificación de fallas en la acción del Estado, pero también parece presionar para que el Estado cumpla con los derechos humanos. Esto demuestra el potencial para deslizarse desde una Justicia Transicional normalizada hacia la campaña en contra del terrorismo. (Teitel, 2003, p. 24).

En este contexto, afirma el autor que la normalización de una Justicia Transicional ha generado un discurso articulado al Derecho de Guerra y los Derechos Humanos, mostrando la correspondencia de una Justicia Transicional con la consolidación de presupuestos jurídico políticos que permiten expresar un contexto de cambio, más allá de un periodo de transición, al desplegar un marco estatal en la legitimación interna del Estado.

## Desarrollo legislativo y judicial de la Ley de Justicia y Paz en Colombia

La Ley 975 de 2005 (julio 25) Diario Oficial N.º45.980 de 25 de julio de 2005 tiene como antecedentes los debates generados alrededor de los distintos proyectos legislativos que contribuyeron a su consolidación: 180 de 2004, 208 de 2005, 209 de 2005, 210 de 2005, 211 de 2005 y 212 de 2005, de los cuales se realizará un breve examen del contenido normativo a fin de determinar una interpretación óptima sobre el sentido de la norma y la regulación del perdón. Posteriormente, se examinará la sentencia que determinó su exequibilidad constitucional, con algunos avances normativos que regularon la materia de estudio.

Dentro de los proyectos legislativos, se encuentra el número 180 de 2004 del Senado “Por la cual se dictan normas sobre Verdad, Justicia, Reparación, Prevención, Publicidad y Memoria para el sometimiento de los grupos”, propuesto por la senadora Piedad Córdoba al formular la necesidad de desarrollar un marco legal en materia de verdad y memoria, atendiendo la consolidación de estructuras punibles donde se reconozca la responsabilidad del Estado en el contexto de violencia que ha sufrido la población, específicamente en la consolidación de grupos paramilitares, por lo cual dicha política debe reconocer el llamado de la víctimas y del pueblo colombiano por los crímenes cometidos contra la población civil:

Considero que otros proyectos de ley anteriores buscan el esclarecimiento profundo de los crímenes de lesa humanidad y de guerra cometidos por el paramilitarismo. No establecen el origen de este fenómeno como una política de Estado, ni dotan a dichos

proyectos de los mecanismos idóneos para el esclarecimiento. No proponen una Comisión de la Verdad, dejando a unidades de la Fiscalía la labor que debe cumplir la sociedad civil con apoyo de las víctimas, desde una auténtica Comisión de la Verdad, única que puede esclarecer los hechos históricos y a la vez acompañar un proceso de pedagogía social y de reflexión ética colectiva, que concite la participación de los más diversos sectores de nuestra sociedad, los cuales asuman esta verdad y adopten las actitudes y acciones necesarias para curar las profundas heridas causadas al país por las violaciones a los derechos humanos. Si reconstruir la verdad es una ardua tarea para esta comisión mixta, nacional e internacional, emplearla para la reconciliación nacional es un delicado y fundamental deber de todos los colombianos y colombianas. (Proyecto de Ley 180 de 2004)

El Proyecto de Ley 208 de 2005 del Senado “por la cual se dictan disposiciones para la reincorporación de miembros de grupos armados organizados al margen de la ley que contribuyan de manera efectiva a la consecución de la paz nacional”, es un avance normativo que expresa la postura de los senadores Rafael Pardo Rueda, Andrés González Díaz, Luis Fernando Velasco, Gina Parody D’Echeona, Wilson Borja Díaz y representantes a la Cámara, Gustavo Petro Urrego, Venus Albeiro Silva Gómez; y la de los partidos políticos: Polo Democrático, Alternativa Democrática, Partido Liberal Colombiano y Nueva Fuerza Democrática. Se rememora el desarrollo de la Ley de Alternatividad penal del 23 de octubre de 2003 y sus posteriores audiencias del 4 de febrero de 2005, donde se consolidó un proceso que permitiera superar el fenómeno del paramilitarismo requerido por la Comisión de Paz de la Presidencia de la República, donde se perseguía la construcción de un marco jurídico de negociación que contuviera medidas de Justicia Transicional que reconozcan la participación social.

Este derecho tiene, como contrapartida, un “deber de la memoria” a cargo del Estado, pues, como lo afirma Joinet, “el conocimiento, para un pueblo, de la historia de su opresión pertenece a su

patrimonio y como tal debe ser preservado”. (...) Este derecho supone que las víctimas puedan acceder a un recurso eficaz para garantizar la reparación integral de los perjuicios sufridos, a través de tres tipos de medidas: (1) la restitución de las cosas a su estado anterior; (2) la indemnización de los perjuicios materiales y morales, y (3) la adecuada readaptación de las víctimas, mediante atención psicológica y psiquiátrica. En el plano colectivo, por su parte, se deben adoptar medidas de reparación dirigidas a restaurar, indemnizar o readaptar los derechos de las colectividades o comunidades directamente afectadas. Adicionalmente, la reparación individual o colectiva puede ser simbólica. Esta incluye el reconocimiento público y solemne que los culpables hacen de su responsabilidad, así como ceremonias conmemorativas, denominaciones de vías públicas, monumentos, y otras alternativas que permiten asumir el deber de la memoria. (Copia del Proyecto de Ley 208 de 2005)

La administración de justicia como deber del Estado se justifica en la necesidad de desarrollar investigaciones claras, precisas y oportunas con los fenómenos de macrocriminalidad vivenciados en la población colombiana, por lo que la construcción legal de un marco de Justicia Transicional exige el desarrollo de una justicia alternativa que permita el ejercicio del perdón como mecanismo que posibilite la realización de una investigación judicial integral de los hechos de violencia, cuyo requisito es la generación de una libertad condicional a los agresores. A este marco se le incluye la función de cooperación de la confesión seria y responsable de los delitos por parte de los victimarios que tuvieron una participación o coparticipación en la estructura criminal, según lo expresan los proponentes de la ley.

Esta reconstrucción de verdad atendería a la fundamentación histórico-política que han tenido las comisiones de la Verdad, donde la consolidación de las garantías para su ejecución, constituye uno de sus elementos característicos, a fin de evitar la generación de riesgos y/o amenazas a los derechos de las víctimas, victimarios y miembros de la comisión, que implican una obstaculización de su finalidad primordial: la obtención efectiva de la verdad. El perdón se sitúa dentro de una narrativa que lo comprende en la relación, sociedad-victimario, cuya

justificación aparece en la consolidación de la paz en la sociedad, sin que por ello quiera significar el sacrificio de los derechos de las víctimas:

Un asunto es el perdón por los crímenes políticos cometidos, y otro bien distinto el sacrificio injusto e innecesario de los derechos de las víctimas a la verdad y la reparación. En este sentido, no sobra recordar que la Corte Constitucional, en reiterada jurisprudencia, ha sostenido que las víctimas de violaciones a los derechos humanos tienen derecho constitucional fundamental a la verdad, la justicia y la reparación. (...) En efecto, como se ha reiterado en la jurisprudencia nacional e internacional, la impunidad no sólo puede producirse porque exista una ley que perdone lo imperdonable, sino también porque el Estado deje de adelantar las mínimas labores de investigación necesarias para identificar a los responsables de estos crímenes. (...) En este proceso de restablecimiento de equilibrios, es necesario reconocer la dignidad de las víctimas, pedirles perdón por lo que se hizo o lo que se dejó de hacer para protegerlas, restituirles sus bienes, apoyarlas a través de programas psicosociales y, lo que es quizás más importante, devolverles la confianza en el Estado. (Copia del Proyecto de Ley 208 de 2005)

Durante el año 2005, se consolidó el proyecto legislativo número 209 de 2005, denominado: “Por la cual se establecen las condiciones y procedimientos para la devolución y restitución de bienes entregados por parte de grupos desmovilizados en los procesos de paz”, propuesto por el senador de la república Carlos Moreno de Caro, quien propuso la necesidad de generar una política de restitución de tierras vinculado al proceso de Justicia Transicional que se intentaba desarrollar al interior de la ley, ya que la construcción de un escenario de desmovilización comprende la ubicación de los bienes que han sufrido modificaciones en alguno de los atributos legales de la propiedad y que a su vez tienen un lugar relevante en la reparación integral de las víctimas.

Durante el mismo año se desarrolló un tercer proyecto (210 de 2005) “Por la paz y la reconciliación nacional (reparación y rehabilitación)”. Formulado por el senador Ricardo Español Suárez, quien a partir

de un recorrido histórico de los antecedentes del conflicto armado en Colombia durante los años 40 y 50, nos permite recordar los distintos escenarios de reconciliación nacional; es el caso específico de la Ley de Amnistía generada por el expresidente Lleras Camargo, a favor de las autodefensas campesinas organizadas en repúblicas independientes del Pato, Guayabero, Riochiquito y Marquetalia. Evoca el senador que a inicios de la década de los 80 el Estado colombiano desarrolló una política de represión cuyo efecto fue el fortalecimiento de frentes guerrilleros, lo que condujo a una posterior reforma legal que comprendía la creación de una ley de amnistía durante los procesos de concertación con organizaciones guerrilleras. Este proceso culminó con la masacre del Palacio de Justicia. Posteriormente, aparece la desmovilización del M-19 (Movimiento 19 de abril) que dio origen a la Constituyente de 1991, sin conseguir la desmovilización total de los grupos guerrilleros que existían en el país en ese momento. Argumenta el senador que uno de los detonantes que justificaron la dificultad del diálogo fue la renuncia por parte del Gobierno y la aplicación de la política de la “mano dura”, sin alcanzar acuerdo alguno que causara la vía de la paz para el país.

Un cuarto proyecto que tuvo lugar en el 2005, fue el número 211 de 2005 del Senado “Ley de Justicia y Paz efectiva a la consecución de la paz nacional por la cual se dictan disposiciones para la reincorporación de miembros de grupos armados organizados al margen de la ley, que contribuyan de manera efectiva a la consecución de la paz nacional”, fue expuesto por el ministro del interior y de justicia, el Dr. Sabas Pretelt de la Vega, quien afirmó una defensa de la Ley de Amnistía e Indulto; rememorando los procesos de paz con “el M-19, el Quintín Lame, el EPL, la Corriente de Renovación Socialista, como en las desmovilizaciones individuales que han tenido lugar hasta la fecha”.

Aparece la figura del perdón judicial en la relación, Estado-victimario; se delimita a aquellos que cometieron un hecho criminal desde una organización insurgente,alzada en armas. Para el ministro estos elementos constituyen hechos históricos que reflejan la necesidad de dar continuidad a la Ley 782 de 2002 en materia de indulto o amnistía, sobre la comisión de delitos políticos; en el caso de aquellos que efectuaron delitos de otra índole siendo partícipes de este tipo de organizaciones se le debería dar aplicación judicial acorde con la Ley de verdad,

justicia y reparación (la cual se hallaba en construcción), a fin de lograr la reconciliación nacional (Copia del Proyecto de Ley 211 de 2005):

La paz es el gran propósito nacional. La Constitución de 1991 la concibe como el objetivo central del Estado Social de Derecho. La política de seguridad democrática adelantada por el Gobierno Nacional no tiene propósito distinto que alcanzar la paz combinando con precisión el uso legítimo de la fuerza y la vía dialogada. Ahora bien: No puede ponerse en duda que a esta ley sólo podrán acogerse quienes hayan demostrado su voluntad de paz y sólo (sic) respecto de los hechos cometidos con ocasión de la pertenencia al grupo armado ilegal y con anterioridad a la promulgación de la presente normatividad. En cuanto hace referencia a la vigencia de esta ley, se ha considerado inoportuno el establecimiento de plazos y se propone en cambio que su tiempo de duración quede abierto, para enviar así un doble mensaje a los miembros de grupos armados ilegales: en primer término, que a partir de la fecha de su promulgación no pueden volver a delinquir, so pena de quedar por fuera de los efectos de esta; y en segundo lugar, que la oportunidad de desmovilizarse se mantiene abierta y de manera generosa para que tanto las FARC, el ELN y los grupos de Autodefensas se acojan a un proceso de reconciliación nacional que tanto desean los colombianos (...). (Copia del Proyecto de Ley 211 de 2005)

El último proyecto de ley de ese año fue el número 212 de 2005, denominado “Por medio de la cual se dictan disposiciones tendientes a la desmovilización de grupos armados y búsqueda de la reconciliación nacional”, presentado por los congresistas: Sandra Ceballos, Omar Flórez, Adriana Gutiérrez, William Vélez, Zulema Jattin, Carlos Ignacio Cuervo, Armando Benedetti y Eduardo Crissien, quienes expresaron de manera conjunta que la consolidación de la ley tiene como finalidad primordial la reconciliación nacional y la eliminación de escenarios que propicien la comisión de delitos futuros. Plantean una cordial invitación, aceptada, a los grupos armados ilegales, específicamente a las FARC, el ELN y las AUC, a iniciar un proceso de desmovilización cuyo límite sea la reincidencia delictiva y criminal.

Como producto de estos proyectos, ponencias y discusiones surge la Ley 975 de 2005 (julio 25) “Por la cual se dictan disposiciones para la reincorporación de miembros de grupos armados organizados al margen de la ley, que contribuyan de manera efectiva a la consecución de la paz nacional y se dictan otras disposiciones para acuerdos humanitarios”.

El debate principal de esta ley se produjo el 13 de mayo de 2005 en la ciudad de Bogotá D. C., allí la presidenta de la Cámara de Representantes, la Dra. Zulema Jattin Corrales expuso que los principios enunciados en el título y contenido de la ley no son elementos retóricos, sino que por el contrario han sido desarrollados por la comunidad internacional en contextos de postconflicto, para consolidar la estructura de la paz y la democracia; de ahí, la necesidad de su inclusión, al tener en cuenta a las víctimas y a la sociedad, por lo que sería erróneo que se argumentara la impunidad de los hechos de violencia perpetrados en el territorio colombiano. Atendiendo a esta configuración normativa expone las dos dimensiones del derecho a la reparación: una individual y otra colectiva, las cuales tienen como fundamento: “(1) La restitución de las cosas a su estado anterior. (2) La indemnización de los perjuicios materiales y morales y (3) La adecuada readaptación de las víctimas, mediante atención psicológica y psiquiátrica” (Ley 975 de 2005).

La senadora Ginna Parody desarrolló su intervención en relación con la reparación, la cual debe incluir garantías de no repetición y de satisfacción de los derechos de las víctimas, como prerrogativa en favor de los bienes jurídicos afectados. Incluye la reparación simbólica como un matiz que permite el fortalecimiento de la memoria colectiva e histórica de los derechos que han sido violados, por lo que dentro de ella se ubicaría: “la aceptación pública de los hechos, el perdón público y el restablecimiento de la dignidad de las víctimas” (Ley 975 de 2005).

El presidente del Colegio de Abogados de Bogotá, Dr. Carlos José Miranda Melo, hizo su intervención señalando que la aplicación universal de esta ley, en el marco de Justicia Transicional no busca favorecer a unos y lesionar a otros, sino que simplemente se busca incluir, dentro en un marco legal, un mecanismo que permita asegurar la reparación de las víctimas y el debido proceso, de lo contrario la cantidad de procesos conllevaría a una prescripción de los delitos, generando impunidad. Este es el sentido de lo que se pretende proteger.

Ahora bien, si de lo que se trata es de perdonar, conviene recordar [que] en este Estado Social de Derecho, que solamente la Constitución Política, es la norma que permite realmente dar un giro a la situación jurídica del implicado con las características de volver a quedar sin asuntos pendientes por resolver con la justicia. (...) Debemos también recordar que estos procesos deben estar enfocados a una reconciliación en busca de la paz con todos los sectores al margen de la ley para que estos se acojan si lo desean; es decir, que haya igualdad para todos. Consideramos un deber recordar que no se pueden invocar en ningún caso circunstancias de índole espacial o excepcional para castigar a unos y perdonar a otros, porque esto significaría una violación a los derechos y garantías de las personas que no sean llamadas a participar de este proceso. (Ley 975 de 2005)

De esta manera se promulga, publica y aplica la Ley 975 de 2005, Ley de Justicia, Paz y Reparación, la cual instaura la figura del perdón desde dos sentidos: por un lado, se configura en la “alternatividad penal” y, por el otro, en las medidas de reparación, de satisfacción y no repetición como derechos de las víctimas frente a sus victimarios. El primer tipo de perdón constituye una relación Estado-victimario y el segundo se presenta de dos maneras: en las medidas de reparación se establece la relación victimario-víctima, y en las medidas de satisfacción y no repetición, las relaciones victimario-víctima y victimario-sociedad.

El primer tipo de perdón, “Estado-victimario”, se configura desde el principio de “alternatividad penal”, el cual otorga un beneficio al victimario al suspender de manera cuantitativa la condena por el o los delitos cometidos por una pena privativa de la libertad no menor de 5 años y no superior a 8 años.

Este beneficio se concede a aquellos sujetos que determinó la ley como victimarios<sup>1</sup>, siempre y cuando se comprometan a contribuir con su propia resocialización, mediante procesos pedagógicos. Posteriormente

---

1 Beneficio de investigación, procesamiento, sanción y beneficios judiciales de las personas vinculadas a grupos armados organizados al margen de la ley, como autores o partícipes de hechos delictivos cometidos durante y con

al cumplimiento de la pena, el beneficiario se comprometerá a no reincidir en los delitos por los cuales fue condenado durante un periodo temporal que corresponda con la mitad de la pena alternativa cumplida.

Este tipo de perdón se caracteriza por ser un perdón impersonal que hace el Estado en nombre de la sociedad a fin de obtener un proceso rápido y eficaz en la construcción de la verdad, mediante la confesión real y específica de los delitos cometidos, lo que conduce al esclarecimiento de los hechos y a la configuración de la justicia, para lograr una reparación. Bajo este interés se fundamenta el proceso de Justicia Transicional, atendiendo a la necesidad de reconciliación y de paz.

A pesar de la finalidad perseguida, se debe tener en cuenta que esta relación de perdón, impersonal en el sujeto que lo otorga y personal en quien lo recibe, no tiene en cuenta la decisión de la sociedad colombiana de manera directa y específica sobre la materia en la construcción legal, simplemente se toma la decisión de la sociedad de manera indirecta, al momento de elegir a sus senadores, lo cual impide la participación social en la decisión de perdonar a los victimarios.

La construcción filosófica del perdón nos ubicaría en dos posibilidades al momento de examinar esta relación: una expresaría que por ningún motivo puede ubicarse el perdón en esta interacción al encontrarse dentro de la esfera judicial; la otra implicaría la existencia del perdón judicial siempre y cuando comprenda una relación ético-religiosa. La primera posibilidad la argumenta la propuesta filosófica de Derrida, al delimitar el perdón únicamente en una relación intersubjetiva directa, hecho que no ocurre en el escenario de la alternatividad penal, lo que deriva en su inexistencia. Una ampliación de este tema puede consultarse en el capítulo 1 de la presente publicación, así como en la publicación de Niño, Giraldo y Buitrago (2015), que es resultado parcial de los trabajos del proyecto de investigación Políticas del Perdón, desarrollado en la Universidad Santo Tomás.

La segunda posibilidad donde se acepta la existencia del perdón es expresada por Mélich, quien lo ubica en una relación ético-religiosa,

---

ocasión de la pertenencia a esos grupos, que hubieren decidido desmovilizarse y contribuir decisivamente a la reconciliación nacional.

sobre lo que no se puede decir pero que sí podemos sentir. En esta línea, trabaja Margalit en dos modelos del perdón, desde donde cabría la justificación del acto de perdonar en la alternatividad penal; están el modelo de eliminar por completo la falta y el del ocultamiento. El primero busca el perdón de Dios para eliminar la existencia histórica de la falta y el segundo busca el perdón con la propuesta final de que esto no se vuelva a nombrar, recordando la existencia en un hecho pasado que no existirá en el futuro, dejándolo en la intimidad divina.

Existe un carácter ético-religioso que aparece ausente en esta relación al no tenerse en cuenta la falta como regularmente lo exigiría el ordenamiento jurídico-penal a fin de eliminar el pasado y de iniciar un proceso de cambio y de conversión, la no reincidencia; lo que nos introduce en la siguiente cuestión ¿Cómo articular el perdón ético-religioso con el perdón político-jurídico? Pregunta que fue analizada en el artículo “El Perdón por Venir”, que constituye parte de la misma investigación “Políticas del Perdón en Colombia”.

De esta manera, es posible comprender que el Principio de Alternatividad Penal se configura en un tipo de perdón que proviene de una esfera ético-religiosa, donde se pide perdón a fin de no recibir el castigo o que este sea atenuado, compartiendo un margen jurídico-político por la incapacidad del Estado de realizar la totalidad de las investigaciones, lo cual justifica la Justicia Transicional. Esto corresponde con lo expresado por el presidente del Colegio de Abogados durante el debate de aprobación de la Ley 975 de 2005, al afirmar que es preferible aplicar este tipo de medidas político-judiciales, ya que dada la imposibilidad jurídica que tiene el Estado al enfrentarse a numerosas investigaciones, puede terminar en un contexto de prescripción de delitos, y con ello dejar de cumplir las funciones de administrar justicia, reconstrucción de la memoria individual y colectiva, y la reparación a las víctimas.

El segundo tipo de perdón tiene dos manifestaciones: por un lado, la que está enfocada al interior de los actos de reparación de los derechos de las víctimas en la relación victimario-víctima y, por el otro, en las medidas de satisfacción y no repetición donde se genera una relación victimario-sociedad.

En el primer caso, la relación interpersonal excluye al Estado que afirma recurrentemente al interior de la Ley 975 de 2005 que este

tipo de actos no constituyen aceptaciones de responsabilidad estatal, escondiendo la responsabilidad que tiene como autor de la normatividad en la rama legislativa, y más aún al incluir el perdón como forma de reparación. La petición de perdón en la reparación se encuentra regulada como una forma de reconocimiento público de los daños ocasionados a las víctimas, bien sea desde una simple manifestación pública de arrepentimiento, una solicitud de perdón dirigida a las víctimas y la promesa de no repetición. Esta petición desconoce el carácter espontáneo y personal del perdón, el cual no debe someterse a una regulación normativa de un acto ético, y más aún interferir en la esfera privada del victimario y la víctima, lo que puede generar efectos negativos, destruyendo el sentido del perdón en algunos casos y en otros, imponiéndolo donde no tiene cabida, en lo atroz como hecho imperdonable.

En el segundo caso, las medidas de satisfacción junto con los actos de no repetición se circunscriben en una relación entre victimario-víctima y victimario-sociedad, puesto que en el fondo guardan una promesa como sentido de la petición de perdón. Aunque en la normativa esto aparece como la aceptación de responsabilidades y la petición de disculpas, excluyendo la figura del perdón, nos introduce en la situación impersonal que generaría dicha actuación; sin embargo, al combinarse con la petición de perdón como medida de reparación tiene la implicación de difundir el perdón en una medida de disculpa pública.

Es el caso de la petición de perdón expresada por Mancuso (exlíder paramilitar) que recurre a esta medida, cobijándose con las garantías de la normativa, al expresar una petición de perdón en abstracto a los entes gubernamentales y a las víctimas, sin individualizar a cada una de ellas, con lo que se imposibilita el desarrollo del perdón entre las dos partes que asuma un carácter personal. Incluye en la finalidad del perdón la perspectiva jurídico-estatal del perdón en el acto de la reparación simbólica, y de las garantías de no repetición, al expresar que el fin se circunscribe en evitar el resentimiento, la venganza y en promover el sentido de la paz y la reconciliación, elementos de la filosofía de la Justicia Transicional, y no del acto de la petición del perdón particular.

Este ejemplo narrativo de manifestación de perdón permite evidenciar con claridad los riesgos y problemas que tiene el sentido del perdón al ser incluido en una regulación legislativa y en una aplicación judicial.

Se examina el beneficio que tiene Mancuso en la disminución de su pena, al ser perdonado por el Estado en su castigo. Aparece la solicitud de perdón como medida de reparación que desarrolla este victimario hacia sus víctimas. Finalmente, se evidencia cómo dicho carácter impersonal se difunde con las medidas de satisfacción y no repetición, al diluirse con las disculpas públicas que surgen en ocasión de este acto; así, se cumple la receta legislativa y judicial a fin de acceder a un beneficio en materia penal, eliminando por completo el sentido ético que tiene el perdón en las relaciones intersubjetivas.

Lo anterior demuestra que en el afán de dar cumplimiento a la administración de justicia de manera rápida, justificándolo desde “supuestos y aparentes” contextos de transición, donde el postconflicto está ausente en el escenario material y real del Estado colombiano, se termina por generar interferencias en escenarios éticos inexistentes, cuyos efectos sobre la población colombiana y en especial en las víctimas es la ausencia de una verdad y una memoria, en un contexto de reparación aparentemente construido, posibilitando la re-victimización en actos conmemorativos como el hecho de pedir perdón.

Ante los problemas que generó esta normativa, las víctimas demandaron la exequibilidad constitucional de la Ley en la Sentencia C-370/06, al exigir la inconstitucionalidad formal de la misma; ello porque estamos ante una ley estatutaria, es decir, aquella que tiene por objeto los derechos humanos, y antes de ser publicada y aplicada debió someterse a un análisis de constitucionalidad por parte de la Corte Constitucional, lo cual no se hizo, y en su contenido material se alegó la falta de un enfoque diferencial, la exclusión de la reparación de las víctimas como sujetos principales. Añaden los demandantes que la ley permite el acceso de los desmovilizados a beneficios sin la obligación de confesar plenamente los hechos delictivos, tal y como es el caso del deber de señalar la ubicación de las personas desaparecidas, al igual que tampoco aparece una sanción o una pérdida de los beneficios por la reincidencia de nuevos delitos, por lo cual se agrede el derecho de las víctimas a la reparación. No obstante, el tema del perdón careció de espacio en el análisis constitucional por parte de los peticionarios y de la Corte, desde el sustento de las repercusiones del marco reparador.

Ante estas denuncias, la Corte Constitucional desarrolló un juicio de proporcionalidad para determinar la constitucionalidad o inconstitucionalidad de la ley. Es menester aclarar que el juicio de proporcionalidad es una ponderación de dos bienes jurídicos, donde necesariamente se afecta uno de estos para proteger un valor jurídico, por lo que debe partirse de si el fin es constitucionalmente aceptable y, posteriormente, comparar el bien jurídico afectado con el bien jurídico protegido, estableciendo su exequibilidad constitucional.

Por ello, se examinó el derecho a la justicia y el derecho a la paz, marco en el que se afirma un carácter de complementariedad de lo cual no puede alegarse su discrepancia o choque, puesto que se requiere de la justicia para lograr la paz, elementos que no se excluyen al interior de la ley. En ocasiones, pareciera que si ambos bienes jurídicos fuesen afectados o puestos en tensión en procesos de Justicia Transicional, donde se busca pasar de un estado de conflicto a un estado de paz, en el marco de la democracia, allí es necesario generar un beneficio en la imposición de la pena a los sujetos que han causado violaciones a los derechos humanos o infracciones al DIH, a fin de lograr una superación del conflicto armado. Este es el objeto de la Ley 975 de 2005, por lo que no se ha excluido el deber de garantía de los derechos de las víctimas, mediante el establecimiento de un procedimiento penal especial que garantice el derecho a la verdad, a la justicia y a la reparación, conforme al marco de transición. Se incorpora una pena alternativa de 8 años cuyo resultado hasta la fecha son 17 sentencias judiciales que incluyen a 2.000 postulados.

Se obtiene un desarrollo normativo en la Ley 1424 de 2010, conocida como la “Ley de acuerdos de la Verdad”, la cual busca que mediante la versión libre se pueda generar un proceso de reconstrucción de la verdad individual, colectiva y judicial, cuyo aporte a la verdad le permita una ejecución condicional de la pena. La Ley 1448 de 2011 expresa una postura política sobre la restitución de las tierras a favor de las víctimas del conflicto armado; allí se regula el principio de solidaridad articulándolo con el deber de reparación y administración judicial en fomento a la restitución de tierras. En el 2012 surge la Ley 1592; se incluye el incidente de reparación judicial, elemento que en su práctica ha presentado graves problemas porque aparece como una reparación meramente administrativa, entrando

en discusión con una reparación judicial, sin realizar mención alguna sobre la legislación del perdón.

Los proyectos de ley que originaron la regulación de la norma 975 de 2005 que contempla la figura del perdón en tres escenarios: Estado-victimario, victimario-víctima y victimario-sociedad, generaron una sustentación conforme a la necesidad de crear un contexto jurídico-político en el país, desde la Justicia Transicional, donde las garantías judiciales permitieran dar lugar a la verdad y la memoria en el país, a fin de consolidar un escenario de paz, para lo cual se requeriría de la cooperación de los grupos armados al margen de la ley, con lo que se incluyó, dadas las experiencias anteriores, un perdón en materia penal, con la rebaja de penas, desde el Estado colombiano hacia los victimarios, cuyo único límite sería la reincidencia; lo anterior permitiría demostrar la voluntad de paz. Sin embargo, un análisis sobre las implicaciones de una regulación intersubjetiva del perdón, tomando ejemplo de contextos transicionales en otros Estados, resultó ausente, a pesar de haber sido el punto de referencia para la consolidación de un proyecto de ley judicial como es el caso de la Justicia Transicional.

La Ley 975 de 2005 reguló el perdón en tres escenarios, impidiendo la consolidación de una relación interpersonal éticamente responsable sin subordinaciones legales y la consolidación de un marco de veracidad sobre el sentido del perdón. Ya que una regulación de tipo legislativo genera el paso del campo ético de las relaciones interpersonales, a un campo jurídico de relaciones Estado-sociedad-victimario, impidiendo un espacio del perdón al consolidarlo como si se tratara de una receta judicial.

Junto a la aplicación del perdón en la perspectiva judicial, se genera un amplio espacio para una hermenéutica jurídica por parte de los jueces en la aplicación de las medidas, en la reparación de las víctimas y en la verificación del cumplimiento de las sentencias judiciales que al trasladar el perdón al ámbito judicial, terminan por convertirse en árbitros éticos que determinan.

La configuración alterna de un perdón entre victimario-víctima y victimario-sociedad genera la difusión del perdón al conducirlo hacia la disculpa, quedando destruido, puesto que al justificarse una no venganza, se produce un campo para un hecho narrativo disperso e impersonal, como fue el caso de Mancuso.

En conclusión, la construcción de un marco de justicia que comprenda el perdón crea su imposibilidad real, por lo que al hablarse del perdón en la consolidación normativa debió comprenderse como un efecto de los procesos de justicia transicional por fuera de un marco legal; debió insertarse en un marco exclusivamente político, cuyos efectos éticos, sociales y religiosos se derivaran de una relación interpersonal victimario-víctima, y no como se desarrolló al interior de la ley, donde el Estado es el sujeto activo que representa, regula, normativiza, ordena y verifica la aplicación del perdón en la sociedad colombiana.

El Estado colombiano como dios de la justicia toma en una mano la balanza para mantener el equilibrio social y en la otra, sostiene su espada. Con los ojos vendados, los oídos recubiertos y la voz en alto, no es capaz de percatarse del silencio del perdón... Como si se tratara de un hecho mágico que sonara, que produjera ruido en un espacio en el que solo queda el silencio, olvidando la realidad de la sociedad que se desangra y del sentimiento íntimo y único del victimario que se arrepiente, asumiendo su carga cuando pide perdón.

## Referencias

- Teitel, R. (2003). Genealogía de la justicia transicional. *Harvard Human Rights Journal*, 16, 64-94.
- Uprimny, R., & Saffon, M. P. (2008). Usos y abusos de la justicia transicional en Colombia. En M. Bergsmo & P. Kalminivitz (Eds.), *Law in peace negotiations* (pp. 354-400). Oslo: International Peace Research Institute.

## Documentos legales

- Ley 975 de 2005. Por la cual se dictan disposiciones para la reincorporación de miembros de grupos armados organizados al margen de la ley, que contribuyan de manera efectiva a la consecución de la paz nacional y se dictan otras disposiciones para acuerdos humanitarios. Julio 25 de 2005. DO. N.º 45980.
- Ley 1424 de 2010. Por la cual se dictan disposiciones de Justicia Transicional que garanticen verdad, justicia y reparación a las víctimas de desmovilizados

de grupos organizados al margen de la ley, se conceden beneficios jurídicos y se dictan otras disposiciones. Diciembre 29 de 2010. DO. N.º 47937.

Ley 1448 de 2011. Por la cual se dictan medidas de atención, asistencia y reparación integral a las víctimas del conflicto armado interno y se dictan otras disposiciones. Junio 10 de 2011. DO. N.º 48096.

Ley 1592 de 2012. Por medio de la cual se introducen modificaciones a la Ley 975 de 2005 “por la cual se dictan disposiciones para la reincorporación de miembros de grupos armados organizados al margen de la ley, que contribuyan de manera efectiva a la consecución de la paz nacional y se dictan otras disposiciones para acuerdos humanitarios” y se dictan otras disposiciones. Diciembre 3 de 2012. DO. N.º 48633.

Corte Constitucional de Colombia. Sentencia C-579 de 2013. Referencia: Expediente D – 9499. (M. S. Jorge Ignacio Pretelt Chaljub; Agosto 28 de 2013). Acto Legislativo 1 de 2012, “Por medio del cual se establecen instrumentos jurídicos de justicia transicional en el marco del artículo 22 de la Constitución Política y se dictan otras disposiciones”, sometido a revisión constitucional.

Proyecto de ley 180 de 2004. Senado. “Por la cual se dictan normas sobre Verdad, Justicia, Reparación, Prevención, Publicidad y Memoria para el sometimiento de los grupos paramilitares que adelanten diálogos con el gobierno”. Senadora Piedad Córdoba Ruiz.

Proyecto de ley 208 de 2005. Senado. “Por la cual se dictan disposiciones para la reincorporación de miembros de grupos armados organizados al margen de la ley, que contribuyan de manera efectiva a la consecución de la paz nacional”. Senadores Mario Uribe Escobar y Claudia Blum de Barberi.

Proyecto de ley 209 de 2005. Senado. “Por la cual se establecen las condiciones y procedimientos para la devolución y restitución de bienes entregados por parte de grupos desmovilizados en los procesos de paz”. Senador Carlos Moreno de Caro.

Proyecto de ley 210 de 2005. Senado. “Por la paz y la reconciliación nacional (reparación y rehabilitación)”. Senador Ricardo Español Suárez.

Proyecto de ley 211 de 2005. Senado. “Ley de Justicia y Paz efectiva a la consecución de la paz nacional por la cual se dictan disposiciones para la reincorporación de miembros de grupos armados organizados al margen de la ley, que contribuyan de manera efectiva a la consecución de la paz nacional”. Sabas Pretelt de la Vega, Ministro del Interior y de Justicia.

Proyecto de ley 212 de 2005. Senado. “Por medio de la cual se dictan disposiciones tendientes a la desmovilización de grupos armados y búsqueda de la reconciliación nacional”.



# Capítulo 3

## Análisis del perdón político.

### La disculpa política de Mancuso en el marco de la Ley de Justicia y Paz

CLAUDIA GIRALDO AGUDELO

En 2013, Salvatore Mancuso, exjefe paramilitar de las autodefensas de Colombia, pidió perdón a su “tierra, a sus congéneres y hermanos de sangre y terruño” (El perdón que busca Mancuso, 2013). Según la Consultoría para los derechos humanos y el desplazamiento (Codhes), también han pedido perdón 654 paramilitares en el marco de la Ley de Justicia y paz (Ley 975 de 2005) y se espera que lo hagan mil desmovilizados más, acontecimiento que desde una perspectiva ética analizamos en las páginas que siguen.

Como punto de partida nos detuvimos en la definición y vitalidad que han sido atribuidos al perdón, tanto en el ámbito privado como en el público. En segundo lugar, nos concentramos en el análisis de la petición de perdón de Mancuso y, por último, proponemos como conclusión la posibilidad de que una petición de perdón o disculpa política agencie diferentes formas de aceptación de la misma y también la posibilidad de la negación del perdón por parte de las víctimas.

## Definición y vitalidad del perdón

En la historia del siglo XX fue frecuente que algunos países recurrieran a la amnistía y al perdón de crímenes como mecanismo de transición de las dictaduras a la democracia. Argentina, Uruguay y Grecia lo hicieron y lo han venido documentando. Es menos común que los Estados exijan a los ofensores que pidan perdón a sus víctimas; al parecer los primeros en hacerlo fueron los sudafricanos.

En Colombia, tampoco ha sido común que los agresores pidan perdón a sus víctimas, ha sido de hecho inusual. No encontramos que nadie pidiera perdón por los abusos cometidos después de la Guerra de los mil días, de la fiebre del caucho, de la violencia bipartidista y su frente nacional y del periodo de ejecuciones extrajudiciales y desapariciones forzadas de las décadas del 70 y 80. Por eso, nos preguntamos si alguien creyó o ha creído necesario este acto como parte de los procesos de “transición del conflicto a la paz”, por qué hace diez años esta necesidad se volvió inminente y el Estado colombiano impuso a los desmovilizados postulados a los beneficios de la Ley 975 de 2005 pedir perdón a las víctimas<sup>1</sup>.

El Gobierno argumentó que es urgente lograr la reconciliación social y garantizar el derecho de las víctimas a la reparación simbólica. La ley de Justicia y Paz, en su artículo 24, establece que el Estado debe adoptar medidas articuladas de rehabilitación, restitución, indemnización, satisfacción y garantías de no repetición, con el fin de asegurar a las víctimas una reparación integral. Esta investigación pretende contribuir a las teorías filosóficas sobre el perdón, así como participar de los análisis sobre el proceso de desmovilización y aportar una perspectiva más en el arduo camino de la comprensión de nuestra difícil y triste historia nacional de violencia.

Más allá de los argumentos jurídicos y de las excepciones de la justicia transicional, es un imperativo moral que las sociedades,

---

1 La Ley 975 de 2005 (Ley de Justicia y Paz) exige entre las medidas de reparación, y con fines a la reconciliación, la petición de perdón. Medidas que fueron ampliadas con la Ley 1448 de 2011 (Ley de Víctimas) y ratificadas con la Ley 1592 de 2012 (reforma a la Ley de Justicia y Paz).

después de vivir episodios de profunda violencia, retomen y afiancen el conjunto de principios morales que dan sentido a su existencia individual y colectiva. Esto es, por un lado, que recuperen la confianza en las instituciones que se han creado para la protección de tales principios y en los criterios que se utilizan para guiar las decisiones, acciones y la valoración de sus propias vidas y la de los demás. Por otro, que cuenten con las garantías y las herramientas necesarias para llevar a cabo los procesos de memoria tendientes a la construcción del futuro deseable para la comunidad, la nación y la humanidad.

El daño, sea físico, psicológico o de otro tipo, mina la confianza entre las personas puesto que existe el “acuerdo” de que determinadas acciones son indeseables y constituyen un mal para las personas. Confiamos en que bajo estos principios evitaremos dañar a otros, resguardaremos colectivamente a quienes puedan ser víctimas de injurias y mantendremos y fortaleceremos instituciones cuya finalidad sea proteger de daños graves a toda la comunidad. Los crímenes atroces quiebran estos “acuerdos”, la confianza en las instituciones así como la credibilidad en la comunidad de pertenencia y en la humanidad misma.

El perdón adquiere valor moral en tanto que obra como reconstituyente de dicha confianza y reconfirma aquello que creemos bueno y lo que consideramos malo. De hecho, reitera que como colectivos deseamos el bien para todas las personas. Como señala Comte-Sponville “La misericordia no anula esta voluntad malvada ni renuncia a combatirla, sino que se niega a compartirla, a añadir odio a su odio, egoísmo a su egoísmo, cólera a su violencia (...) se trata de alcanzar al menos esta victoria sobre el mal, sobre el odio, de mantenerse lo más cerca posible del bien” (Comte-Sponville, 2005, p. 133). No obstante, en un proceso de transición política y social, el perdón no es solo una virtud en el sentido expuesto, sino un medio para alcanzar objetivos morales tales como la paz, el respeto por la dignidad humana y la reconciliación.

Una petición de perdón es un evento particular, porque se presenta después de que hemos actuado de una forma que dañó o hizo mal a alguien. Es una forma de enfrentar la agresión y el daño una vez hechos. Resulta paradójico que el perdón siendo bueno, deseable y conveniente, solo surja como consecuencia de un daño o mal moral, justo después de que hemos constatado y presenciado la imperfección y la necedad humana.

Aunque sabemos que las acciones se explican por circunstancias y determinantes, según algunas posturas éticas como el compatibilismo, el vitalismo o el existencialismo, se parte de la premisa de que los seres humanos somos libres para responder a lo que nos pasa y así mismo somos responsables moralmente de responder por nuestros actos. Esta es una de las premisas básicas de una vida en común. Por eso, y siguiendo a Comte-Sponville, el perdón no es el reconocimiento de un error, “pues toda equivocación es involuntaria: debe ser corregido antes que castigado, disculpado antes que perdonado” (2005, p. 131). Tampoco es reconocimiento de la esclavitud humana ante las circunstancias, pues justificaría la acción y la presentaría como inevitable; por lo tanto, debería ser aceptado y no perdonado. El perdón es necesario frente al mal, el cual “está en la voluntad, no en la ignorancia. En el corazón, no en la inteligencia. En el odio, no en la estupidez. El mal no es un error, que no es nada: el mal es egoísmo, maldad, crueldad... Por eso requiere el perdón, con el que el error no tiene nada que ver” (p. 131).

Aceptar el principio de responsabilidad es asumir las consecuencias de nuestras acciones y reconocer que, pese a las posibles justificaciones o motivos que las guiaron, son injustificadas porque ocasionaron un daño grave a otras personas. Recurrir al perdón como petición u otorgamiento, tiene el mayor sentido en el terreno de lo imperdonable justamente por la libertad y la voluntad de los que optan por la crueldad.

Las Leyes 975, 1448 y 1592 ya mencionadas, entienden la importancia de la aceptación pública de la responsabilidad y de los hechos, la petición de perdón o disculpas, la declaración de arrepentimiento y el compromiso de la no repetición, entre otras, como medidas de reparación simbólica y como vías para mitigar el dolor de las víctimas. No podemos negar que esto es una necesidad vital para el país, pero tenemos dudas si en los términos en que se han hecho las peticiones de perdón contribuyen a lograr los fines contemplados en las leyes y en las teorías sobre el perdón como vía para restablecer la confianza y la reconciliación social. En consecuencia, el objetivo de las siguientes páginas es analizar una de las peticiones de perdón del exlíder paramilitar Salvatore Mancuso.

## La petición de perdón de Mancuso

Mancuso<sup>2</sup> ha pedido perdón en diferentes ocasiones y por diferentes medios. La última vez, según pudimos constatar, en la grabación que se transmitió el 1 de noviembre de 2013, ocho años después de la proclamación de la Ley de Justicia y Paz. El video, que puede verse en internet, tiene una duración de 11 minutos y 10 segundos, y empieza con estas palabras:

Desde la soledad de mis días, con el llanto que cruza por mi alma después de haber causado tanto y tan injustificado dolor, a miles de seres humanos, a mi tierra, a mis congéneres y hermanos de sangre y terruño, me hubiese gustado estar presente físicamente presente entre ustedes, entre todas las víctimas, para poder mirarlos a los ojos y poder expresarles nuestro arrepentimiento, vergüenza, ánimo de enmienda y pedirles perdón desde lo más profundo de nuestro corazón. (Mancuso pide perdón a las víctimas, 2013)

Uno de los primeros asuntos que saltan a la vista es que el perdón es un asunto mínimo de dos partes: el ofensor y el ofendido. ¿Es posible analizar los posibles efectos de estas peticiones de perdón sin tener en cuenta la contraparte, es decir, las víctimas? La apuesta de esta investigación es que sí. Primero, porque nos interesa centrarnos en la petición del perdón en el marco político que no requiere necesariamente de una respuesta por parte de las víctimas. En segundo lugar, porque el otorgamiento del perdón, así como de los beneficios de la ley, dependen del cumplimiento de otras medidas que integran el de la reparación integral y de la justicia, así sea transicional. La petición de perdón es solo una parte de la ecuación, por lo tanto es inevitable que de un modo u otro tengamos que hacer alusión a las víctimas.

Por último, porque la petición de Mancuso pertenece al ámbito público, lo que la hace en sentido estricto una disculpa política. Diferentes pensadores y pensadoras coinciden en señalar la diferencia entre el perdón interpersonal y la disculpa política (Véanse: Etxeberria,

---

2 Las citas de Mancuso irán en cursiva para diferenciarlas de las citas teóricas, y las marcas de subrayado, cuando las hay, no son del texto.

2005; Griswold, 2007; Lefranc, 2005). El interés es que ninguna de las dos posibilidades pierdan su fuerza por intentar ajustarlas a ámbitos que no les corresponde, pero sin negar los vínculos que las unen. Griswold afirma que aunque el perdón interpersonal hace parte de la esfera privada y la disculpa política de la esfera pública, no implican una relación antagónica o de un polo deficiente, sino que hacen parte de la misma familia de conceptos, y por lo tanto comparten características en su comprensión y aplicación.

Para el análisis de la petición de perdón de Mancuso, tuvimos en cuenta, por una parte, la relación entre el perdón y el resentimiento que aunque pertenece al ámbito del perdón interpersonal es útil para el análisis que nos convoca; por otra, las particularidades de la disculpa política para poder establecer sus alcances y contar con parámetros adicionales que guíen el examen de la declaración de Mancuso.

El análisis sigue un modelo inspirado en el texto de Griswold. En la primera parte, nos preguntamos de qué forma la petición de perdón de Mancuso cumple con las características de la disculpa política. En la segunda parte analizamos la presencia de las condiciones de la disculpa política planteadas por este autor como obligatorias en un proceso de perdón.

## **Perdón interpersonal y disculpa política**

Griswold (2007) propone cuatro diferencias entre el perdón interpersonal y la disculpa política con el fin de no esperar, de uno u otro, fines que no pueden alcanzar debido a su naturaleza. Se trata de darle a cada uno un sentido y un lugar posible y probable en medio del sufrimiento humano.

La primera diferencia entre el perdón interpersonal y la disculpa política está relacionada con la anticipación de las consecuencias morales y legales; en palabras de Griswold “la escena del perdón o disculpa política será mediada por esfuerzos de anticipar las consecuencias para los actores individuales y entidades políticas relevantes a nivel local y quizás también internacional” (2007, p. 139). En una disculpa política se mezcla el intercambio moral con responsabilidades legales y financieras como la restitución; consecuencias que no son características del perdón interpersonal.

El ingreso de Mancuso como postulado al proceso de Justicia y Paz es señal inequívoca de anticipación de las consecuencias, por esta razón es que se acoge a los beneficios de la Ley. Sin embargo, una petición de perdón es una vía para pedir a las personas que renuncien al resentimiento y al deseo de venganza. Sin detenernos a pensar si estas son o no las ‘motivaciones reales’ del exparamilitar, lo cierto es que en la petición lo señala abiertamente:

(...) por la certeza cristiana que me da la fe de saber que solo el perdón, solo la misericordia, solo la reconciliación podrá abrir de par en par las alas de nuestro corazón que necesita sentirse libre de todo resentimiento, de todo sufrimiento, de toda angustia y opresión.

Pedir perdón también es un intento por presentarse como alguien que puede retornar a la comunidad. En la petición de Mancuso podemos ver que se expresa esta anticipación, dice:

Son ustedes quienes tienen todo el derecho y todas las razones, y todo el tiempo que tienen para meditar en sus corazones qué respuesta darle a nuestra sincera y convencida petición de perdón y (darnos) una nueva oportunidad en la vida que nos permita volver de manera digna al seno de nuestros hogares, de donde en mala hora nos arrancó la guerra.

Estas palabras pretenden alcanzar una suerte de segunda oportunidad y un intento para que las personas y la comunidad moral ‘crean’ de nuevo en él. Pero también buscan preparar el terreno de su regreso después de pagar la condena y no ser blanco de venganzas. A la ley por su parte, es decir al Estado, le interesa matizar las acusaciones de permitir y promover la impunidad y la injusticia.

Anticipa una vez más un escenario de convivencia futura: “Donde las distancias que hoy nos separan se disipen en el encuentro fraterno y solidario, donde las palabras que no sepamos decir sean vínculos de unión que nos acerquen y no barreras que nos separen”. En este fragmento, se aprecia una alusión a la reconciliación, pero no se trata de su deseo real de encuentros futuros cara a cara entre él y sus víctimas, sino,

como veremos más adelante, es la estrategia de recurrir a intereses y sentimientos que puedan y deban ser compartidos. Este ideal de reconciliación mediará en las opiniones, juicios, acciones y decisiones de las víctimas y de aquellas otras personas, que aunque no se consideren víctimas directas, se sienten agredidas por las acciones de los grupos paramilitares.

Del mismo modo, se puede leer como anticipación la referencia que hace al trabajo conjunto por la paz: “con la misericordia de Dios e iluminados por su inmenso amor, podamos ustedes y yo trabajar juntos de corazón a corazón, sin más límites ni interferencias que nuestra íntima e imperiosa necesidad de la paz de nuestros corazones, la paz de nuestras familias, la paz de Colombia”. De esta manera Mancuso alude a la reparación y al camino que queda por delante, y su responsabilidad en ello.

Profundizando en la frase, habría que agregar que Mancuso insinúa que las víctimas comparten con él los deseos de alcanzar eso que él llama “la paz de nuestros corazones”, sin embargo, esta paz depende de la eliminación del miedo y del odio; “la paz de nuestras familias” que depende de la desaparición de la incertidumbre y el dolor por los daños y las pérdidas. Por eso podemos interpretarlo como una motivación viciada de transformar la opinión que de él tienen las víctimas. Como no podemos conocer sus motivaciones, y más allá de creerle o no sus buenos deseos, lo importante es comprender que en esta declaración, de manera consciente o inconsciente, Mancuso está declarando que con sus actos, decisiones comportamiento y creencias ha promovido en cada rincón del país, en las personas, en las familias y en los pueblos el miedo, el odio, la incertidumbre y el sufrimiento.

La cura a tanta destrucción no se alcanza con una petición de perdón, no obstante es necesaria como la parte del proceso de devolución del poder a las víctimas, el poder de decidir si se perdona o no, y el poder que proviene de reconocerlas a través de asumir la responsabilidad por el sufrimiento que viven. Como dijimos, en la disculpa política el ofensor intenta anticipar las consecuencias que sus actos y reconocimiento de los mismos puedan acarrear, eso no quiere decir que pueda controlar ni prever todas las consecuencias.

Una segunda diferencia es que en la disculpa política existe y se acepta la representación de las partes. Los agentes involucrados en la disculpa política generalmente son abstractos o numerosos, por

lo tanto, es necesario que existan representantes quienes son los que llevan a cabo el proceso del perdón. Son estos los que expresan los intereses de cada parte y negocian las consecuencias del perdón; de este modo, su enunciación y aceptación tendrán sobre todo un sentido simbólico (Griswold, 2007, p. 140).

Aunque Mancuso hace la petición de disculpa en primera persona, tal y como se apreció en el primer fragmento citado “Desde la soledad de mis días, con el llanto que cruza por mi alma después de haber causado tanto y tan injustificado dolor, a miles de seres humanos...”, en varios apartados también utiliza la primera persona del plural y su posesivo: nosotros, nuestro: “Gracias por la generosidad de *habernos* dado la oportunidad de aminorar un poco el dolor y el sufrimiento causado y con ello de paso mitigar el *nuestro* que ha sido *nuestra* más dura condena”.

Esto indica que se presenta como representante de un grupo de personas, pese a lo cual no menciona en ninguna parte a una organización, grupo paramilitar o la palabra autodefensas.

En la petición de perdón él está jugando un doble papel, uno como individuo y otro como representante del grupo victimario, representación necesaria que se justifica en tanto él fue la cabeza de este grupo:

A todos ustedes, a toda la comunidad y sociedad cordobesa en general (...), desde el fondo de mi alma les pido nuevamente el mismo perdón que a diario le pido a dios quizás sin merecerlo, y apelando a su infinita misericordia se los pido no solo para mí, también para quienes fueron subalternos míos, porque además todas las acciones que ellos cometieron son mi responsabilidad.

Como nuestro interés es el análisis de la petición, no incluimos a quienes fueron convocados a la Universidad de Córdoba para oír la solicitud de perdón y si iban en representación de colectivos o individuos. Por el contrario, indagamos por las contrapartes que se pueden deducir del discurso, es decir, a quienes según la declaración se dirigió Mancuso.

Él expresa su perdón hacia diferentes destinatarios: el país, las víctimas, la sociedad de Córdoba, la juventud de Córdoba, los estudiantes y los líderes sindicales de la Universidad de Córdoba. A partir de estas expresiones, en aras del análisis, identificamos cuatro

destinatarios: los y las colombianas, la sociedad de Córdoba, las víctimas en general y las víctimas de la Universidad de Córdoba.

En el texto hay cuatro usos explícitos de la palabra víctimas. En uno de los fragmentos no se refiere a las víctimas como receptores del mensaje, sino como una de las consecuencias directas del conflicto armado del cual fue partícipe.

En la primera parte de la petición se lee: “me hubiese gustado estar presente físicamente entre ustedes, entre todas las víctimas, para poder mirarlos a los ojos y poder expresarles nuestro arrepentimiento (...)”, y casi cerrando dice: “si las víctimas, si todos ustedes lo aceptan así, arrepentido, suplicante y despojado de toda arrogancia, les imploro mientras toco las puertas de sus corazones el perdón de ustedes”. Es importante señalar que se dirige directamente a las víctimas, identifica que son ellas las destinatarias, o por lo menos las personas más interesadas en escucharlo, y que son la principal contraparte de su petición de perdón.

Ante la particularidad de no dirigirse directamente a personas y grupos, nos surge la siguiente cuestión ¿podría haber identificación de las víctimas ante una petición de perdón tan general y despersonalizada? Aunque la disculpa política no contempla la necesidad del encuentro cara a cara, por eso es posible un representante tanto del ofensor como del ofendido, sí requiere que el mensaje sea claro y cumpla con el requisito de que el ofensor reconozca que ha sido el autor de hechos concretos. Este reconocimiento debe dirigirse a individuos o colectivos específicos con el fin de devolverles parte de su dignidad e identidad. Esta exigencia enfrenta a la despersonalización pues si no se hace así se manda el mensaje a la víctima de que fue “uno más”, que su dolor seguirá anónimo y que su existencia puede relativizarse así como se “relativizó” la de sus seres queridos.

Por otra parte, Mancuso se dirige explícitamente a las víctimas de la Universidad de Córdoba y les pide perdón: “Suplico públicamente a toda la comunidad universitaria y particularmente a la Universidad de Córdoba, a sus estudiantes, profesores, directivos, pensionados, familiares y amigos, su perdón por todas las actividades realizadas por nosotros y que les causaron daño”. Esta precisión se entiende en razón de que el acto de perdón tuvo lugar en la Universidad de Córdoba en el que estaba contemplado un momento especial para las víctimas de esta Universidad.

Es importante ver que al identificar y dirigirse a un colectivo determinado lo obliga a proponer una medida de reparación:

Y ruego al Gobierno Nacional y al honorable tribunal que me juzga que como medida de reparación para la universidad se puedan incrementar los cupos que requiere la Universidad de Córdoba, para cursar sus estudios superiores en la única institución de carácter público que tenemos en el departamento y la región, de 12.000 hasta 40.000, para que la reparación tenga un impacto institucional que favorezca la educación superior pública y en especial a la inmensa capa social de la juventud cordobesa de bajos recursos que hoy se debate en la frustración por no tener cupos para estudiar en la Universidad de Córdoba<sup>3</sup>.

La Ley contempla el uso de los bienes de los exparamilitares en la reparación de las víctimas, sin embargo, nos inquietan las razones por las cuales no pide directamente al Gobierno que a través de esta medida haga la reparación. Por el contrario, parece estar exigiéndole acciones concretas de reparación para el claustro, lo que produce un cambio en la percepción sobre el grado de responsabilidad del sufrimiento causado a los miembros de esta institución por parte de los grupos paramilitares en cabeza de Mancuso hacia el Estado que en efecto tiene el deber de prevenir tales violaciones.

Aunque parezca forzado y en apariencia no haya mucha diferencia entre las víctimas en general y las víctimas de la Universidad de

---

3 No hay información clara sobre las razones que llevaron a Mancuso a controlar la Universidad de Córdoba, la versión más aceptada es que él creía que la Universidad era un centro de operaciones ideológicas de la guerrilla, sin embargo, la toma de la Universidad también tuvo intereses económicos. Hoy día la institución se encuentra en un proceso de reparación colectiva. Según una noticia del diario El Espectador publicada el 6 de marzo de 2015, durante el periodo comprendido entre 1995 y 2004 fueron asesinados 15 estudiantes y profesores y un candidato a la rectoría, y se conocieron diversas amenazas a líderes sindicales. Este mismo diario anuncia que una de las casas que Mancuso tenía en Montería fue entregada a la Universidad.

Córdoba, cuando Mancuso nombra a *sus estudiantes, profesores, directivos, pensionados, familiares y amigos*, este nombrar no es en vano.

El filósofo y sociólogo alemán Axel Honneth en desarrollo de su teoría del reconocimiento estableció una relación entre desprecio e integridad humana:

En nuestro uso cotidiano del lenguaje está todavía asumido como un saber evidente que la integridad del hombre se debe de modo subconsciente a la aprobación o al reconocimiento de los otros sujetos. En la autodescripción de los que se ven tratados moralmente de un modo falso juegan hasta hoy un papel dominante categorías tales que, como las de «ofensa» o «humillación», se refieren a formas de desprecio, de reconocimiento negado. (Honneth, 1992, p. 79)

Honneth afirma que la experiencia de desprecio puede llevar al desmoronamiento de la identidad de una persona. Los procesos de individuación y autopercepción como sujetos con capacidades y cualidades dependen en gran medida de la aprobación y de las relaciones de intersubjetividad mediadas por el reconocimiento. Al respecto Rueda (2012), quien escribió un artículo sobre perdón y arrepentimiento, dice, siguiendo a Honneth, que cuando tiene lugar una tortura, o se daña gravemente a alguien, el victimario está despreciando a la víctima haciendo uso de la fuerza física y eso produce que haya un desconocimiento de la integridad de la persona. Ambos autores afirman que esto puede resarcirse a través del reconocimiento y del cese del desprecio.

A pesar de que se trata de una disculpa política y no de un perdón interpersonal, el pedirle perdón a personas o colectivos concretos, así sea a través de sus representantes y como mencionaremos más adelante con el arrepentimiento, el victimario está devolviéndole parte de la dignidad que le arrebató a sus víctimas, las está reconociendo como pares, como seres humanos a quienes respeta.

Un tercer grupo al que Mancuso se remite es la sociedad cordobesa. Es muy llamativo que sea tan reiterativo en disculparse y dirigirse a la población del departamento de Córdoba, pues a lo largo de la declaración es evidente que hay un sentimiento de “amor” regional: “A todos ustedes, a toda la comunidad y sociedad cordobesa en general, a esa

tierra que me vio nacer y crecer, llena de bellos y hermosos valles y ríos, a todas las víctimas, a toda Colombia, desde el fondo de mi alma les pido nuevamente el mismo perdón”.

En algunas entrevistas Mancuso ha reiterado su convencimiento de estar trabajando y protegiendo los intereses de su región y que fue eso lo que lo motivó a pertenecer y luego liderar las autodefensas. En este sentido se siente parte de tal comunidad y pide perdón a sus congéneres y hermanos de sangre y terruño, y es allí donde probablemente imagina regresar: “Suplico públicamente a toda la comunidad universitaria (...) su perdón por todas las actividades realizadas por nosotros y que les causaron daño, afectando la institucionalidad de *nuestra amada* universidad” y más adelante dice: “Sin lugar a dudas le hicimos daño a una de las instituciones más representativas de nuestro departamento”.

Sin embargo, en los procesos de disculpa política este grupo no es contemplado y por lo tanto no va a ser invitado ni representado por alguien. Es necesario revisar si en los procesos de reintegración y reparación existen colectivos que aludan también a esta identidad regional, y revisar si es importante incluir tal criterio, más allá de que sea una categoría político-administrativa, en el llamado periodo de postconflicto y reconciliación nacional.

Por último, Mancuso dirige su petición a la población colombiana en general. Es comprensible que por la magnitud de los daños que causó, Mancuso eleve la solicitud de perdón a todo el país a “toda Colombia”, pero es una solicitud en todo caso simbólica pues no todas las personas se identifican a sí mismas como víctimas o como interlocutoras válidas de sus palabras. No obstante, de este modo se evidencia la diferencia señalada por Griswold (2007): la disculpa se dirige a la comunidad moral.

La inquietud radica en que cuando se remite a una comunidad moral de escala nacional los lazos de lealtad y los valores de solidaridad y afecto, irremediablemente deben estar acompañados y sobre todo sostenidos por procesos sólidos de verdad y de justicia. Aunque Mancuso se disculpe, no logra producir un sentimiento de identificación, es decir no logra minimizar la percepción de que distancias y diferencias profundas nos separan de él, de sus ideales y de sus comportamientos.

La tercera diferencia que establece Griswold (2007) se relaciona con la complejidad que supone un proceso de disculpa política, “evidente

en la inevitable multiplicidad y conflicto de perspectivas, intereses, y pasiones; en la multiplicidad de organizaciones o ‘cuerpos’ civiles y gubernamentales; y en su pasado. Toda disculpa envolverá conflicto entre las partes” (p. 139). Por lo tanto, se recalca que no hay solo un sentimiento que motive a todas las partes involucradas, como sí lo habría en el caso del perdón interpersonal, y que los sentimientos envueltos se relacionan con la dimensión corporativa, los intereses particulares y los intentos por proponer sentimientos que pueden compartirse.

Dijimos que Mancuso identifica cuatro grupos: las víctimas, las víctimas de la universidad, la sociedad de Córdoba y el país; un quinto grupo de interés que se deduce del discurso es el Gobierno y los tribunales de justicia. También hace alusión a la guerrilla. Creemos que es posible identificar en la narración de Salvatore Mancuso algunas pistas sobre los sentimientos y responsabilidades que él asigna a estos grupos.

A la guerrilla no la nombra directamente pero dice: “Hacer justicia, haciendo injusticia. Qué gran error. El mismo en el que cayeron nuestros *victimarios*, qué tragedia para tantas víctimas, qué tragedia para mí, para mi familia, para mis hijos y qué tragedia para nuestro país que ha sufrido en carne propia y padece aún los desvaríos del conflicto armado”. De sus palabras se puede deducir que los grupos guerrilleros al atentar contra las vidas, dignidad y bienes de muchas personas y familias, lo obligaron a él y a sus subalternos a conformar las autodefensas y *participar en el conflicto político social armado*.

La guerrilla y el Estado y sus gobiernos son los responsables de que ellos decidieran tomar las armas:

Veinte años atrás, cuando circunstancias dolorosas y traumáticas me engegucían, y en la medida en que el Estado y los gobiernos sucesores, y las organizaciones políticas no cumplieron con su tarea histórica de gobernar y defender la vida, honra y bienes de todos nosotros, fui impulsado por el Estado a tomar las armas y convertirme en mala hora en un actor del conflicto político social armado de nuestro país.

Al Gobierno y a los tribunales de Justicia y Paz los identifica como aquellos que tienen la responsabilidad de aplicar las medidas

de reparación, pero es importante señalar que al recomendarle qué medidas, a quiénes otórgaselas y el para qué de tales medidas, de alguna manera se pone a sí mismo como un interlocutor válido y con conocimiento de aquello que le conviene a las víctimas, a las regiones más afectadas por sus acciones y al país. De hecho con estas palabras intenta participar como “negociador” en los procesos de reparación.

El reconocimiento y sentimiento que asigna a las víctimas, las víctimas de la universidad, la sociedad cordobesa y a toda Colombia es el de haber sido generosos al aceptar escuchar la disculpa y en el caso específico de las víctimas por declarar las barbaries a las que fueron sometidos: “Por dejarnos escuchar sus dolores y sufrimientos, que padecieron durante nuestra equivocada participación en el conflicto armado, para que esta barbarie jamás se vuelva a repetir”.

En segundo lugar, espera que a pesar del profundo dolor, estos grupos tenga misericordia y consideren otorgarle el perdón:

Quiero que sepan que el perdón no borra la culpa, pero la transforma en semilla, en manantial de bendiciones futuras, si las víctimas, si todos ustedes lo aceptan así, arrepentido, suplicante y despojado de toda arrogancia, les imploro mientras toco las puertas de sus corazones el perdón de ustedes. No como un derecho mío o nuestro. Sino como una opción que solo a ustedes les compete decidir concederla o negarla.

Utiliza la frase “Un perdón sublime y valeroso de quienes lo conceden, los convierte en victoriosos (...)”. Son palabras persuasivas en las que reconoce que el dolor que causó supera cualquier intención, religiosa o moral, que las víctimas tengan de perdonarlo.

Todo esto constituye una narrativa, la narrativa de Mancuso, que también representa la narrativa de los grupos paramilitares. Ampliar el análisis del perdón implica necesariamente revisar y analizar las narrativas que cada grupo produce sobre los sentimientos y responsabilidades de los grupos de interés que identifica en sus propios discursos.

Griswold (2007) propone una última diferencia: en la disculpa política se suscitan sentimientos que pueden ser compartidos y que tienen

como objetivo motivar la participación de las partes involucradas en el proceso. Así las cosas, los objetivos de aliviar el resentimiento y dejar de lado la venganza propios del perdón en sentido interpersonal, no son reproducibles con exactitud en la escena política, ya que los sentimientos que se ven involucrados en este ámbito están relacionados con el fomento de ideas de orgullo nacional, amor patrio, entre otros, por parte de diferentes actores sociales, incluidos los medios de comunicación.

En su discurso Mancuso hace referencia varias veces a sentimientos compartidos de paz y de reconciliación:

(...) que podamos ustedes y yo trabajar juntos de corazón a corazón, sin más límites ni interferencias que nuestra íntima e imperiosa necesidad de la paz de nuestros corazones, la paz de nuestras familias, la paz de Colombia

(...)

Esperando que ese terrible periodo que hemos vivido termine e inicie uno nuevo donde la brújula que nos oriente sea la paz y la reconciliación, y el amor, el corazón que nos anime.

(...)

El amor, el perdón y la misericordia son el único camino para alcanzar la paz y la reconciliación

(...)

Donde las distancias que hoy nos separan se disipen en el encuentro fraterno y solidario, donde las palabras que no sepamos decir sean vínculos de unión que nos acerquen y no barreras que nos separen.

Sin embargo, el sentimiento al que alude Mancuso más reiteradamente es al amor. Lo hace cuatro veces directamente y doce veces cuando se refiere al corazón. Pide perdón desde su corazón, pide que lo perdonen desde los corazones, propone trabajar de corazón a corazón, y sanar los corazones. De igual forma, hace constantes alusiones a los sentimientos y a la fe cristiana como manera de acercarse a las víctimas y de lograr su identificación con ellas. Mancuso hace llamados a Dios en once oportunidades (una de ellas como bendiciones), las cuales están relacionadas con que Dios es testigo de su arrepentimiento y promesa de cambio, como figura a la que ama y a la

que le pide perdón a diario, como guía del camino por venir y como el que tiene el poder para ayudar a sanar y a perdonar.

¿El amor es un sentimiento común al que pueda aludirse? Si algo representa Mancuso es la falta de amor, la ausencia del bien. Que sea precisamente el responsable de crímenes atroces y se remita al amor como valor común, reta, o incluso podría indignar aún más. Podríamos experimentar que usa y banaliza aquello tanpreciado para muchos. Lo que es importante en el contexto de una disculpa política es centrarnos, no en la sinceridad de sus palabras, cosa que no podemos saber, sino en lo que socialmente podemos hacer.

Tampoco fijarnos en los sentimientos de otros o pedir a las víctimas que devuelvan amor frente a la ofensa y al dolor. Otorgarle una carga moral y cristiana a la decisión de perdonar podría ser visto como una imposición y una doble victimización, una imposición que es injusta con los sentimientos de la víctima, quien podría ver el perdón como una opción para no apartarse de la comunidad moral y de su comunidad religiosa, y por el temor de no alcanzar la redención, mas no porque de verdad lo crea probable y aceptable para sí misma.

En el contexto de la disculpa política lo que podemos hacer es usar las palabras de Mancuso como el punto de partida para que como sociedad recurramos a la moral. En primer lugar, el valor moral exige su propio reconocimiento. Debemos tener veneración hacia el bien, respetarlo y amarlo por encima de todo: “Sólo (sic) necesitamos la moral cuando nos falta el amor (...). Esto es lo que el deber expresa o revela: sólo (sic) nos obliga a hacer lo que el amor, si estuviera ahí, suscitaría, sin ningún tipo de obligación” (Comte-Sponville, 2005, p. 233).

En este sentido, la alusión al amor y a Dios constata la enorme dificultad que enfrentamos. Constata que estamos frente a un gran reto moral que involucra a todos: ofensores, víctimas, sociedad civil y Estado. Los sentimientos colectivos tienen la función de reforzar los sentimientos de pertenencia e identidad sobre los cuales se intenta la reconciliación social, la reconstrucción de la sociedad. Pero la alusión al bien se refiere a la afirmación de la comunidad moral como aquella que se caracteriza por un sistema de normas y exigencias recíprocas. Lo moralmente bueno es que haya simetría e igualdad. Eso es lo mismo que comprometerse con los derechos humanos.

Para cerrar esta parte del análisis de la petición de perdón de Mancuso y teniendo en cuenta los lineamientos de Griswold (2007), señalaremos que por las diferencias antes señaladas entre el perdón interpersonal y la disculpa política, esta última tiene unos alcances específicos. La disculpa política no es una petición de perdón que podamos analizar y de la que podamos esperar los alcances de un perdón interpersonal, especialmente frente a la renuncia al resentimiento. Los rituales de reconciliación que se realizan en el marco de un proceso de disculpa política tienen un objetivo simbólico que consiste en recibir de vuelta al ofensor dentro de la comunidad moral y asegurar la convivencia. Griswold es enfático en afirmar que la disculpa política no sustituye de ningún modo las condiciones del perdón, puesto que la reinsertión del ofensor en la comunidad moral no implica que el resentimiento de los ofendidos desaparezca.

Al tratarse de una disculpa política, lo que podemos esperar es un compromiso público a través del que se afirman y aceptan normas comunes de convivencia y se envía un mensaje claro sobre la posibilidad de cooperación. Para esto es necesario que se pida la disculpa (así sea en forma de perdón), ya que esta nos ubica más en el terreno de empezar un proceso de superación de los sentimientos negativos que lo expresan y perpetúan. El ofensor desea demostrar que aún existe una humanidad compartida, que él es más que el acto injurioso, que está arrepentido y que está dispuesto a asumir las consecuencias de sus actos y que para lograr el perdón esta petición irá acompañada de otras características como la verdad, el arrepentimiento, la disposición al cambio, entre otras. Adicionalmente, que está sujeto a las normas de ley.

Como bien lo afirma Griswold, y como vimos con Honneth (1992), ofrecer disculpas es una expresión de respeto y de honor hacia la parte ofendida, “La disculpa lleva al ofensor hacia un nivel de paridad moral con el ofendido, reconociendo la capacidad y el hecho del error moral por parte del ofensor, y que se debe al ofendido una expresión pública de dicho reconocimiento” (Griswold, 2007, p. 175). Por lo tanto, como acto público la disculpa política trae consigo la reafirmación del estatus de la parte ofendida y más específicamente el de ofrecer a la comunidad moral cimientos sobre los cuales reconstruir la seguridad y confianza en la comunidad y el Estado.

Mancuso ha sido acusado de 10 mil asesinatos, 60 masacres, 600 desapariciones forzadas y 19 mil familias desplazadas (El perdón que busca Mancuso, 2013). Son demasiadas víctimas, sin contar con el daño al resto de los y las colombianas. ¿Puede un país recuperarse de algo así?, ¿Podemos perdonar/disculpar estas atrocidades?, ¿En algún sentido puede una disculpa política conducirnos por un lado, hacia la reducción del resentimiento y por otro lado, contribuir a la reparación y el retorno de la seguridad y la confianza?

### **Las condiciones de la disculpa política en la petición de Mancuso**

Para Griswold (2007) y otros autores, la disculpa política tiene condiciones, es decir para que logre los objetivos antes citados y que sea aceptada, el ofensor debe cumplir cuatro características: el reconocimiento por parte del ofensor de sus acciones y de su culpabilidad en los hechos enunciados, repudiar dichos actos, expresar arrepentimiento hacia la parte agredida por haberle causado esos daños y convertirse en la clase de persona que no comete este tipo de acciones ni ese tipo de daño.

Podemos apreciar que estas condiciones hacen explícito que pedir el perdón u otorgarlo, bajo ninguna circunstancia justifica los actos o deja de condenarlos. El ofensor-criminal debe reconocer la atrocidad de sus acciones, repudiarlas, estar arrepentido de sus actos y comportamientos y comprometerse a cambiar. Es decir, el perdón no significa una relativización de que el daño es un daño atroz y que es rechazado moral y jurídicamente. Tampoco que se perdona a la persona que realizó tales atrocidades y vejámenes. En el contexto político significa que se cree, en razón de una humanidad común basada en principios morales y religiosos, en la posibilidad de cambio, en la necesidad de detener, de una vez por todas, tales comportamientos y de transitar el difícil camino de fe; de la fe en las instituciones, pero sobre todo de la fe en la humanidad.

Las condiciones que debe cumplir el ofensor son necesarias para que la disculpa política alcance el objetivo simbólico y moral de la recuperación de la confianza y contribuya a los procesos de reconciliación. Estas condiciones son las razones que los ofendidos tendrán para recuperar la confianza en los procesos políticos y sociales; la confianza en la existencia de una comunidad moral.

Para Griswold (2007), la primera condición que debe reunir el ofensor para pedir perdón es que tiene que reconocer que es el autor y el responsable de los actos que causaron daño. Si esta condición no se da, si el ofensor evita su responsabilidad en la acción, “no sólo (sic) agregaría un insulto a la injuria sino especialmente se quebranta la posibilidad de creer que el ofensor no volverá a repetir la injuria” (p. 49).

Mancuso no deja ver en forma precisa cuáles son los hechos de los cuales se responsabiliza, no hay unos hechos claros por los cuales manifiesta su arrepentimiento. Utiliza expresiones como “Gracias por la generosidad de habernos dado la oportunidad de aminorar un poco *el dolor y el sufrimiento causado (...)*” o “(...) todos los días al despertar constato que no fue eso, que fue un fatal capítulo en mi vida y de la vida de los seres a quienes causé daño, dolor y sufrimiento”.

Se hace responsable por las consecuencias morales de sus actos, pero no menciona los actos que las produjeron. Tal omisión podría entenderse como la posibilidad que tienen las víctimas de sentirse representadas en la petición, sin importar de qué hecho o acontecimiento se trate. También puede tratarse de una forma de evitar confesiones adicionales a las que ya ha hecho en las *sesiones de verdad* ante los jueces de Justicia y Paz. Sin embargo, al no responsabilizarse de actos concretos, es muy difícil establecer cuál es el tipo de injuria que Mancuso no volverá a repetir.

Respecto al daño que ocasionaron sus acciones, en algunos apartados utiliza adverbios que enfatizan en la magnitud de los mismos: “con el llanto que cruza por mi alma después de *haber causado tanto y tan injustificado dolor*, a miles de seres humanos”, casi al final dice “Le suplico a Dios ayude a sanar *tanto dolor y sufrimiento que les causamos*”. Aunque este uso no reemplaza la necesidad de precisar los perjuicios, de cierto modo dimensionan el daño producido y nos pone frente a alguien que cometió agresiones y violaciones de una magnitud más allá de lo “contemplado” y de lo perdonable.

En otra parte de su petición, Mancuso manifiesta “(le pido a Dios) también por ustedes después de haber sufrido en carne propia los vejámenes que cometimos”. En esta oración el término “vejamen” es una tímida alusión a las violaciones cometidas, en tanto que al usar esta palabra estaría reconociendo que el dolor es causado por haber maltratado, perjudicado y perseguido a diferentes personas y comunidades.

Existe una ocasión fundamental en la petición:

En un principio admitir públicamente la cantidad y magnitud de crímenes de guerra y delitos atroces, fue para mí como clavarme en el pecho mil puñales (...). Pero fue de esa manera (...) auscultando y meditando profundamente (...) por las razones de mis culpables comportamientos, como pude finalmente acceder al trabajoso perdón de mí mismo (...).

Las normas del derecho internacional contemplan el reconocimiento de valores esenciales de la condición humana que la comunidad internacional debe proteger y por tal razón han legislado para poder juzgar penalmente los actos contrarios a esos valores y garantizar la dignidad del ser humano, la paz y la seguridad internacionales. Por “su naturaleza abominable” y porque “la humanidad, en su conjunto, es la víctima”, tres conductas son tipificadas como crímenes atroces: los crímenes de lesa humanidad, el genocidio y los crímenes de guerra.

En este sentido, esa frase de Mancuso es el centro de su aceptación de la responsabilidad y de las consecuencias futuras, incluso sobrepasando la protección de la Ley de Justicia y Paz. Los crímenes contra la humanidad o crímenes de lesa humanidad son ataques contra la población civil que por su gravedad –consistente en su generalidad, masividad, crueldad o sistematicidad– atentan contra bienes jurídicos individuales –vida, integridad, libertad–, pero también contra dos bienes jurídicos colectivos –los derechos humanos y la paz y seguridad internacionales– cuya protección sobrepasa la competencia exclusiva del ámbito estatal para entrar en la esfera del derecho penal internacional (Conejos, 2012).

Sin embargo, la parte más concreta respecto a los delitos cometidos es aquella en la que Mancuso hace referencia a los actos en contra de la Universidad de Córdoba. Se responsabiliza allí de persecución, amenazas contra estudiantes y líderes sindicales, y de desplazamiento forzado. No obstante, de nuevo enfatiza en las consecuencias y no tanto en los actos o en los victimarios en sí mismos, los minimiza ayudándose del uso de la voz pasiva y de un ‘nosotros’ indeterminado que reemplaza un sujeto que nunca es enunciado a lo largo de la petición:

Suplico a la comunidad universitaria (...) su perdón por todas las actividades realizadas por nosotros y que les causaron daño (...). [Más adelante precisa:] “Perdón por esa juventud que vio truncada la generosa y escasa accesibilidad a los estudios superiores, cuando por nuestros actos debieron abandonar la universidad. Perdón por los estudiantes y líderes sindicales que tuvieron que callar cobijados por el terror y el miedo en una institución diseñada para la libre expresión, por los que se fueron de la universidad y por los que debieron abandonar a Córdoba, a la región y hasta el país.

Por otra parte, Mancuso justifica sus acciones y amplía la responsabilidad de los hechos hacia la guerrilla, el Estado y el conflicto armado del país, atenuando su propia responsabilidad frente al mal causado:

Veinte años atrás, cuando circunstancias dolorosas y traumáticas me engeguécian, y en la medida en que el Estado y los gobiernos sucesores, y las organizaciones políticas no cumplieron con su tarea histórica de gobernar y defender la vida, honra y bienes de todos nosotros, fui impulsado por el Estado a tomar las armas y convertirme en mala hora en un actor del conflicto político social armado de nuestro país. Lo hice orientado por principios humanos y políticos supuestamente bien intencionados y altruistas, pero permisivos y laxos con el uso de la violencia y la ilegalidad, que hoy juzgo totalmente equivocados y que en aquella época me sugería falazmente que el fin justificaba los medios. Hacer justicia, haciendo injusticia. Qué gran error. El mismo en el que cayeron nuestros victimarios, qué tragedia para tantas víctimas, qué tragedia para mí, para mi familia, para mis hijos y qué tragedia para nuestro país que ha sufrido en carne propia y padece aún los desvaríos del conflicto armado y el sacrificio de tantas vidas, sobre el maligno altar de la perversidad ideológica, de la intolerancia política y del crimen atroz, puestos al servicio de causas que puede que sean nobles, idealistas en sus orígenes, pero que la práctica de la guerra contamina y degrada, por la ciega y desmedida ambición de victoria y de poder.

Así las cosas, podemos decir que esta primera condición se cumple en la medida en que reconoce su responsabilidad en los daños que causó, pero al no mencionar hechos concretos, al intentar justificar su responsabilidad como un error, plantea su convencimiento de que intentaba protegerse y proteger a los suyos de los verdaderos victimarios. Una especie de reconocimiento de su responsabilidad en daños “colaterales”. Es un énfasis demasiado notorio en las consecuencias, pero no un reconocimiento de su responsabilidad en la lógica que motiva tales comportamientos, el mal que encarnan y su imposibilidad de ser justificados bajo circunstancia alguna.

Fijémonos que la responsabilidad que se asume en el ámbito de la disculpa política, no es la verdad que se espera en la esfera de la justicia (ambas instancias en el contexto de la ley son complementarias). La responsabilidad frente a los actos, frente a sus consecuencias y el reconocimiento de que no hay justificación posible de actos es imprescindible en el marco del perdón. Para que la disculpa política sea una vía que conduzca a la reparación moral y a una posible reconciliación, es necesaria la identificación de que unos actores específicos, claramente identificables, asumen la responsabilidad de daños concretos y reconocen que se ejercieron sobre personas o grupos de personas particulares. No son daños en general, son daños concretos que personas concretas ejercieron sobre otras, a la vista de otras. La verdad en el contexto del perdón no es solo un acto de memoria. La responsabilidad es el reconocimiento a las víctimas de que no deberían haber pasado por lo que pasaron, que eso no está bien, que no existe justificación para eso. La responsabilidad personal opera como indicador de las incapacidades cognitivas y emocionales para conseguir el bien.

Desde el punto de vista de la sociedad que elige un proceso de disculpa política, exigir que los victimarios se responsabilicen de los actos que causaron daño es el primer paso para creer que el ofensor no volverá a repetir estas acciones. Por eso, la sociedad en su totalidad debe oponerse a que estas declaraciones de verdad y las peticiones de perdón sean indeterminadas, incompletas y generales. A que bajo ninguna circunstancia sean justificadas las acciones que provocan daños graves. El asumir la responsabilidad y el exigirla es un paso fundamental en la reconstrucción de los principios y de los lazos morales.

La segunda condición expuesta por Griswold (2007, p. 49) es que el ofensor “debe repudiar sus actos (reconociendo su equivocación) y por lo tanto rechazar la idea de que sería el autor de estos actos de nuevo”. Para el autor, esta condición es un paso esencial para demostrar que se ha presentado una interiorización moral del mal causado y que hay un compromiso real de cambio.

Mancuso expresa directamente: “Y el juramento ante Dios, ante la justicia y ante la sociedad entera, que mis manos no volverán a empuñar un arma y que las abro con el infinito amor de dios para trabajar por resarcir y menguar el dolor causado y como garantía de no repetición”.

En otras ocasiones expresa que repudia sus actos y que rechaza la idea de volver a cometerlos:

(...) Pero todos los días al despertar constato que no fue eso, que fue un fatal capítulo en mi vida y de la vida de los seres a quienes causé daño, dolor y sufrimiento. Cuánto quisiera no haber vivido, ni mucho menos protagonizado este dolor.

Lo hice orientado por principios humanos y políticos supuestamente bien intencionados y altruistas, pero permisivos y laxos con el uso de la violencia y la ilegalidad, que hoy juzgo totalmente equivocados y que en aquella época me sugería falazmente que el fin justificaba los medios. Hacer justicia, haciendo injusticia. ¡Qué gran error!

No obstante, permanece el atenuante expuesto en la primera condición pues relativiza las expresiones de repudio al no señalar con precisión cuáles son los actos que rechaza. Por lo tanto, siguiendo a Griswold (2007), el hecho de que no se cumplan estas condiciones en su totalidad nos hace pensar que el ofensor efectivamente puede volver a ser el autor de este tipo de acciones, puesto que no se trata solo de las acciones, sino también de la lógica que las impulsa y que las sostiene, adicional a que si esta lógica permanece en la sociedad, pueda aparecer de nuevo una persona o grupo que cometa este mismo tipo de acciones. Sin embargo, en este sentido las frases: “Lo hice orientado por principios humanos y políticos supuestamente bien intencionados y altruistas, pero permisivos y laxos con el uso de la violencia y la ilegalidad el fin justificaba los medios. Hacer justicia, haciendo injusticia”, de alguna manera cierran la cuestión.

Como tercera condición, “el ofensor debe experimentar y expresar arrepentimiento por haber causado la injuria particular a esa persona en particular” (Griswold, 2007, p. 50). Como atributo fundamental de este arrepentimiento está su expresión hacia la persona lastimada, con lo cual el ofensor hace un reconocimiento del respeto que merece su víctima. Esta acción comunicativa implícita en el perdón evidencia su carácter retórico y fortalece el argumento de su sentido social.

En tres ocasiones Mancuso expresa su arrepentimiento:

(...) me hubiese gustado estar presente físicamente presente entre ustedes, entre todas las víctimas, para poder mirarlos a los ojos y poder expresarles nuestro arrepentimiento, vergüenza, ánimo de enmienda y pedirles perdón desde lo más profundo de nuestro corazón.

Solo Dios sabe cuánto arrepentimiento hay en mi corazón, cuanto desearía reversar el tiempo para sentir que este episodio oscuro, desalmado, doloroso, fue solo una pesadilla.

(...) si las víctimas, si todos ustedes lo aceptan así, arrepentido, suplicante y despojado de toda arrogancia, les imploro mientras toco las puertas de sus corazones el perdón de ustedes.

Aunque esta particularidad puede ser justificada en tanto que la petición de perdón de Mancuso se desenvuelve en un escenario político, no podemos obviar que la finalidad de esta condición es la expresión de respeto del ofensor hacia sus víctimas; finalidad que puede ser cuestionada en el discurso de Mancuso, entre otras cosas, por su despersonalización y por la falta de reconocimiento explícito de los hechos victimizantes. La expresión de respeto debe incluir el repudio de haberlos acusado y despreciado. Aunque él obra como representante y se dirige a las víctimas en general, una disculpa debe ser más concreta y el arrepentimiento debe ser más preciso. No solo por el dolor que causó, sino también por lo que significó para las personas el trato y lo que significaba para los paramilitares; de eso también debe arrepentirse.

La cuarta condición es que “el ofensor debe comprometerse a ser la clase de persona que no inflige este tipo de injurias, y este compromiso debe ser mostrado a través de actos y palabras” (Griswold, 2007,

p. 50). Como ya mencionamos Mancuso afirma que “mis manos no volverán a empuñar un arma...”.

Este compromiso de cambio es evidencia de que hay un verdadero repudio hacia los actos del pasado y hacia la persona que causó estas acciones; por lo tanto, para el autor esta condición refleja no solo el carácter retórico del perdón, sino que, junto con las demás condiciones, constituyen el requisito de contrición necesario en el proceso.

Mancuso no debe comprometerse solo a no empuñar un arma, debe comprometerse también a no ser el tipo de persona que cree que el fin justifica los medios, que los seres humanos pueden ser tratados como cosas, que su arrogancia, ambición, pasan por encima de los acuerdos sociales y que su dolor, intereses y ambiciones son superiores a los de cualquiera. Él representa unos ideales que siguieron miles de personas, creó una organización cuyos lineamientos justificaban el terror y la violencia. Sumó odio al odio y consolidó y abanderó criterios y lógicas que permearon toda la sociedad de las cuales será muy difícil deshacernos.

Desde esta perspectiva, el compromiso de enmienda no es tan evidente en el discurso de Mancuso. Las referencias que hace a cambios en su vida no las hace a nombre propio sino que incluye a las personas a quienes dirige el perdón: “(...) podamos ustedes y yo trabajar juntos de corazón a corazón, sin más límites ni interferencias que nuestra íntima e imperiosa necesidad de la paz de nuestros corazones, la paz de nuestras familias, la paz de Colombia”.

Del mismo modo, como ya anotamos líneas arriba, sus expresiones relacionadas con la reparación a las víctimas son negociadas con el Estado, sin dejar ver la voluntad de reparar a las víctimas por su propia cuenta. Así las cosas, afirmamos que la simple expresión de cambio no es suficiente para el perdón, sino que debe estar acompañada de acciones que la soporten. Griswold (2007) argumenta que para que la reparación tenga valor moral dentro de la disculpa política, debe tratarse de una reparación simbólica. La petición de perdón de Mancuso es solo una parte del engranaje y proceso de la reparación moral a la que hay que hacerle un seguimiento permanente por los años venideros.

Debemos anotar, sin embargo, que “Las reparaciones pueden ser hechas y coherentemente justificadas sin obligar a las partes a disculparse” (Griswold, 2007, p. 154). La reparación, sea económica, moral

entre otras, tiene un objetivo diferente al de la disculpa política, se trata de percibir una compensación o beneficio económico o de otro tipo en respuesta al daño causado, más que de afirmar la comunidad moral. El autor defiende que la reparación solo es posible dentro del campo de la justicia, no del perdón.

En conclusión, en la petición de Mancuso podemos apreciar la presencia de las cuatro condiciones. Sin embargo, vemos que su cumplimiento es acotado. Nos cabe entonces preguntarnos: ¿si cumple las condiciones, qué podríamos esperar? La respuesta a esto es teórica. Sería muy conveniente analizar lo que está pasando en este escenario de imperfección.

Teniendo en cuenta las implicaciones del perdón expuestas por Griswold (2007), la petición de Mancuso falla en su intento porque no hace explícitas las acciones cometidas, lo que problematiza el tipo de responsabilidad que asume. Es evidente la dificultad de aceptar la culpabilidad y ofrecer disculpas en la escena pública del perdón cuando es un individuo el que se reconoce como victimario de muchos. Por otro lado, falla también al intentar justificar los hechos y su comportamiento con fines de cuidado y protección.

En la disculpa, es fundamental que sea claro que no hay justificación posible a los daños causados. Estos “rituales” como los llama Griswold deben comunicar que se rechazan los actos y también la justificación de los mismos. Se deben rechazar todas las justificaciones, no solo las que dieron origen al paramilitarismo, sino todas aquellas que usaron para justificar su accionar.

## Aceptar o negar el perdón

Aunque no nos hemos referido a las víctimas u ofendidos directamente (como se ha apreciado, es imposible analizar la disculpa política de Mancuso, sin mencionar las contrapartes), proponemos la posibilidad de que una petición de perdón o disculpa política agencie por sí misma diferentes formas de aceptación de la misma, así como la posibilidad de la negación del perdón por parte de las víctimas.

Es fundamental que la sociedad civil deje de esperar que el perdón en el contexto político sea productivo en razón de que las víctimas perdonen. La reconciliación no proviene de allí. Por el contrario, estaríamos

haciendo un daño peor al definir el perdón como una acción en contra de su libertad. Dar el perdón es un asunto *a priori*. La Ley de Justicia y Paz ya lo ha hecho de antemano. El país lo ha hecho y en este sentido se cierra el círculo simbólico. Las víctimas pueden escuchar las peticiones cara a cara y no pronunciarse al respecto si no lo desean. Creemos firmemente que estas disculpas son el inicio de un proceso. Los procesos de reparación deben velar por el bienestar de las víctimas, sin presionarlas como representantes de quienes otorgan el perdón.

En la obra de teatro de Fabio Rubiano, *Labio de liebre*, impacta una de las frases que una de las víctimas le dice al victimario: “perdómenos usted que siempre creyó que estábamos con los malos”. La violencia en Colombia se ha justificado por la colaboración o posible pertenencia de ciertas personas a la izquierda, a ser guerrillero, a ser de la derecha, a ser paramilitar; se han repudiando las diferencias políticas. La ideología de la eliminación ve al antagonismo como problema y a los intereses particulares como fin que justifica cualquier medio: asesinatos, tortura y desaparición.

En el terreno de la disculpa política, es fundamental empezar a contribuir a desmontar esta lógica malsana. Necesitamos creer en los acuerdos políticos y morales, en que podemos sanar y en que la ideología de la eliminación no es una vía justificada. No hay perdón posible si los victimarios, sociedad civil y víctimas no desvertebramos estas ideas y justificaciones.

Las políticas del perdón generalmente son entendidas como aquellas estrategias que privilegian la figura del perdón como un elemento fundamental para que una comunidad política pueda superar círculos de violencia recrudescidos. En ese sentido, la figura del perdón aparece en contextos jurídico-políticos con dos objetivos: primero, ofrecer una medida de reparación simbólica a las víctimas; segundo, para restablecer las relaciones dañadas o afectas por violencia con vistas a la reconciliación. No obstante, convertirla en una medida pragmática para salir de la violencia, presenta varias dificultades, por mencionar algunas: 1. La tensión que implica para la política introducir una figura ética sustantiva como el perdón. 2. La tensión que existe entre perdón y justicia. 3. La tensión entre una esfera secular y una figura con altas resonancias religiosas como el perdón. 4. La tensión entre pensar las posibilidades

de perdón en un ambiente moral que ha sido destruido por el daño atroz. De allí que, la figura del perdón como solución pragmática, lejos de presentarse como una alternativa evidente y simple para terminar con la violencia, plantea enormes dilemas que es necesario indagar en sus supuestos éticos, políticos y jurídicos.

Son necesarios múltiples análisis de la relación entre perdón y reparación, entre perdón y justicia y entre perdón y reconciliación. Por un lado, analizar con detenimiento las expectativas asociadas a estas relaciones. Por ejemplo, Sandrine Lefranc advierte que según sus investigaciones no existen datos contundentes que evidencien una estrecha y directa relación entre procesos de amnistía y de reconciliación. Aún está por profundizar en el poder simbólico, moral, político y cultural del perdón político en los procesos de transición del conflicto a la paz.

El pasado no pasa... Esta constatación debería atenuar el entusiasmo con el que los expertos difunden, a escala internacional, soluciones que combinan reparaciones y una “verdad” compartida por todos, como medios privilegiados para salir de la memoria de la violencia y llegar a una “reconciliación”. A partir de los dispositivos de la justicia de transición experimentados en América Latina en los años 1980-1990 -representados por la comisión llamada de verdad y reconciliación- se elaboró un modelo que fue ofrecido a países que salían de un conflicto (Sierra Leona, Serbia o Montenegro). Reformulado a partir de la experiencia sudafricana-considerada ejemplar-, este modelo es promovido por responsables políticos, miembros de organizaciones internacionales y no gubernamentales, no solo como un recurso pragmático a falta de una solución mejor, sino como materialización de un principio alternativo de justicia, que se expresa a través de una retórica del “perdón” y de la “reconciliación nacional”. La frustración de las primeras experiencias debería llevarnos a cuestionar seriamente tanto esta retórica como las esperanzas centradas en los mecanismos de “reconciliación”. (Lefranc, 2005, p. 164)

También es necesario prestar más atención a la diferencia entre el perdón político y el perdón interpersonal, pues se corre el riesgo de

relacionar la figura del perdón interpersonal con los fines de la reconciliación. El perdón interpersonal, como se dijo anteriormente, en un contexto de daño grave no tiene como propósito la reconciliación o pacificación, sino el de establecer relaciones moralmente adecuadas. De lo contrario, podemos estar presionando a las víctimas a perdonar a nombre de una sociedad reconciliada. Si un proceso de disculpa política lleva a procesos de perdón interpersonal, estos deben tener un lugar prioritario, pero no en los procesos de administración de justicia. Por tanto, la figura del perdón cumplirá con sus propósitos de reparación siempre que no esté ligada a beneficios o disminución en los castigos.

Esta investigación pretende ser parte de una reflexión sobre dichas tensiones y proponer, como esperamos haberlo hecho, que un análisis sobre el perdón en contextos políticos debe tener en cuenta que la disculpa política tiene una serie de mediaciones y que por lo tanto tiene unos alcances específicos, fundamentalmente un poder simbólico. Segundo, que este simbolismo puede operar como punto de partida para procesos de perdón, de reconciliación social y de reconstrucción de la comunidad moral. Y tercero, que por tal razón, la disculpa política no reemplaza el perdón interpersonal, y que su ámbito es más político que moral.

No importa si los sentimientos de Mancuso son sinceros en el sentido de que la disculpa política no espera un cambio de sentimientos. “El ritual de reconciliación es una especie de intercambio de uno hacia muchos y supone la restauración de la colaboración cívica pero no necesariamente un cambio de sentimientos. Su énfasis está en la conducta más que en el corazón” (Griswold, 2007, p. 171). La necesidad que se comunica en la disculpa política es la necesidad de una comunidad moral que aunque no espere eliminar el resentimiento sí los deseos de venganza, alcanzar la posibilidad del sentido de cooperación y, en un sentido mínimo pero crucial, que la reconciliación tenga lugar. La esfera moral de la disculpa es más amplia en este sentido que la del perdón, como lo es enteramente apropiado para la esfera política donde los ideales de la moralidad alcanzable deben ser más bajos que en la esfera privada.

(...) Esto es lo que a menudo ocurre en el plano político (...) el resentimiento individual no se resuelve, y el perdón no se pide ni

se concede. Pero lo que se puede ganar es el olvido de la venganza, la posibilidad del sentido de cooperación, y en un sentido mínimo pero crucial, que la reconciliación tenga lugar. La esfera moral de la disculpa es más amplia en este sentido que la del perdón, como lo es enteramente apropiado para la esfera política donde las ideales de la moralidad alcanzable deben ser más bajos que en la esfera privada. La redención del alma no debe ser el objetivo de la política. (Griswold, 2007, p. 172)

El escenario jurídico-político de transición colombiano presenta enormes retos para repensar la figura del perdón; resaltamos tres de ellos. El primero, pensar la figura del perdón en un contexto donde el daño no ha cesado completamente. El segundo, pensar la figura del perdón en un contexto que no ha redefinido los acuerdos normativos que en parte son responsables y culpables del daño ocasionado. Tercero y último, se requiere construir una figura del perdón interpersonal en contextos políticos que preste atención tanto a la petición como a los procesos de otorgamiento por parte de la víctima. El modelo que esta investigación asumió, en principio se ubicó del lado del victimario y su petición de perdón, en parte ello respondió a la ley que se seleccionó y a la novedad que en el contexto nacional representa. Sin embargo, no debe por ello concluirse que el perdón tiene mucha más relación con la petición que con la aceptación. En futuras investigaciones tendrá que reflexionarse en torno a las condiciones de quien perdona.

Para terminar, creemos que las premisas para un análisis del perdón en el ámbito público son, primero que el perdón en el marco de jurídico-político debe ser pensado desde un contexto de justicia restaurativa. Para la justicia restaurativa responder al daño no implica restablecer las condiciones previas al daño, asume que dicha tarea es imposible una vez ocurre la violencia atroz; más bien, se trata de responder al daño desde trabajos colaborativos para restablecer contornos morales adecuados a la dignidad de todos los miembros de la comunidad política. Así, el perdón que cuenta para la restauración o reparación moral tendrá que cumplir una serie de condiciones. Con ello queremos indicar que el perdón en el contexto público es importante, pero no cualquier tipo de perdón podrá restablecer relaciones moralmente adecuadas.

Como segunda premisa, la investigación sostiene que el perdón en contextos de daño atroz presenta la dificultad de enfrentarse a un horizonte moral erosionado. Por tanto, el modelo de perdón que requiere un contexto de violencia cruel, tendrá que prestar menos atención a las peticiones expresadas y trabajar decididamente en trabajos colaborativos para restablecer la confianza y esperanza en las expectativas normativas de la comunidad política.

Al transitar al análisis de las experiencias del perdón, especialmente con el análisis de la petición del Salvatore Mancuso, pudimos concluir que, en primer lugar, la petición no establece el significado y alcance del daño causado, por tanto, también se muestra incapaz de asumir responsabilidades frente al pasado y al futuro. Segundo, la petición de perdón cumple formalmente con condiciones morales adecuadas, tal como las hemos entendido con el auxilio de la propuesta de Griswold. Sin embargo, como se propuso en la reflexión teórica, en un contexto de daño grave, las peticiones no tienen tanta importancia como los trabajos que los victimarios y la sociedad emprendan para fortalecer la confianza y la esperanza. De lo contrario, la petición se convertirá en un ejercicio retórico vacío moralmente.

## Referencias

- Comisión Colombiana de Juristas. (2007). *Anotaciones sobre la ley de “justicia y paz”*. Una mirada desde los derechos de las víctimas. Bogotá: Autor.
- Comte-Sponville, A. (2005). *Pequeño tratado de las grandes virtudes*. Buenos Aires: Paidós.
- Conejos, F. (2012). *Crímenes contra la humanidad en Colombia: elementos para implicar al expresidente Álvaro Uribe Vélez ante la justicia universal y la Corte Penal Internacional* (Tesis de Maestría inédita). Universidad de Valencia, España.
- Etxeberria, X. (2005). Sobre el perdón: concepciones y perspectivas. *Frontera*, 33, 11-36.
- Griswold, C. (2007). *Forgiveness: A philosophical exploration*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Honneth, A. (1992). Integridad y desprecio: motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento. *Isegoria*, 5, 78-92.

- Lefranc, S. (2005). Las políticas del perdón y de la reconciliación. Los gobiernos democráticos y el ajuste de cuentas con el legado del autoritarismo. *Desarrollo Económico*, 45(178), 163-186.
- Mancuso, S. (5 de noviembre de 2013). Mancuso pide perdón a las víctimas [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=VJMZz-k1Kro>
- El perdón que busca Salvatore Mancuso. (11 de julio de 2013). *Revista Semana*. Recuperado de <http://www.semana.com/nacion/articulo/el-perdon-busca-salvatore-mancuso/350449-3>
- Rueda, C. (2012). Perdón y arrepentimiento: la experiencia de Jean Améry. *Ideas y Valores*, 68(148), 79-99.



# Capítulo 4

## Reconciliación y perdón en dos comunidades colombianas víctimas de la violencia

EDGAR ANTONIO LÓPEZ LÓPEZ

Este capítulo presenta algunos resultados de la investigación “Creer en la reconciliación”, desarrollada por Henk Vijver y Edgar Antonio López, entre mayo de 2012 y junio de 2015, con la participación de la Asociación de Familiares de las Víctimas de la Masacre de Trujillo (AFAVIT), en el Valle del Cauca, y los miembros de la Iglesia “Hermanos Menonitas” de Pie de Pepé, en el Chocó. Realizada gracias a la cooperación entre diferentes iglesias cristianas de Colombia y de los Países Bajos, la investigación tuvo como objetivo articular la reflexión académica sobre la reconciliación y la reflexión experiencial de comunidades de base, cuyos derechos fundamentales hubiesen sido objeto de vulneración por parte de actores armados.

Mediante la lectura comunitaria de tres narraciones bíblicas relacionadas con la reconciliación, desde sus experiencias traumáticas, los miembros de las comunidades involucradas contribuyeron a establecer cuáles son las posibilidades reales de reconciliación en casos tan complejos como los de las masacres y los desplazamientos forzados. Fueron varias las comunidades convocadas a participar en la investigación, pero solo dos de ellas terminaron el proceso mediante la realización completa de una serie de tres talleres bíblicos.

## Las comunidades participantes

La primera comunidad que participó en la investigación fue un grupo de veinticinco personas pertenecientes a la Asociación de Familiares de las Víctimas de la Masacre de Trujillo (AFAVIT), organización conformada en 1995 por las familias de las víctimas de esta masacre.

Con el propósito de eliminar la presencia del Ejército de Liberación Nacional (ELN) en la zona, en el marco de la guerra contrainsurgente al final de los años 80 y el inicio de los años 90, algunos miembros de la policía y del ejército establecieron una alianza con grupos criminales del narcotráfico, desencadenando así una práctica sistemática de desapariciones, torturas y asesinatos en la región. Alrededor de cuatrocientas personas, acusadas de colaborar con esta guerrilla, murieron en forma violenta al ser objeto de prácticas particularmente crueles. En muchos casos, la sevicia de los perpetradores de la masacre no solo acabó con las vidas de estas personas, sino destruyó sus cuerpos, cuyos despojos fueron arrojados al río Cauca (Grupo de Memoria Histórica, 2011).

Desde entonces, los familiares de las víctimas de esta masacre han adelantado una ejemplar lucha por la justicia, la memoria de sus seres queridos, la reparación integral y las garantías de no repetición. Como parte de la reparación ordenada por la Corte Interamericana de Derechos Humanos, AFAVIT recibió del Estado colombiano un lote en una colina del casco urbano en el que, gracias a la contribución de agencias nacionales e internacionales, construyó un parque memorial en medio del cual edificó un espacio para alojar una galería de la memoria y un archivo documental. En este lugar, fueron desarrollados los talleres bíblicos.

La segunda comunidad participante en la investigación vive en la región selvática chocoana del Medio Baudó, en la parte alta del río Pepé. En agosto de 2010, luego de la desaparición de tres habitantes, alrededor de trescientas personas fueron desplazadas del caserío Unión Berrecui por la acción violenta de grupos paramilitares. A diez kilómetros de camino, estas personas fueron acogidas por los habitantes de Pie de Pepé.

Quienes dejaron todo lo que tenían para refugiarse, inicialmente pensaron que pronto podrían regresar a su territorio, bañado por la quebrada Berrecui. Sin embargo, la presencia de los grupos armados en la zona impidió su retorno y la convivencia con quienes los habían

acogido en las orillas del río Pepé se hizo más difícil, conforme transcurrió el tiempo.

Esta segunda comunidad está compuesta entonces por dos grupos, a saber: los pobladores originarios de Pie de Pepé y las personas que huyeron hasta allí para poner a salvo sus vidas. Antes del desplazamiento, había buenas relaciones entre ambas poblaciones, pero por tratarse de una zona muy aislada, con servicios limitados y precaria infraestructura, surgieron tensiones que deterioraron el tejido social y terminaron por generar polarización política entre los habitantes.

En las modestas instalaciones de la Iglesia “Hermanos Menonitas”, en la ribera del río, un grupo de veinticinco personas, provenientes tanto de Unión Berrecui como de Pie de Pepé, participó en los talleres bíblicos, que varias veces debieron ser aplazados por razones de seguridad, y el ciclo terminó solo en junio de 2015.

Las dos comunidades están conformadas por personas de diferentes edades, que van desde jóvenes hasta ancianos. En su mayoría los participantes son de origen campesino y tienen diferentes grados de escolaridad, que en ambos casos incluyen personas que no saben leer ni escribir.

## El método

Antes de comenzar con los talleres fue necesario hacer varias visitas a las comunidades para crear confianza y ayudarles a comprender tanto la naturaleza como los propósitos de la investigación. Esta fase previa reviste gran importancia por tratarse de comunidades vulnerables, que han sido objeto de estudio e intervención por parte de diferentes organizaciones.

Los miembros de estas comunidades han sido instrumentalizados varias veces como fuentes de información y sus datos personales han servido para levantar registros orientados inescrupulosamente a la captación de recursos económicos, sin haberse beneficiado en absoluto de su participación. Por esta razón, hay mucha desconfianza frente los miembros de organizaciones externas.

Los textos para los talleres fueron elegidos por los investigadores, luego de haber consultado con las comunidades sobre sus necesidades y sus expectativas. El primer texto bíblico empleado en Trujillo narra el

encuentro de Pablo de Tarso con Ananías, una de sus potenciales víctimas, quien le devuelve la vista (Hch 9,1-19). La segunda narración cuenta la historia de cómo Jacob, años después de haber tenido que huir por arrebatarle engañosamente a su hermano Esaú los derechos de primogenitura, regresa lleno de temor y es recibido por este sin rencor y sin venganza (Gn 32,4-32; 33,1-4). En el tercer texto, Jesús narra la historia del hijo mayor que no comprende cómo su padre se alegra y hace una fiesta por el regreso del hijo menor, quien se había malgastado la herencia, mientras el hijo mayor ha estado siempre cumpliendo sus deberes en la casa del padre (Lc 15, 11-32). En Trujillo los talleres fueron realizados en octubre de 2012, abril de 2013 y julio de 2013.

En Pie de Pepé los talleres se basaron en los mismos textos, pero el orden fue modificado para atender mejor a lo que la comunidad estaba viviendo, por las tensiones entre la población que debió desplazarse y la población receptora. En este caso, la serie de talleres comenzó con la narración lucana sobre el hermano mayor, luego siguió con la historia de Pablo y Ananías, para terminar con la narración del encuentro entre Jacob y Esaú. Estos talleres fueron realizados en noviembre de 2013, noviembre de 2014 y junio de 2015.

La lectura de estos relatos bíblicos se hizo con base en el supuesto teórico según el cual el sentido de los textos no está en ellos mismos, sino que se despliega delante de ellos al ser interpretados por sus lectores y lectoras. “Lo que se ha de comprender en un relato no es en primer lugar a aquel quien habla detrás del texto, sino aquello de lo que se habla, la cosa del texto, a saber, el tipo de mundo que la obra despliega de alguna manera delante del texto” (Ricoeur, 1986, p. 187).

El mundo del texto se revela entonces a quienes lo leen como la posibilidad de dar origen a nuevos mundos, que son posibles a través de diferentes cursos de acción, pues la ficción narrativa reconfigura la realidad práctica. “El texto se dirige intencionalmente a un horizonte de realidad nueva que podríamos llamar un mundo. Es este mundo del texto el que interviene en el mundo de la acción para configurarlo de nuevo, o si nos arriesgamos a decirlo, para transfigurarlo” (Ricoeur, 1986, p. 27).

Debido a la tensión entre el texto y la experiencia vital de la comunidad que lo lee, el mensaje liberador de los textos sagrados es

interpretado a la luz de la historia y esta lo es a la luz de tal mensaje, en una relación dialéctica que se concreta como práctica en la acción de la comunidad (López, 2009).

De acuerdo con esta mutua implicación entre el texto y la vida, los talleres fueron estructurados con base en las preguntas: ¿De qué trata el texto?, ¿Cuáles son los personajes de la historia?, ¿Qué hacen?, ¿Cómo se sienten?, ¿Qué dicen?, ¿Con cuáles de estos personajes se identifican ustedes?, ¿Conocen ustedes historias parecidas?, ¿Pueden compartirlas con el grupo?

El análisis de la información recogida en los talleres bíblicos se hizo desde la perspectiva hermenéutica de la apropiación, un enfoque particularmente fecundo en la teología latinoamericana. “La referencia original pierde su importancia en beneficio del sentido (lo dicho del texto) y un nuevo contexto, actualizado por el nuevo lector o la nueva lectora” (De Wit, 2002).

Se trata de un modo propicio de aproximarse al proceso interpretativo de las Sagradas Escrituras, cuando se pretende captar cómo la comunidad establece una relación entre el texto bíblico y su propia vida, no solo para asumir su realidad, sino para transformarla.

## Los resultados

La actualización de los textos bíblicos hecha por los miembros de AFAVIT mostró cómo, al menos para este caso, el diseño investigativo había sido demasiado amplio, toda vez que las experiencias reales de reconciliación han sido muy escasas, por requerir no solo el concurso de quienes han padecido los efectos de la violencia, sino la participación de los victimarios. En contadas ocasiones, los perpetradores de desapariciones, torturas y asesinatos han propiciado encuentros con los familiares de las víctimas.

Hasta donde se pudo establecer durante los talleres, en tales encuentros las víctimas siempre estuvieron dispuestas a dialogar con quienes les habían causado daño. Sin embargo, la experiencia de los integrantes de AFAVIT ha estado más relacionada con el perdón, que puede considerarse como una fase previa a una posible reconciliación. Gestos subrayados por las narraciones bíblicas, tales como el abrazo entre hermanos o el abrazo entre padre e hijo, nunca serán posibles

entre las víctimas y los victimarios que conviven en el pueblo. No obstante, la posibilidad de reconstruir la propia vida constituye una razón permanente para perdonar.

Las narraciones hechas por los participantes de Trujillo a la luz de las narraciones bíblicas pusieron en evidencia que el perdón es un proceso difícil, pero que no es imposible. El tiempo transcurrido desde que los hechos violentos fueron cometidos les ha ayudado a perdonar, pero también es muy importante ese tiempo que aún está por venir, en el que todavía es posible construir una nueva vida.

Sin claudicar en su lucha por la justicia, la memoria, la reparación y las garantías de no repetición de los hechos violentos, la mayor parte de los miembros de AFAVIT han podido perdonar a quienes les causaron profundo dolor. Se trata de haber hecho posible la reconstrucción de su propia vida, a partir de un cambio de perspectiva que les permite ver de otra manera su dolor sin olvidarlo (López, 2013).

Detrás de este cambio de perspectiva, hay un proceso de auto-transformación facilitado no solo por procesos de acompañamiento profesional y de escucha por parte de personas externas, sino por la experiencia de la unión y la solidaridad entre los miembros de la misma asociación. De acuerdo con los participantes vallecaucanos, tales experiencias son expresión del amor, que consideran la misma fuente del perdón y de la reconciliación (López, 2014).

Los miembros de esta comunidad tienen ante sí tres desafíos. El primero consiste en superar la visión de los procesos judiciales y de las sentencias proferidas como una forma de retaliación contra quienes cometieron la masacre. El segundo, se trata de no agotar su propio ser en su condición de víctimas, algo que ha terminado por configurar su existencia y que puede impedirles tanto el ejercicio como la justa valoración de otros roles sociales. En tercer lugar, es su deber mantener viva la memoria de sus seres queridos, pero también es su deber no dejarse atrapar por el pasado y proyectar un futuro mejor para ellos y para las siguientes generaciones de trujillenses.

En el caso de la comunidad de Pie de Pepé, el principal desafío es el de superar la división, pues las difíciles condiciones en que las personas deben sobrevivir generan tensiones asociadas al ejercicio de actividades económicas de subsistencia, tales como la minería, o

relacionadas con el apoyo a unos y a otros líderes políticos que hacen promesas en épocas electorales.

Durante los talleres bíblicos, se manifestó con frecuencia cómo cuando las dos poblaciones que conforman la comunidad vivían separadas, se vivía la fraternidad entre ellas y ahora, cuando ocupan el mismo espacio, también deberían convivir como las hermanas y los hermanos que son.

Tal como en el caso de Trujillo, el temor y la incertidumbre asociada a él fueron sentimientos compartidos que permitieron a los participantes de Pie de Pepé identificarse con Ananías, a quien Pablo perseguía, y también con Jacob, quien esperaba la inminente venganza de su hermano. La superación de ese temor fue asociada por los participantes chocoanos con una transformación de la propia persona; en este caso, producida por la fe y propiciada también por una transformación de quienes ejercían violencia, como Pablo, o de quienes vivían del engaño, como Jacob.

El carácter restaurador de la reconciliación fue más evidente para los participantes de Pie de Pepé, quienes prestaron particular atención a las relaciones fraternas rotas por las acciones de los personajes de las narraciones, como en su propia vida lo hicieron quienes causaron su desplazamiento forzoso. Mientras tanto, los miembros de AFAVIT asociaron la restauración del tejido social a su propio trabajo por la memoria, la justicia, la reparación y la no repetición de los hechos violentos.

La reparación ofrecida por Jacob para apaciguar la ira de Esaú fue asociada por los miembros de las dos comunidades con la reparación que los victimarios y el Estado ofrecen a las víctimas. En ambos casos se prestó atención a la intención instrumental que puede estar detrás de estas acciones compensatorias. En este sentido, se advirtió sobre la importancia de no aceptarlas como el precio que se paga por el silencio o por el abandono de la lucha por la justicia.

El perdón del padre en la historia contada por Jesús fue una invitación a los miembros de ambas comunidades para fijarse menos en los actos violentos que los agentes armados han cometido contra ellos y prestar más atención a sus propias limitaciones personales y comunitarias. El horizonte teológico de su reflexión es el de una justicia fundada en la misericordia y no en el castigo. Eso sería para ellas

recobrar la vista, como Pablo, y cambiar de nombre, como Jacob, quien luego se llamaría Israel.

## Comentarios finales

La reconciliación es una experiencia compleja, que depende tanto de la voluntad de quienes han padecido la violencia como de quienes la han generado. El perdón, en cambio, puede ser otorgado por las víctimas, aun sin que haya sido pedido por quienes han producido sufrimiento o sin que hayan asumido su culpa de manera manifiesta (López, 2014). Para que haya reconciliación, en cambio, es necesario el perdón efectivo de unos y el arrepentimiento sincero de otros.

Se puede hablar de perdón como la superación unilateral del daño infligido por otros. La acción generosa de quienes, habiendo padecido el mal, renuncian a devolverlo se revela entonces como *per-donar*. Se trata de un don gratuito otorgado libremente al agente por parte de la víctima, quien no solo libera al perpetrador de la posibilidad de venganza, sino que se libera a sí mismo de la prolongación de la acción perjudicial en el tiempo (López, 2014), al prescindir del recurso a la retaliación y sobreponerse al rencor derivado de su resentimiento.

Hacer daño a otra persona es establecer con ella una relación de subordinación mediante el ejercicio de un poder destructivo, pero la capacidad de quien ha quedado sometido para suspender la continuidad de tal vejación se manifiesta en la posibilidad de incorporar tal experiencia a su propia biografía y sobreponerse al daño infligido mediante un cambio de perspectiva, que en adelante permita recordar el mal padecido sin prolongarlo en el tiempo (López, 2013).

Perdonar libera a ambas partes de las consecuencias de una acción dañina, interrumpiendo su continuidad al poner un límite en el tiempo (Arendt, 1998). El perdón no solo beneficia a quienes han padecido el mal, sino a la sociedad en la que este se ha alojado por las acciones de algunos, pues perdonar es romper los círculos de violencia en que algunas sociedades han quedado atrapadas (López, 2014).

En el estudio de experiencias traumáticas, en las cuales unas personas han producido sufrimiento a otras, existe el riesgo de la ontologización, expresado aún en el uso de términos como “víctima”

y “victimario”, o en la diferenciación desprevénida que se hace entre unas personas “buenas” y unas personas “malas”. La ontologización de unas personas como víctimas y de otras como victimarios es una simplificación que pierde de vista la importancia de los papeles que juegan los individuos en el entramado de relaciones sociales.

El uso de la palabra “malo” como predicado simple puede ser aplicado a una mala acción o al agente de tal acción (Tugendhat, 1990), así es como se establece una asociación entre la maldad de una acción y la maldad del sujeto que la comete. No obstante, aun si se trata de un mal ciudadano o un mal miembro de la comunidad, los parámetros morales que permiten establecer la maldad de una acción no son suficientes para sostener el enunciado ontológico según el cual el agente sea una mala persona. “No hay personas buenas y personas malas; solo hay personas que hacemos cosas buenas y cosas malas” (López, 2014, p. 166).

La posibilidad de otorgar el perdón depende del poder para diferenciar entre la acción y el agente. Se trata de reconocer la humanidad del agente, sin desconocer la relación de responsabilidad que lo liga a sus malas acciones. Tales acciones deben ser objeto de crítica y sus autores deben ser objeto de reprobación (Tugendhat, 1990, p. 6), pero esto no implica transferir la maldad de las acciones a los autores de ellas.

Una persona que puede ser reconocida como víctima en un marco relacional determinado, por ejemplo, un campesino que ha sufrido desplazamiento forzado en el caso del conflicto armado, puede serlo también como victimario en otro marco de referencia, como el de sus relaciones familiares en el caso de violencia doméstica. Son las relaciones que establecemos con otras personas las que determinan el daño que podemos padecer o el que podemos causar a otros.

Perdonar implica diferenciar la maldad de las acciones cometidas y la condición humana de quienes las han puesto por obra. Es reconocer que en los agentes siempre habrá una reserva de humanidad, que “algo del sujeto está exento, que habría podido no ser disipado en la adhesión de la voluntad al mal cometido” (Ricœur, 2000, p. 602).

Las partes de las dos comunidades que participaron en esta esta investigación implican adoptar un cambio de perspectiva para aceptar una justicia en que haya oportunidades para quienes obran rectamente, pero también para aquellos que no han obrado de esa manera.

Colombia requiere una justicia que restaure el daño histórico hecho por la violencia y que no profundice el dolor o promueva la venganza. Se trata de una justicia que allane el camino hacia la reconciliación y que permita vivir el perdón como liberación. En esto consiste aceptar los límites de la institucionalidad convencional y reconstruirla a partir del reconocimiento de la humanidad.

## Referencias

- Arendt, H. (1998). *The human condition* (2.a ed.). Chicago: The University of Chicago Press.
- De Wit, H. (2002). *En la dispersión el texto es patria. Introducción a la hermenéutica clásica, moderna y posmoderna*. San José de Costa Rica: Universidad Bíblica Latinoamericana.
- Grupo de Memoria Histórica. (2011). *La masacre de Trujillo. Una tragedia que no cesa*. Bogotá: Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación.
- López, E. (2009). *La evangelización como práctica interpretativa*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- López, E. (2013). Perdonar sí, olvidar no. *Universitas Philosophica*, 61, 85-96.
- López, E. (2014). Perdón, memoria y justicia. Proyección teológica de la reconciliación en Colombia. En E. Vijver & E. López (Dirs.), *Creer en la reconciliación* (pp. 145-176). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- López, E. (septiembre, 2015). *Reconciliación, memoria y justicia en Colombia*. Trabajo presentado en el XIII Congreso La Investigación en la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.
- Ricoeur, P. (1986). *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. París: Éditions du Seuil.
- Ricoeur, P. (2000). *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. París: Éditions du Seuil.
- Tugendhat, E. (1990). El papel de la identidad en la constitución de la moralidad. *Ideas y Valores*, 39, 3-14.





Esta obra se editó en Ediciones USTA,  
Departamento Editorial de la Universidad Santo Tomás.  
Tipografía de la familia Sabón.  
2017.

El perdón ha sido un elemento fundamental del paisaje moral y religioso en la tradición judeocristiana. En nuestro contexto, el perdón recientemente ha ganado protagonismo por su importancia en los acuerdos de paz, en los procesos de reconciliación y en las políticas de justicia transicional con los que se ha buscado poner fin a periodos prolongados de violencia. Este libro explora la cuestión del perdón con un carácter decididamente interdisciplinario. Aborda la dimensión filosófica del perdón e incursiona luego en el terreno empírico a través de tres objetos específicos. Desde un enfoque jurídico, presenta una interpretación de los textos legales con los cuales el gobierno colombiano le ha dado un puesto destacado en la vida nacional. Con los recursos conceptuales y metodológicos de la antropología, hace una lectura crítica de las declaraciones y demandas de perdón de uno de los más reconocidos victimarios paramilitares. Por último, desde la iluminación bíblica y teológica, describe un trabajo de campo con dos comunidades golpeadas por la violencia. El libro que aquí se ofrece motivará a sus lectores para que asuman su responsabilidad frente a las víctimas del pasado y del presente.



UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS  
PRIMER CLAUSTRO UNIVERSITARIO DE COLOMBIA  
DIVISIÓN DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA