



## Atribución-NoComercial 2.5 Colombia (CC BY-NC 2.5)

La presente obra está bajo una licencia:  
**Atribución-NoComercial 2.5 Colombia (CC BY-NC 2.5)**  
Para leer el texto completo de la licencia, visita:  
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/2.5/co/>

### Usted es libre de:



Compartir - copiar, distribuir, ejecutar y comunicar públicamente la obra  
hacer obras derivadas

### Bajo las condiciones siguientes:



**Atribución** — Debe reconocer los créditos de la obra de la manera especificada por el autor o el licenciante (pero no de una manera que sugiera que tiene su apoyo o que apoyan el uso que hace de su obra).



**No Comercial** — No puede utilizar esta obra para fines comerciales.

# UNA VISIÓN CRÍTICA DEL PERDÓN DESDE EL CASO SUDAFRICANO. A CRITICAL STANCE OF FORGIVENESS FROM THE SOUTH AFRICAN CASE

Diego Fernando Peña Arias <sup>1</sup>

## **Resumen:**

Este artículo es una reflexión en torno al concepto de perdón desde una perspectiva crítica a partir de la experiencia sudafricana en la creación de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de 1995. Presentaremos un desarrollo histórico que permitirá evidenciar el contexto geopolítico del momento, así como también observaremos la evolución cultural y política que llevó a esta población a establecer un proceso de justicia transicional para lograr un territorio de paz y unidad, y que el perdón sea un elemento determinante para la finalización de un periodo de conflicto armado.

**Palabras clave:** Perdón, Reconciliación, Paz, Conflicto, Comisión de la Verdad, Justicia, Sudáfrica.

## **Abstract:**

This article is a reflection on concept of forgiveness, with a critical stance based on the South African experience in the creation of Truth and Reconciliation Commission of 1995. We will present a historical journey that will allow us to highlight the geopolitical context of the moment, as well as we will observe the cultural and political evolution that led this population to establish a transitional justice process in order to achieve a territory of peace and unity, where forgiveness is presented as a determining element for the end of a period of an armed conflict period.

**Keywords:** Forgiveness, Reconciliation, Peace, Conflict, Truth and Reconciliation Commission, Transitional Justice, South Africa

---

<sup>1</sup> Estudiante de derecho de la Universidad Católica de Colombia. Artículo de reflexión elaborado como requisito para optar al título de Abogado. Contacto: dfpena03@ucatolica.edu.co, Este artículo se desarrolló bajo la dirección de la docente Estefanía Acosta Páez, Coordinadora de Trabajos de Grado e Investigación Formativa de la Universidad Católica de Colombia. Abogada de la Universidad Santo Tomás, Máster en Derecho Público de la Universidad de Bordeaux, Doctorante en Derecho de la Universidad del Rosario Bogotá.

## **Tabla de Contenido**

### **Sumario:**

Sudáfrica: del Apartheid al Ubuntu 2. Críticas académicas del perdón frente al caso sudafricano 2.1 Crítica al perdón desde la filosofía francesa 2.2 Crítica al perdón desde el pensamiento anglosajón 3. Consideraciones sobre el perdón como elemento relevante dentro de un proceso de paz 4. Conclusiones 5. Bibliografía

### **Introducción**

Desde un aspecto judicial el perdón se plantea como el cuestionamiento de la imprescriptibilidad de los crímenes, y desde un aspecto social el perdón se ve como una problemática acerca de cómo este no debe generar impunidad, en una sociedad en la que las víctimas y victimarios deben convivir bajo condiciones de respeto, en los que los crímenes cometidos serán sometidos a un proceso de transición para la culminación de un ciclo de daños con un segmento de esta población. (Derrida, 1994)

Hablar de perdón obliga a integrar en la discusión el derecho a la verdad, el cual impera mediante la conexión que se presenta entre el derecho como un derecho colectivo y la justicia; de tal forma que permite construir el concepto del perdón dado por las víctimas a sus victimarios. Implementar el derecho a la verdad en los diferentes modelos de paz que se han desarrollado a nivel mundial, admite reflejar los estándares internacionales que se han estructurado para obtener la aceptación por parte de las víctimas y los actores del conflicto, evidenciando el papel fundamental del derecho a la verdad y su importancia frente a las víctimas. (Fajardo 2012).

El derecho a la verdad es considerado como una herramienta en la construcción de la paz en el cual es el Estado quien debe indagar las causas sobre el conflicto (Uprimny y Saffon 2006) de tal forma que se pueda dar a conocer a las víctimas las razones por las cuales se generó el conflicto; por lo que la verdad es un derecho subjetivo de las víctimas que buscan esclarecer las condiciones en las que se desarrollan los crímenes (Acosta, 2018).

La integración que se genera entre el derecho a la verdad que tienen las víctimas y el perdón por parte de estas se establece a partir de la conexión que se causa en la revelación histórica de los hechos cometidos y proporcionados por el Estado (Naqvy 2006 en Acosta 2018); y es la víctima quien opta por conceder o no el perdón como un acto simbólico (Ricoeur, 1995), y el Estado es quien define el futuro de los victimarios a través de los diferentes mecanismos de reincorporación, reparación y no repetición. (González F, Bolívar I, Vázquez T, 2002)

El perdón es visto como un elemento determinante en la culminación de un conflicto, dado que el mismo ha tomado un papel fundamental en los diferentes procesos que buscan integrar la paz y el bienestar de las sociedades (Crocker, 2002), con ello y a partir de un proceso de reconciliación y aceptación de un ciclo histórico, las comunidades han adherido el perdón a sus vidas desde los diferentes papeles que han tenido que asumir, ya sea como víctima o victimario (Vallejo, 2015). Si bien no se desconoce que el inicio del conflicto es el resultado de las diferencias en las posturas ideológicas y políticas de una sociedad, también se reconoce que con la evolución del pensamiento las nuevas generaciones y el fenómeno de la globalización en temas relacionados con la protección de los derechos humanos y el bienestar de las comunidades, se han generado obligaciones gubernamentales, que buscan dar fin a periodos de conflicto, que han cobrado la vida de un sin número de víctimas (Crocker, 2006).

Los procesos de consolidación democrática en contextos de transición marcados por la existencia de un conflicto armado pasan por procesos de perdón y reconciliación. Este artículo tiene como objetivo reflexionar y definir qué se entiende por perdón, cómo se aplica e interpreta en el contexto interno de un territorio e intenta sugerir cómo se establece una relación entre la instancia subjetiva y personal del perdón y los contextos sociales de la comunidad en un proceso de transición.

De esta manera, convergen políticas de protección y mecanismos de introspección, para que una población encuentre en el perdón un mecanismo de terminación y aceptación de una etapa que hace parte del pasado y que alimenta el futuro de las nuevas generaciones de

una sociedad en pro del mejoramiento y avance social, manteniendo e implementando nuevas normativas que busquen de primera mano la protección de los asociados (Dwyer, 1999).

Desde la filosofía política y contemporánea se plantean críticas radicales a la idea misma de los derechos humanos y su relevancia en un proceso de perdón para una etapa de transición. Así mismo, se cuestiona la práctica del perdón en escenarios armados y la tradición occidental.

En este contexto varios Estados latinoamericanos han implementado los procesos de justicia transicional, donde el perdón ha jugado un papel relevante como consecuencia de la verdad, países como Argentina, Chile y Brasil desarrollaron comisiones de la verdad a partir de las circunstancias socio políticas de cada territorio, en estos países se destacó la protección de los derechos humanos y la importancia de las víctimas dentro del proceso de transición (Cuya, 1996).

Bajo el contexto anterior y teniendo en cuenta la experiencia sudafricana, es pertinente plantearse el siguiente cuestionamiento ¿Es el perdón un elemento relevante en un proceso de paz, de acuerdo con las críticas sobre este concepto por parte de la filosofía francesa y anglosajona?

Para desarrollar este cuestionamiento se plantea la siguiente ordenación, i. Sudáfrica: del Apartheid al Ubuntu, ii Críticas académicas del perdón frente al caso sudafricano, ii.i. Crítica al perdón desde la filosofía francesa ii.ii. Crítica del perdón desde el pensamiento anglosajón iv. Consideraciones sobre el perdón como elemento determinante dentro de un procesos de paz v. Conclusiones generales.

i. Se iniciará con la revisión de aspectos históricos, políticos, sociales y culturales del caso sudafricano, partiendo inicialmente con una breve descripción de lo que fue la implementación del sistema de segregación racial o también llamado el Apartheid<sup>2</sup>.

Posteriormente, se realizará una descripción histórica sobre el periodo de Apartheid evidenciando cómo a partir de la crisis económica de 1989, se dieron los inicios de las conversaciones para la culminación de décadas de conflicto y segregación a un sector de la sociedad sudafricana.

ii. Se analizará la Comisión para la verdad y reconciliación, representada por el líder anglicano y premio nobel de paz Desmond Tutu, donde se confrontará con los argumentos que cuestionan la posición del eclesiástico, examinando el significado del perdón para Sudáfrica, de tal forma que se pueda dar una dimensión clara a las críticas que se presentan, logrando así conocer la importancia del perdón como un elemento para la terminación del conflicto, y en este se hará un análisis de dos tradiciones de pensamiento diferentes, a saber, el (ii.i) pensamiento francés contemporáneo y el (ii.ii) pensamiento anglosajón.

(iv.) Se desarrollarán unas consideraciones finales para dar lugar a unas (v.) conclusiones respecto del aporte de la comisión de la verdad y la reconciliación sudafricana.

Este artículo dará las herramientas necesarias para entender qué si bien pueden existir políticas públicas de paz y reconciliación, estas pueden estar en contra de aspectos fundamentales como los derechos humanos y a los tratados internacionales; por lo tanto, se busca que una sociedad que ha transcurrido por un proceso de paz y reafirmación de su democracia no recaiga en situaciones de conflicto (Vivas, Chavez, Cubides, 2016).

Por otra parte, la metodología utilizada en este artículo es a través de estudio documental en el cual se abordaron las fuentes primarias que dieron vida al sistema de Apartheid, así como también se realizó un análisis a las fuentes secundarias que exponen los contras de

---

<sup>2</sup> Más conocido como el Apartheid que tiene como significado que tiene como significado “separación” en Afrikáans) (Luchetti, Faiella y Arguemi, 2010)

dicho régimen, lo anterior como una crítica al mecanismo de integración social que vivía Sudáfrica a finales de la mitad del siglo XX.

### **i. Sudáfrica: del apartheid al Ubuntu**

El desarrollo histórico que se presentará a continuación, será el escenario de inicio para identificar las condiciones socio políticas que llevaron a la creación de un sistema de separación de comunidades por raza (Daley, 1997), continuaremos con la perspectiva del perdón sudafricano como criterio de estudio de este artículo, debido a que este es un caso paradigmático para analizar el debate sobre el tema del perdón. Este proceso ha sido objeto de debate desde diversas tradiciones del pensamiento por lo cual se considera un aporte fundamental al estudio del perdón y la reconciliación en cualquier sociedad.

Iniciaremos con una descripción sucinta de lo que era Sudáfrica en los años 40's con la implementación del sistema Apartheid, y de lo que es en la actualidad Sudáfrica después de la constitución de 1996.

Geográficamente Sudáfrica se encuentra en el extremo sur del continente africano, limitando con Botsuana, Namibia, Zimbabue, Mozambique; Leshoto es un país ubicado al interior de Sudáfrica, con independencia total de Sudáfrica, pero con lasos políticos, económicos y sociales muy fuertes con el mismo. Sudáfrica esta bañada por el océano Atlántico e Índico. (Google. (s.f))

Para hablar de racismo en Sudáfrica es oportuno mencionar a la doctora Belén Soledad Scaffardi, que en uno de sus tantos estudios titulado *Trabajadores En Sudáfrica. De la segregación racial a la discriminación de clases*, menciona que no es solo remontarse al inicio del apartheid, pues años antes en 1946 se da la huelga de mineros y la masacre de Marikana, sucesos conectados por la lucha de la raza negra en pro de encontrar la igualdad y protección del estado de turno; el resultado no fue otro que sindicalistas muertos y mineros de regreso a sus trabajos bajo las mismas e incluso peores condiciones, pero dejando el precedente de que la segregación no sería aceptada, estos hechos serian el punto

de partida para no aceptar el sistema apartheid para la sociedad sudafricana (Scaffardi, 2012).

En 1948 con el triunfo de las elecciones por parte de Daniel François Malan, primer ministro de Sudáfrica en el periodo de 1948 a 1954 y perteneciente al partido nacional (purificado), el cual sería una reinvención de lo que sería el partido nacional (afrikáans: Nasionale Party) (Joinet, 1997), se dio el inicio para la conformación del sistema apartheid. Sudáfrica inició el proceso de formalización y legalización del sistema de apartheid a partir de la promulgación de leyes, las cuales tenían como finalidad ser pequeños avances que permitieran a la sociedad sudafricana separar a las razas de manera formal, esto se vio con la promulgación de leyes como lo fue la ley 55 de 1949, la cual tenía como único fin prohibir el matrimonio entre personas negras y personas blancas, así como también se promulgó la ley 30 del 1950, que sería el inicio del gran apartheid, una norma que regulaba la separación de etnias para que cada ciudadano tuviera una etiqueta que lo clasificara como negro, blanco, de color o asiático; y por consiguiente y como la primera ley que reflejaba la discriminación en toda su extensión se promulgó la ley 41 de 1950 que generó la separación física entre razas, creando espacios residenciales para cada grupo étnico de acuerdo al censo realizado en aplicación a la ley 30 del mismo año. (Amenós, 2008)

Con el pasar del tiempo, la sociedad sudafricana fue aislada en el marco internacional, de tal manera que su economía presento serios deterioros y se convirtió en inconsistente e inmanejable, con la llegada del presidente Frederik Willem al poder en Sudáfrica, se dio la terminación del sistema apartheid con el nombramiento de Nelson Mandela como el primer presidente negro de Sudáfrica y sería el inicio de una nueva nación para este territorio (Crocker, 2002)

El 27 de abril de 1994 cuando un nuevo orden social es inaugurado a través de las primeras elecciones democráticas y, a través, de una nueva constitución que se declara no racista y no sexista. Después de 27 años de cárcel, durante la presidencia de Frederick de Klerk, Nelson Mandela es liberado y es autorizado para participar en el Congreso Nacional Africano (CNA). (Desmond, 1999)



Como lo describe el novel (1999) en “No future without forgiveness”, los rudos métodos para mantener el apartheid en Sudáfrica separaron incluso familias cuyos miembros fueron asignados a un grupo de raza diferente solo porque uno de sus miembros tenía piel más clara. En otros casos las personas se suicidaron porque no pudieron aceptar las políticas de clasificación racial. El ala armada del CNA llevó a cabo muchos asesinatos y ataques terroristas. La pregunta de Mpilo al respecto es ¿Cómo lidiar con un pasado que está tan cerca de la memoria y que es tan crudo?

El clérigo comienza su argumentación hablando del paradigma de Núremberg. En este caso lo analizaremos teniendo en cuenta que para implementar el perdón como un mecanismo de terminación del conflicto se debe analizar el trato que deben recibir los victimarios de este conflicto y la aceptación de la sociedad ante un proceso de perdón para la culminación del conflicto. Para el autor sudafricano (1999) el caso lo describe como “llevar a juicio a todos los perpetradores de graves violaciones de los derechos humanos y permitir que sigan un proceso judicial estándar” (p.19). Para Tutu esta no es una opción viable porque en el caso alemán, los acusados no tuvieron voz. Los aliados, quienes juzgaron a los Nazis, fueron a su vez violadores de derechos humanos. Este es el caso de los rusos quienes efectuaron crímenes indescriptibles bajo el régimen de Stalin. El anglicano explica que, a diferencia, del caso de Núremberg, en Sudáfrica todos tienen que convivir dentro de la misma sociedad, perpetradores y víctimas, mientras que los aliados volvieron a sus países después de la guerra.

Esta posición con respecto al tema del castigo y de las intenciones de los aliados es también problematizada por otros autores. El castigo es presentado como un medio de escape para propósitos propagandísticos. La impunidad que cobijó a los vencedores de la guerra muestra, desde esta mirada, la parcialidad de los tribunales internacionales:

El holandés Bert Röling que había sido miembro del tribunal de Tokio, al concluir su agudo análisis de los procesos de Núremberg y Tokio sostuvo con firmeza que la finalidad de ambos procesos no había sido la de hacer justicia,

sino que éstos habían sido utilizados intencionalmente por los vencedores con fines propagandistas y para ocultar sus propios crímenes. Por su parte, Hedley Bull, en *The Anarchist Society*, había denunciado el carácter selectivo y de la justicia penal internacional. Estas características, en su opinión, habían violado el principio de igualdad formal de las personas frente a la ley y habían atribuido a la jurisdicción de los tribunales internacionales una arcaica función sacrificial. (Zolo, 2007, p. 160)

A continuación, Desmond (1999) recuerda los casos en que la burocracia propia de sistema judicial termina siendo una “maldición intolerable”. Los juicios al coronel Eugene de Kock, cabeza del escuadrón policial de la muerte en 1995 y 1996 fueron muy costosos para la sociedad sudafricana, argumenta el clérigo, porque tomaron mucho tiempo en ser exitosos y porque fueron costosos en términos económicos. Para él, el país tiene que establecer prioridades en temas como la educación, salud y vivienda. Así, “el Estado estuvo obligado a pasar su cuenta que se elevó a casi un millón de dólares, una suma que no incluyó el costo del proceso y su burocracia ni el costoso programa de protección de testigos” (p.23)

En este mismo sentido el autor citado en las últimas líneas propone que es necesario “encontrar un balance entre los requerimientos de la justicia, responsabilidad, estabilidad, paz y reconciliación” (p. 23). En este sentido la frágil paz sudafricana no debe amenazarse al obsesionarse con castigar a los culpables. Para el autor, un caso criminal requiere evidencia que satisfaga las exigencias del caso más allá de dudas razonables. En muchos casos, los únicos testigos de los crímenes son los perpetradores y “ellos usaron recursos estatales considerables para destruir evidencia y cubrir sus actos atroces” (p. 23). De esta manera, Tutu sostiene que la comisión es una mejor manera de obtener la verdad sobre los casos porque aquellos que aplican a la amnistía tienen que demostrar que han dicho toda la verdad sobre el caso.

Otro argumento es que el sistema judicial estaba ampliamente desacreditado entre la comunidad negra porque en su pasado estaba dominado por la población blanca y sus

prácticas corruptas, sin desconocer las desmejoras que pretendían con la normativa vigente, que solo favoreció a la comunidad blanca.

Es importante aclarar que en el caso sudafricano la amnistía no fue general como en el caso chileno, en este Pinochet promulgó una amnistía para él y sus partidarios. La amnistía no fue automática y quienes aplicaron a ella debían gestionar una aplicación individual y luego debían comparecer frente a un panel independiente en el que se decidía si el aplicante satisfacía las condiciones para merecer la amnistía. En palabras del clérigo (1999): “la amnistía general es en realidad amnesia” (p.28). En esta medida, aquello que debe hacerse es lidiar con los recuerdos dolorosos del pasado que seguirán retornando si no se gestionan adecuadamente. La amnistía general tiene otro problema, a saber, la revictimización de las víctimas del apartheid y, por esta vía, el maltrato a la identidad misma de la víctima.

Para el autor sudafricano (1999), Sudáfrica es el caso de una nación que optó por una tercera vía, una opción intermedia entre el “Paradigma de Núremberg” y la amnistía general. Esta vía está sustentada en la amnistía a cambio de verdad y con ello recibir el perdón. Para el autor hay un argumento cultural que justifica esta tercera vía, es el *Ubuntu*:

¿Qué es aquello que obliga a tantos a escoger el perdón en vez de pedir retribución, ser tan magnánimo y estar listo para perdonar antes que buscar venganza?... una persona con Ubuntu está abierta y disponible para los otros, se afirma en los otros, no siente amenaza por la bondad de otros, para él o ella hay una autoconfianza que viene de saber que ella o él pertenece a algo mayor que se reduce cuando otros son humillados o disminuidos, cuando otros son torturados u oprimidos o tratados como si ellos fueran menos de lo que son. (p.31)

Mpilo concluye con la siguiente tesis: la armonía y el sentido de comunidad son el bien máximo en una sociedad:

Cualquier cosa que subvierta o debilite este bien (armonía social) debe ser evitado como la plaga. Ira, resentimiento, sentimientos de venganza, incluso el éxito conseguido gracias a la competitividad excesiva es

corrosivo para este bien. Perdonar no es únicamente ser altruista, es la mejor forma de velar por el interés propio (Desmond)

En su obra “Dios tiene un sueño”, Mpilo (2004) esgrime una serie de argumentos teológicos para sustentar su posición política frente al proceso transicional en Sudáfrica. Comienza por decir que Dios ama a todos, incluyendo a quienes sean los enemigos de una persona o pueblo. Seguidamente explica que no es posible hablar de superioridad racial porque: “es algo que no se debe al esfuerzo o mérito propio, sino a un accidente de nacimiento” (p. 42).

Más adelante, el autor señala que para Dios todos somos iguales, así tanto el racismo como el sexismo son absurdos a los ojos de Dios. Así, sigue otro paso en su argumentación para sostener que hay que reconocer la humanidad incluso en nuestros enemigos, incluso si la causa que se persigue es justa:

Quienes se oponen a un sistema, pueden terminar por convertirse en aquello que aborrecen. Infortunadamente, muchos de quienes se opusieron al apartheid, a menudo se insensibilizaron y se rebajaron al mismo nivel que tenían aquellos a quienes se oponían. Pero también fueron muchos los que fueron capaces de mantener – de manera admirable- su humanidad, incluso en medio de condiciones brutales. (Desmond, 2004, p.48)

Tutu (2004) concluye que para acoger a nuestros enemigos es preciso reconciliarse, y esto solo se logra perdonando. Así la reconciliación necesita de la confesión verdadera y esta necesita de la penitencia, de actos de constricción y de asumir el dolor por haber efectuado una conducta errónea. Pedir perdón implica aceptar la responsabilidad de nuestros actos. Además, el perdón es una apuesta para el futuro: “en el acto de perdonar declaramos nuestra fe en el futuro de una relación y en la capacidad que tiene el ofensor para cambiar” (p.54) De este modo, se configura en Sudáfrica un sistema jurídico y penal que es restitutorio. La intención de este sistema está basada en el restablecimiento de las relaciones sociales más que en la punición.

El perdón ha sido un elemento de suma importancia para la consolidación de procesos en los cuales se ha buscado el restablecimiento de los derechos para las víctimas, esto a través del conocimiento puro de los hechos, para Joinet El derecho a la verdad no se entiende solo como aquel referido al derecho de la víctima y de sus familias a conocer los hechos, es decir, no constituye simplemente un derecho individual. Ese concepto comporta también un derecho colectivo, un derecho de la sociedad a ser informada de las violaciones cometidas y las circunstancias en que ocurrieron. Es decir, un derecho de la sociedad y de las futuras generaciones a conocer su historia (Joinet, 1997). Por cuanto que todas las víctimas directas e indirectas de un conflicto armado deben tener la oportunidad de conocer la verdad en el contexto de los hechos.

En materia de la reconciliación, la misma fue para el caso sudafricano un aspecto clave para el desarrollo, y es por esto que en el informe de la comisión de la verdad y la reconciliación de Sudáfrica se expone que

La reconciliación y la unidad nacional deben ser comprendidos como un solo concepto. La reconciliación implica una forma de justicia restauradora que no busca revancha, ni tampoco impunidad. En la reintegración del perpetrador a la sociedad se necesita crear un ambiente en el que pueda contribuir a la construcción de la democracia, la cultura de los derechos humanos y la estabilidad política. (Minyuku, 1997)

Por lo cual la reconciliación y el perdón para la sociedad sudafricana fueron las herramientas que permitieron la consecución de un proceso de transición, que llevó a las víctimas al reconocimiento y perdón de sus perpetradores, con el fin de lograr un ambiente de reparación para los mismos.

## **ii. Críticas académicas del perdón frente al caso sudafricano**

Con el objetivo de presentar una visión más completa acerca del perdón y la importancia que este tuvo en el caso sudafricano, se presentarán en esta sección dos posiciones, de

diferentes tendencias académicas, que hacen una crítica a anglicano Tutu. En un primer momento, se expondrá la argumentación del filósofo francés Jacques Derrida y, seguidamente, aquella del profesor David Crocker.

Es importante acotar que la herencia anglosajona y la tendencia post-estructuralista francesa tienen visiones opuestas en cuanto a la metodología, pero, los autores, en lo relacionado a este debate particular, comparten visiones similares acerca del trasfondo religioso del perdón, por ejemplo, o acerca de la dificultad de exigir el perdón en espacios profundamente personales.

### **ii.i Pensamiento francés contemporáneo.**

En esta sección se trabajarán los argumentos expuestos por Jacques Derrida con el fin de problematizar la relación entre el perdón como una decisión subjetiva y el perdón como un proceso jurídico y político. Así, el autor propone conceptualizar el perdón para revisar sus límites conceptuales. A continuación, se tratará el tema del perdón en relación con su incondicionalidad vis-a-vis el perdón bajo condiciones jurídicas y políticas. Finalmente, se reflexionará sobre el caso sudafricano y la cristianización del lenguaje del perdón, con la finalidad de hacer una transición a la siguiente sección de este capítulo se hará referencia al filósofo estadounidense John Rawls sobre la importancia de encontrar contenidos universales que no apelen a singularidades religiosas o políticas.

El periódico francés “Le monde” hace una entrevista a Jacques Derrida sobre sus últimas investigaciones en el tema del perdón. Su posición permite plantear una serie de cuestionamientos a los lugares comunes sobre el tema del perdón y la reconciliación. (Le Monde, 2004)

Comencemos por proponer las siguientes preguntas: ¿El perdón puede ser histórico y político? Es decir, ¿puede trascender el espacio privado? ¿Qué dificultades presenta para el conjunto de la sociedad el proceso de perdón y reconciliación?

Para acotar estas preguntas, Derrida (2002) ofrece ciertas precisiones para llegar a un acuerdo sobre los límites de aquello que entendemos por perdón. Veamos:

- A. Este concepto es confundido en los debates políticos mundiales con temas cercanos como: la excusa, el lamento, la amnistía. Estas significaciones provienen del derecho penal frente al cual el perdón debería permanecer “heterogéneo e irreductible” (19)
- B. El perdón pertenece a una herencia religiosa abrahámica\*, a saber: judaísmo, las diferentes formas del cristianismo y el islam. El teatro del perdón en la escena mundial tiende a universalizar estos contenidos singulares, específicos a una tradición cultural.
- C. Esta mundialización del concepto del perdón hace perder la dimensión misma del perdón tanto como sus límites conceptuales. En la escena geopolítica tanto individuos como colectivos piden “perdón” incluso si no pertenecen a la tradición abrahámica: Corporaciones profesionales, jefes de estado, representantes de las jerarquías eclesiásticas emplean este término. La internacionalización del mismo corresponde a su utilización en el ámbito del derecho, la política, la economía y la diplomacia. El término perdón es asociado en los escenarios de arrepentimiento a la urgencia universal de memoria. Este desplazamiento hace que el perdón se ubique más allá de los límites del derecho y de los estados nacionales. (p.20)

A continuación, el autor explica que el teatro del perdón se remonta a la búsqueda de una expiación de la culpa del conjunto de la humanidad por haber permitido todos los

crímenes de la historia<sup>3</sup>. Aceptar esta idea implica aceptar que nadie puede estar en la posición de ser juez o árbitro en ningún conflicto político. En este sentido Derrida (2002) muestra la siguiente dificultad para abordar el tema del perdón:

    Todos somos herederos, por lo menos, de personas o de acontecimientos marcados, de manera esencial, interior, imborrable, por crímenes contra la humanidad. A veces estos acontecimientos, estos asesinatos masivos, crueles, organizados que pueden haber sido revoluciones, grandes revoluciones canónicas y legítimas- fueron los que permitieron la emergencia de conceptos como derechos del hombre o crímenes de lesa humanidad<sup>4</sup>. (p. 21)

El autor propone una definición de perdón como “puro e incondicional” sin sentido, finalidad o finalidad o inteligibilidad. Esta posición es justamente la más criticada al autor, (De Greiff, Crocker y Mejía, 2002) en la medida en que se le atribuye una pretensión metafísica. En el terreno práctico es necesario hacer concesiones y el perdón ha de tener como finalidad la convivencia no violenta. Sin embargo, es importante entender que el perdón no debe ser instrumentalizado para favorecer cálculos y estrategias políticas y económicas.

A continuación, el autor señala, que tanto el perdón como su concepto no son puros cuando se está al servicio de una finalidad como: la salvación, la redención y la reconciliación, o cuando tiende a restablecer la normalidad social, nacional, política o psicológica

En 1964 se proclama la ley de imprescriptibilidad de los crímenes de lesa humanidad en Francia. Lo imprescriptible no es igual a lo imperdonable en términos jurídicos porque, como explica Derrida (2002):

---

<sup>3</sup> Es necesario acotar que es en los juicios de Núremberg donde se acuña el concepto jurídico internacional de “crimen de lesa humanidad”.

<sup>4</sup> Es importante señalar que las revoluciones sociales toman en sus manos el monopolio de la violencia y fundan así nuevos procesos políticos y sociales.



(i) “Se puede mantener la imprescriptibilidad de un crimen, no poner ningún límite a la duración de una inculpación o de una acusación ante la ley, y sin embargo, perdonar al culpable” (p.23)

(ii) Un juicio puede ser suspendido o absuelto y negarse el perdón.

Esto implica que solo se puede solicitar el perdón si es enmarcado en una escena de arrepentimiento que, además de (a) *la conciencia de la falta*, exige (b) *la transformación del culpable* y el (c) *compromiso de no volver a cometer una falta semejante*, es decir la transformación del culpable. (p. 23). Este tipo de perdón es problemático para Derrida (2002) por las siguientes razones:

- (1) La exigencia de un perdón incondicional concedido *al culpable en tanto que culpable*. Esta forma del perdón supone que se le debe otorgar el perdón incluso a aquel que no se arrepiente o no pide perdón.
- (2) El perdón condicional que supone (a), (b), (c) contiene una paradoja: el culpable en tanto acepta estas condiciones deja de ser culpable. Así: “no es más *al culpable en tanto que culpable* a quien se perdona” (p.23)

Vladimir Jankelevitch (1999) analiza la Shoa y rechaza el perdón en la medida en que, para él, no hubo arrepentimiento de parte de la sociedad alemana. Así, se introduce el tema del *castigo*. Tema que exploraremos más adelante. Pero vale señalar el punto que Derrida busca presentar un cuestionamiento al respecto, para él sólo se puede perdonar aquello que es imperdonable e inexpiable, en esta medida presenta las siguientes preguntas:

¿Para que haya perdón no habría que perdonar la falta y el culpable en tanto que tales, allí donde la una y el otro permanecen tan irreversiblemente como el mal, y que, como el mal mismo, serían capaces de repetirse, imperdonablemente, sin transformación, sin recuperación y sin promesa? (p.26)

La incondicionalidad del perdón, inscrita en la herencia abrahámanica supone el perdón de lo imperdonable y, por lo tanto, la imposibilidad de fundar una política o un derecho sobre la base del perdón:

En todas las escenas geopolíticas de las que hablábamos, se busca a menudo la palabra “perdón”. Porque se trata siempre de negociaciones más o menos confesadas, de transacciones calculadas, de condiciones y, como diría Kant, de imperativos hipotéticos. (Derrida, 2002,p.26)

Por ejemplo, de Gaulle, Pompidou y Mitterand han recurrido a la idea de “La reconciliación nacional” para referirse a los crímenes y deudas del estado francés en los tiempos de la ocupación y de la guerra de Argelia. De manera recurrente se apela a la necesidad de una amnistía con la finalidad de reconstituir la unidad nacional:

Se trata siempre de la misma preocupación: hacer que la nación sobreviva a sus desgarramientos, que los traumatismos cedan al trabajo de duelo, y que el estado-nación no sea invadido por la parálisis. Pero incluso allí donde se lo podría justificar, este imperativo de la salud social y política no tiene nada que ver con del cual se habla ligeramente.

(Derrida, 2002, p.27)

Para Derrida el perdón no debería inscribirse en la lógica de la reconciliación, para explicar esto, él trae el ejemplo de Sudáfrica. Mandela con el fin de hacer volver a los exiliados del ANC-Congreso Nacional Africano- decidió negociar los principios de una amnistía, su objetivo también era crear las condiciones de posibilidad para una reconciliación que, en últimas, permitiera que la sociedad no cayera en una espiral de venganza interminable.

Derrida explica entonces que el arzobispo Tutu en tanto presidente de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación toma la decisión de cristianizar el lenguaje de una instancia institucional que, en principio, se circunscribe al tema de crímenes políticos. Hace falta aclarar que, para la población no cristiana, la aceptación de términos como arrepentimiento o perdón no era viable, aun así, el proceso siguió su curso.

A continuación, Derrida (2002) retoma la pregunta “¿la escena del perdón es un cara a cara personal o apela a una mediación institucional?” (p. 28).

Siguiendo la tradición abrahámanica el perdón debe comprometer a (i) el culpable o perpetrador y (ii) a la víctima. Si interviene alguien más en esta relación se puede hablar de amnistía, reparación o reconciliación, pero no de perdón. Para Derrida (2002) en tanto el estatuto de la Comisión Verdad y Reconciliación como el discurso del anglicano, son ambiguos en la medida en que oscilan entre “una lógica no penal del perdón” basada en la idea de restauración y “una lógica judicial de la amnistía” (p. 28). En este sentido, el autor señala que la confusión entre el orden del perdón y el orden de la justicia es peligrosa porque “sigue siendo siempre posible mimar la escena del perdón “inmediato” y casi automático para escapar a la justicia” (p.28)

En seguida Derrida (2002) expone una aporía: solo se puede perdonar lo imperdonable. Ningún jefe de estado está en la posición de perdonar en nombre de otros porque el perdón supone una “incondicionalidad no negociable” que escapa a los cálculos políticos, económicos y estratégicos.

En esta medida, existen dos tipos de perdón: (a) un perdón incondicional ligado a la noción de amor del cristianismo y (b) perdón vinculado a la reconciliación, a las estrategias para una sociedad que se prepara para el postconflicto y la necesidad de generar procesos de memoria colectiva.

Derrida nos ha mostrado varias consideraciones sobre el perdón, a manera de conclusiones se presentarán tres ideas. Antes de continuar, es importante aclarar que se incluirán algunos aportes del profesor John Rawls con la finalidad de aclarar mejor el tema.

Primero, el perdón no puede ser exigido a las víctimas con la finalidad de asegurar la armonía social. El perdón es un acto íntimo y profundamente personal. Así, pareciera que los Estados debieran generar las condiciones de posibilidad de los actos de perdón. Esto

quiere decir que es importante generar un marco normativo y una realidad objetiva que propenda a sanar las heridas del tejido social.

En segundo lugar, es importante decir que, si se persigue la construcción de una sociedad democrática, es necesario acoger la pluralidad religiosa, étnica, racial, social y fundar la cohesión social a partir de concepciones políticas razonables. De esta manera, ninguna visión particular debería imponerse en el espacio público. Tal como lo propone John Rawls (2002) en su obra “Liberalismo Político”:

Los elementos de la concepción política de la justicia deben separarse de los elementos análogos propios de las doctrinas comprensivas. Debemos saber, a este respecto, en dónde estamos situados. Así, por ejemplo, las ideas del bien en la concepción política deben ser propiamente políticas y distintas de las que están contenidas en visiones más amplias (p.14)

Finalmente, es importante darle contenido al término justicia en relación con las libertades individuales y la armonía social. Más adelante se explorará de modo más profundamente esta relación, pero es importante acotar esta idea. Rawls (1995) en su obra “Teoría de la Justicia” expone que:

Cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia que ni siquiera el bienestar de la sociedad en conjunto puede atropellar. Es por esta razón que la justicia niega que la pérdida de libertad para algunos sea viable para el bienestar de otros... Por tanto, en una sociedad justa, las libertades de la igualdad de ciudadanía se dan por establecidas definitivamente; los derechos asegurados por la justicia no están sujetos a regateos políticos ni al cálculo de intereses sociales, de tal manera que se respeten y protejan los derechos de los asociados. (p.17)

## **ii.ii Pensamiento anglosajón.**

En 1913 con el Black Land Act se hace legal la expropiación de tierras de los negros dentro de un marco normativo y legal llamado Apartheid. Durante casi 80 años la mezcla de razas fue prohibida y el país fue dividido entre blancos, mestizos, indios y negros. El 17

de junio de 1991, la presión internacional y, ante todo, la presión económica fue fundamental para lograr la derogación de la última de las leyes principales que sustentaban este sistema político, a saber: “Los recién nacidos no serán clasificados por razas”<sup>5</sup>.

Después de esta decisión continuaron presentándose los mismos conflictos sociales bajo nuevas prácticas sociales. La pregunta que se plantea es si es posible recomponer un tejido social y dar paso a una nueva sociedad en la que sus ciudadanos convivan pacíficamente y logren desarrollar sus capacidades.

Sin embargo, se presentan desafíos en la creación de una sociedad pacífica y democrática. El profesor Crocker presenta, en primer lugar, los argumentos prácticos y morales del arzobispo en relación con el tema de castigo para matizarlos y controvertirlos. Así se analiza, a continuación, el castigo y su diferencia con la venganza y con la justicia retributiva. En un segundo momento se presenta la tesis de la reconciliación o justicia restaurativa y sus posibles críticas. Adicionalmente, se revisará el tema de la amnistía en el caso sudafricano.

David Crocker (2002) en su artículo “Castigo, perdón y Reconciliación. El caso de Sudáfrica” presenta una argumentación en la que problematiza la posición del arzobispo anglicano Desmond Tutu. Para el jefe de la Comisión de Verdad y Reconciliación de Sudáfrica “el paradigma de los juicios de Núremberg” no es viable. Así, el autor sudafricano considera que las víctimas no deberían de presentar cargos a sus victimarios y, además, sostiene que los acusados no deberían pasar por las incomodidades propias de los procesos judiciales.

Veamos ahora el análisis de Crocker (2002) sobre los argumentos de tipo práctico y moral que Tutu plantea sobre la dificultad para aplicar el modelo de Núremberg en el caso sudafricano:

- (i) Argumento a nivel práctico:

---

<sup>5</sup> Para ampliar este punto ver: <http://www.elmundo.es/especiales/internacional/nelson-mandela/apartheid.html>

“Si los juicios fueran la única manera de confrontar los errores del pasado, entonces los proponentes del apartheid habrían frustrado los esfuerzos para negociar la transición a un régimen democrático” (p.173) (ii) Argumento moral:

“Tutu señala que los juicios son excesivamente costosos, conllevan tiempo y trabajo y desvían recursos valiosos de tareas tales como el alivio de la pobreza y la reforma educativa” (p.173)

Bajo esta perspectiva, la Comisión de Verdad y Reconciliación considera que la acción a seguir es que los criminales confiesen públicamente la verdad y que las víctimas respondan con perdón. Para Crocker no existe argumento moral que justifique el rechazo de la línea de acción presentada en los juicios de Núremberg. Para defender su postura, el autor recoge los argumentos de Desmond y los problematiza de la siguiente manera.

A continuación, presentaremos las premisas del anglicano y la contra argumentación esgrimida por Crocker:

1. El argumento contra la venganza

- a. Tres premisas llevan al autor sudafricano a concluir que durante la etapa de transición en Sudáfrica el castigo a los victimarios es errado, a saber (i) Castigo es retribución, (ii) la retribución es venganza, (iii) la venganza es moralmente errada. (174) Veamos más ampliamente estos argumentos:

(i) *Castigo es retribución.*

Para esta tesis de Desmond, se plantean las siguientes críticas:

- (a) Al considerar el castigo desde una perspectiva meramente retributiva se olvidan algunas de sus funciones, tales que: “el control y la denuncia del crimen, el aislamiento de lo peligroso, la rehabilitación de los criminales”. ( Crocker, 2002, p.174)
- (b) No se define el castigo en términos legales, no se distingue del castigo jurídico de las respuestas sociales frente a las conductas criminales.

El arzobispo señala que las víctimas tienen tanto el derecho constitucional como moral de presentar cargos criminales y exigir una retribución pero, al mismo tiempo, elogia a

aquellos individuos que como Mandela deciden perdonar y buscar una convivencia armónica con sus antiguos victimarios.

- (c) Considerar el castigo como <amenaza> lo posiciona en rol no retributivo o consecuencialista. Si el castigo no se aplica en casos paradigmáticos perderá su carácter de amenaza y, en esta medida, su legitimidad.
- (d) La retribución debe entenderse como “un *razonamiento* o una *justificación* importante para el castigo, y al mismo tiempo, para limitar el castigo” (Crocker, 2002, p.174).
- (ii) *Retribución es venganza.*

Con el fin de hacer una crítica a la idea de la retaliación como castigo se expondrán las definiciones propuestas por Robert Nozick<sup>6</sup> (1981) y que recoge Crocker al respecto. Este autor presenta seis diferencias entre la retribución y la venganza:

- a. *La retribución está referida a un crimen.* La retribución implica el reconocimiento de un crimen y la imposición de un castigo para este. La revancha, en cambio, puede aplicarse a situaciones cotidianas y anodinas.
- b. *La retribución es limitada.* Mientras que la revancha es ilimitada, el castigo cuenta con límites internos y con proporciones justas en relación con el tipo de crimen. La administración del castigo está regulada oficialmente, la revancha no conoce límites.  
Así: “el agente de la venganza es insaciable y no está limitado ni por la prudencia, ni por lo que merece el criminal, la revancha no es algo admirable. La retribución, al contrario, no busca domesticar la venganza sino suprimirla” (Crocker, 2002, p.178)
- c. *La retribución es impersonal.* Cuando un sujeto toma la justicia en sus manos para vengar un crimen cometido a su persona o a los suyos es un escenario diferente al de la retribución en la medida en que no se establece un vínculo personal con la víctima del crimen: “la retribución demanda imparcialidad y rechaza sesgos

---

<sup>6</sup> “¿Es necesario ofrecer una explicación sobre el castigo retributivo? Tal vez es pertinente subrayar un hecho fundamental sin ulteriores explicaciones: las personas que hacen el mal simplemente merecen un castigo” (Nozick, 1981, p. 366) traducción propia.

personales, mientras que la parcialidad y el ánimo personal motivan la sed de revancha” (Crocker, 2002, p.178)

Una crítica para este argumento es aquella que relaciona la imparcialidad con la falta de consideración de los casos particulares. Tutu considera, siguiendo este razonamiento no considera ni a las víctimas ni a sus agresores.

- d. *La retribución no obtiene satisfacción.* Aquellos que eligen cobrar venganza responden a su emotividad y se solazan en la obtención de sufrimiento de su antiguo victimario. Por otro lado, los agentes de la retribución no derivan placer emocional o satisfacción de los actos de justicia como el castigo.
- e. *La retribución se fundamenta en principios.* “La generalidad significa que los agentes de la retribución, que infligen un castigo merecido por un crimen, están comprometidos con la existencia de algunos principios generales que ordenan el castigo en otras circunstancias similares” (Crocker, 2002, p.178)
- f. *La retribución rechaza la culpa colectiva.* La pertenencia a un grupo o asociación puede suscitar una venganza. En cambio, la retribución extiende el castigo únicamente a los individuos y no a los grupos a los que ellos pertenecen:

En respuesta a un agravio real o percibido, los miembros de un grupo étnico podrían por ejemplo tomar venganza sobre los miembros de otro grupo étnico, sin embargo, el estado o la corte criminal internacional podrían administrar o imponer retribución únicamente a aquellos individuos encontrados culpables de abusos de derechos y no a todos los miembros del grupo étnico que ofende. Por eso, la culpa colectiva no tiene lugar en la justicia retributiva<sup>7</sup>. (Crocker, 2002, p.178)

---

<sup>7</sup> “El concepto de justicia retributiva ha sido empleado de diversas maneras, pero ha sido comprendido como un tipo de justicia que se compromete con tres principios, a saber: (1) aquellos que cometen cierto tipo de actos ilícitos, paradigmáticamente crímenes serios, merecen desde una perspectiva moral sufrir un castigo proporcionado; (2) es intrínsecamente bueno en sentido moral –bueno sin referencia a cualquier otra idea de bien que pueda emerger- si un agente de la justicia les da el castigo merecido y (3) que es moralmente impermisible castigar de manera intencional a un inocente o infligir un castigo desproporcionado a los criminales. La idea de justicia retributiva ha jugado un papel dominante en la teoría sobre el castigo durante las últimas décadas. Pero muchos de sus rasgos, –especialmente las nociones de proporcionalidad, el status normativo del sufrimiento y la principal justificación para la retribución- continúan siendo debatidas y problemáticas” Traducción propia. (Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2017)



Para cerrar esta argumentación, Crocker decide revisar el argumento del clérigo, según el cual, los Juicios de Núremberg fueron realizados desde el punto de vista de los vencedores. Ciertamente en estos juicios ningún miembro de los aliados estuvo en el banquillo de los acusados, pero, como argumenta Crocker, hubo dos logros básicos durante estos juicios: (i) la reivindicación de la noción de responsabilidad individual en los crímenes de lesa humanidad y (ii) la imposibilidad de apelar a la obediencia a las órdenes de superiores a la hora de cometer crímenes.

(iii) *La venganza es moralmente errada.*

Para Crocker las premisas del autor sudafricano, a saber: (i) Castigo es retribución, (ii) la retribución es venganza son falsas. Por lo tanto, la premisa (iii) no es válida. El agente de la revancha toma represalias que suelen ser desmedidas frente a la ofensa cometida en razón de su imposibilidad de racionalizar sus sentimientos. Además, aquel que se venga no considera la imparcialidad y la generalidad tal como lo hace la justicia retributiva.

Como explica el profesor Crocker (2002), la posición que se enfrenta al “paradigma de Núremberg” supone que “la justicia retributiva evita o previene la reconciliación” (p.182). Para aquellos, como Mpilo, que defienden el ideal de la reconciliación como “una justicia restaurativa<sup>7</sup> cuyo más alto objetivo, sino el único, es la confrontación de Sudáfrica con los errores del pasado” (p.180)

El anglicano no define claramente la noción de reconciliación o su sinónimo “justicia restaurativa” si bien defiende a la amnistía y el perdón como las mejores herramientas para promover la reconciliación. La característica central de la justicia restaurativa es la reconciliación entre el criminal, la víctima y la sociedad. La armonía social o *Ubuntu*<sup>8</sup> es central en la argumentación del líder anglicano, Crocker (2002) presenta críticas a esta noción, veamos:

- i. El Arzobispo piensa que la armonía social es el valor más importante, si bien reconoce otros valores como la responsabilidad y la justicia. Sin embargo, todo aquello que perturbe la armonía colectiva debe ser erradicado.
- ii. El autor sudafricano presume que todo aquello que contribuye al mantenimiento de la armonía social es deseable, loable e incluso obligatorio. iii. Desmond cree que la noción de Ubuntu es aceptada universalmente porque sus principios no son susceptibles de ser cuestionados, nadie cuestiona su justificación e importancia. Sin embargo, el autor no explica la pertinencia de esta noción ni acota su significación. iv. Tutu atribuye al argumento del origen geográfico del término Ubuntu para justificar su razonabilidad. (p.180)
- v. No se piensa al Ubuntu en relación con su viabilidad como meta de la política social.

7 “La justicia restaurativa es un enfoque basado en la comunidad para lidiar con el crimen, los efectos del crimen y la prevención del crimen. La mayoría de las personas que atraviesan el sistema de justicia criminal actual no lo encuentran una experiencia reparadora o satisfactoria. Las víctimas frecuentemente se sienten nuevamente injustamente tratadas y su sed de justicia insatisfecha... Un proceso de Justicia restaurativa se basa en una creencia de que el camino a la justicia yace en la resolución de problemas y en la cura antes que en el aislamiento excesivo” [http://www.cscsb.org/espanol/what\\_is\\_restorative\\_justice\\_espanol.html](http://www.cscsb.org/espanol/what_is_restorative_justice_espanol.html)

8 “Ubuntu es la actitud mental prevaeciente entre los nativos africanos que viven al sur del Sahara, y surge del dicho popular umuntu, nigumuntu, nagamuntu que en zulú significa "una persona es una persona a causa de los demás, "humanidad hacia otros" o bien “soy porque nosotros somos” ». <http://innovationforsocialchange.org/ubuntu-yo-soy-porque-nosotros-somos/>

Crocker concluye que:

- (i) es importante tener en cuenta que el grupo puede llegar a exigir demasiado de los individuos y, por consecuencia, demandarles sacrificios excesivos a estos últimos<sup>8</sup>. (ii) el disentimiento y la indignación social son pertinentes incluso si alteran la armonía social. (iii) El líder anglicano al buscar la armonía social olvida la importancia de las libertades individuales, “incluyendo la libertad de reservarse el perdón” (p.182). (iv) en ciertos

---

<sup>8</sup> “La formulación del Ubuntu, o bien amenaza la autonomía de cada miembro de la sociedad, o bien, de forma poco realista, asume que los beneficios individuales se derivan de los logros de un grupo mayor” (Crocker 181)

contextos la sociedad requiere seguir valores como la justicia, por ejemplo, ella puede requerir de acciones como juicios y castigos a aquellos individuos que cometieron violaciones a los derechos humanos.(iv) la deliberación y la determinación democrática de los ciudadanos son quienes deben establecer si la armonía social merece prioridad por sobre otros valores sociales, ese juicio “no debería emerger de la cultura, o de una teoría cultural, teológica o filosófica, sino de la deliberación y la determinación democrática de los ciudadanos” (p.182)

A continuación, Crocker quiere analizar la herramienta de la amnistía en Sudáfrica. Es importante decir que el Comité de Amnistía de la Comisión de Verdad y Reconciliación no ha concedido la amnistía a muchos criminales. La amnistía se otorga si y solo si los actos de comisión u omisión de quien aplica a ella cumplen tres condiciones, a saber:

“(i) que el acto se cometió para lograr un objetivo político, por ejemplo, la defensa o la destrucción del apartheid; (ii) si los medios empleados eran proporcionales al fin; y (iii) si el perpetrador reveló completamente la verdad acerca de sus actos a la Comisión de Verdad y

Reconciliación” (182) El aplicante no debe “expresar remordimiento, confesar culpa moral o solicitar ser perdonado” (182)

El perdón subjetivo es comprendido por el arzobispo desde la perspectiva de la gracia divina, como un perdón incondicional. El perdón es en este sentido supraerogatorio:

“La víctima renuncia a su derecho de presentar quejas y en su lugar concede el perdón, haciendo gala de una magnanimidad impresionante que Desmond valora como remarcable generosidad de espíritu” (183)

Como conclusión acerca de la relación entre amnistía como hecho jurídico y el perdón plantearemos, de la mano del profesor Crocker, varias preguntas: ¿Hasta qué punto la relación entre amnistía y perdón en Sudáfrica ha contribuido a la reconciliación? ¿El proceso de reconciliación en Sudáfrica hubiera visto frustrado el proceso de reconciliación si ella se hubiese enfocado más en la creación de juicios y la administración de castigos que en los parámetros construidos por la Comisión de Verdad y Reconciliación? ¿La

reconciliación puede lograrse a través de la figura de la amnistía o a través de la participación de tribunales nacionales o internacionales?

### **Consideraciones sobre el perdón como elemento relevante dentro de un proceso de paz**

Si bien se tienen dos figuras académicas que yuxtaponen los criterios metodológicos de un tema en particular “perdón”, el mismo tiene un desarrollo cíclico que se resuelve en un pensamiento semejante respecto de la importancia de este concepto en entornos personales. El perdón como ya se ha descrito en líneas atrás ha permeado diferentes culturas, tradiciones y demás esquemas sociopolíticos de gran influencia en todo el mundo, si bien el perdón puede tener un enfoque meramente literario, en este artículo se presenta una postura de contraste entre dos figuras relevantes de la academia, con el fin de evidenciar el ejemplo del proceso de paz de una cultura específica y su aplicabilidad a procesos que adelanten otros países en el mundo.

Este artículo no ha tratado sobre la configuración histórica y territorial de la guerra, pero considero que es importante dar cuenta de la importancia de considerar los factores estructurales que subyacen al conflicto armado. Tradicionalmente la política estatal ha consistido en eliminar al enemigo interno, pero ya se ha comprobado que esta ruta de acción es equivocada en la medida en que los conflictos sociales de fondo perpetúan las dinámicas de la guerra. A continuación de la mano de González, Bolívar y Vázquez (2002) exploraremos algunas reflexiones sobre la construcción de Estado como factor fundamental para lograr la armonía social.

El aumento de la presencia militar en la geografía del conflicto solo resuelve ciertas dimensiones del problema. Del mismo modo, la inversión en infraestructura en las zonas del conflicto tampoco es suficiente para reforzar por parte de un Estado. Los autores consideran que es necesario pensar en una política integral tendiente a la construcción de una sociedad que se reconozca como ciudadana del Estado:

“Se necesitaría, más bien, una política integral de Estado que atacara las diversas dimensiones del problema: habría que comenzar por afrontar los

problemas de las zonas de colonización, lo que tal vez tendría que conducir a una reestructuración de la frontera agraria, el impulso al desarrollo integral de las zonas de conflicto, la recuperación de la relación entre las instituciones estatales y los pobladores de esas zonas, tanto como la legitimidad de la autoridad estatal en ellas. Todo lo cual pasa por recuperar la dimensión de la política entendida como la búsqueda colectiva de soluciones a los problemas para la construcción de una nación donde quepamos todos. (González F, Bolívar I, Vázquez T (2002 p 319)

Si nos situamos en el panorama actual latinoamericano podríamos decir que aún no se ha construido un pacto social y que de alguna manera estamos viviendo en un estado de naturaleza. Nos enfrentamos a un mal irreparable, a una estética de la violencia que ha creado todo un simbolismo siniestro a su alrededor. ¿Cómo olvidar las imágenes de las masacres? ¿Cómo reparar actos que son imperdonables? ¿Es posible medir una equivalencia entre el sufrimiento las víctimas y los mecanismos judiciales para practicar una eventual reparación?

Como señala el filósofo francés Ricoeur, siguiendo la línea de pensamiento posestructuralista francesa, el perdón, en cuanto es absoluto, pertenece a una economía del don para la que no existen las equivalencias. Aun así, el autor tiene una visión optimista en la que la memoria en cuanto haya sanado podría dar la bienvenida a nuevas realidades, veamos:

El perdón no pertenece al orden jurídico; ni siquiera al plano del derecho(...)Desde un punto de vista que se puede llamar epistemológico, pertenece a una economía del don, en virtud de la lógica de la superabundancia que lo articula y que es preciso oponer a la lógica de la equivalencia que preside la justicia; desde este punto de vista el perdón es un valor no solo suprajurídico sino supraético(...) El perdón debe ante todo haber encontrado lo imperdonable, es decir, la deuda infinita, el mal irreparable. Dicho esto, aunque no es debido, no carece de finalidad. Y esta finalidad tiene relación con la memoria. Su proyecto no es el de borrar la

memoria; no es el del olvido; por el contrario, su proyecto, que es cancelar la deuda, es incompatible con el de cancelar el olvido. El perdón es una forma de curación de la memoria, la terminación de su duelo; liberado el peso de la deuda, la memoria es liberada para los grandes proyectos. El perdón da un futuro a la memoria. (Ricoeur, 1995. (Pag.195)

El perdón está asociado a un proceso subjetivo o comunitario íntimo y personal. Como hemos visto, el perdón se traslada de estos entramados emotivos a escenarios jurídicos en el que se decretan amnistías para facilitar la inserción a la sociedad de los perpetradores de crímenes con el fin de lograr la armonía social. Consideramos que para esto es necesario atender a los problemas estructurales de una sociedad poco equitativa en la que los ciudadanos no han resuelto demandas básicas como salud, educación y trabajo<sup>9</sup>.

El manejo que realizó Sudáfrica al tema del perdón en su proceso de transición, el cual no puede ser menos importante del que debe asumir cualquier país para confrontar las diferentes posturas frente al uso de esta herramienta como eje de la terminación del conflicto y medio de reparación a víctimas. Como lo menciona el sociólogo Maguemati Wabgou en su apartado del libro Derechos Humanos, Paz y Posconflicto en Colombia menciona que “la experiencia acumulada en Sudáfrica, puede ser de utilidad para diferentes países, en los cuales se está impulsando un proceso de transición, y donde algunos sectores más reticentes a los acuerdos hacen eco al lema “ni perdón, ni olvido” sustentando sus tesis en que el perdón es el medio para que se dé la impunidad.” Y con esto el autor desarrolla la importancia del uso de la verdad y el perdón como forma de reconciliación que dará inicio al proceso de reintegración a las víctimas.

---

<sup>9</sup> Como explica Crocker (2004): “Compensación, restitución o reparación en la forma de ingresos, propiedad, servicios médicos o educacionales y otras oportunidades deben ser retribuidas a los individuos y grupos a los que sus derechos han sido violados. Una manera de las maneras de resarcir los daños hechos en el pasado es « enderezarlos » al restaurar a las víctimas al aproximarlos a la situación en que vivían anteriormente » Traducción mía (16)

El reto que presenta nuestro país en materia de perdón es crear un vínculo jurídico social que permita a las víctimas incorporarse en el proceso de la reivindicación, de sus derechos a partir del conocimiento de los actos armados y con ello hacer parte del proceso de reparación.

En conclusión, podemos decir que el proceso de perdón y reconciliación avanza en la medida en que las regiones aisladas de los países logran integrarse a la dinámica estatal, y se confronta con un aspecto determinante que evidencian dos partes del proceso, en este el doctor Germán Vallejo menciona,

Que dentro de un acuerdo supone, de un lado, al Estado y, del otro, a los ciudadanos, ya sean los levantados en armas que confiesan sus delitos, colaboran con la verdad, reparan a sus víctimas o los demás que han padecido la violencia quienes tienen el deber de colaborar en este logro común, por ejemplo, al tributar para los fines de la paz, apoyar a los desmovilizados, perdonar, favorecer su reincorporación a la vida civil, acogerlos a la sociedad y brindarles oportunidades de trabajo y de una vida digna, con ocasión de su reinserción a la civilidad. (Vallejo, 2015, p. 58).

Así mismo, la generación de garantías básicas para los ciudadanos es definitiva para ofrecerle a la población verdaderas alternativas sociales, económicas y políticas que desestimen la participación de los ciudadanos en la economía y, en general, en las dinámicas de la guerra. Teniendo esta estructura social configurada es más fácil transitar del escenario de la guerra a un escenario que favorezca el perdón y la reconciliación más allá del terreno jurídico, en el que las víctimas se identifiquen bajo el papel de reparados y los victimarios se identifiquen en el papel de perdonados.

Lo anterior no sin olvidar como lo menciona la doctora Gloria Zambrano en el apartado del libro *Fundamentación y Aplicabilidad de la Justicia Transicional en Colombia*. Que hay que entender que el proceso de reconciliación no puede ser una

excusa para la impunidad, ni una alternativa a la verdad o a la justicia, ni un pretexto para olvidar, ni un simple perdón: el perdón es un acto privado entre el agresor y su víctima, y no puede haber perdón colectivo sin tener en cuenta a las víctimas. (Becerra, 2016, p. 122)

### **iii. Conclusiones**

1. A pesar de la divergencia en las tradiciones de pensamiento analítica y continental, así como la enorme diferencia socio cultural que trae consigo el hecho de ser un territorio latinoamericano, genera la expectativa de conocer los retos en materia de perdón y reconciliación para países como Colombia, que está iniciando un desarrollo jurídico social de gran impacto al integrar diferentes frentes de discusión en un mismo ámbito cultural.
2. Para Colombia su proceso de paz representa diferentes problemáticas a nivel político, social y cultural, en particular y de mayor relevancia la de consolidar lineamientos democráticos que le permitan a los dos ejes de mayor dimensión dentro del proceso aplicar la característica central de la justicia restaurativa, que no es otra que la reconciliación entre la víctima y la sociedad, el bien llamado Ubuntu o armonía social, que es el perfecto ejemplo de procesos de transición entre la guerra y la paz en países que han encontrado en este proceso de lealtad y solidaridad sudafricana, la cura para la distinción y el odio entre los actores del conflicto; y es allí donde los líderes sociales y políticos de nuestro país tendrán que generar la confianza necesaria para que la sociedad tome el rol participativo y apruebe o niegue dicha característica a partir de las tradiciones hegemónicas que han marcado un país como Colombia.

## **Referencias Bibliográficas**



1. Becerra, J. (Ed.), Bautista, M., Cubides, J., Ramirez, A., Leon, J., Orjuela, G., (...), Zambrano, G., (2016). *Fundamentación y aplicabilidad de la justicia transicional en Colombia*. Bogotá : Universidad Católica de Colombia.
2. Crocker, D. (2002). *Castigo, perdón y reconciliación: el caso de Sudáfrica*.
3. Crocker, D (2004) *Reckoning with past wrongs: a normative framework*. University of Maryland. Recuperado de: <http://terpconnect.umd.edu/~dcrocker/Courses/Docs/Reckoning%20with%20past%20wrongs.pdf>.
4. Crocker, D. (2006). *The Ethical Dimensions of Global Development*. United States Of America : Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
5. Daley, S. (1997) *In Apartheid Inquiry, Agony Is Relived but Not Put to Rest*. New York : *The New York Times*.
6. De Greiff, P., Crocker, D., Mejia, O. (2002). Debate a partir del texto Política y Perdón de Jacques Derrida. En Chaparro, A. (Eds.). *Cultura política y perdón* (pp 38-49). Bogotá: Centro Editorial Universidad del Rosario
7. Derrida, J. (2002). Política y perdón. En Chaparro, A. (Eds.), *Cultura política y perdón* (pp. 19-37). Bogotá: Centro editorial Universidad del Rosario.
8. Dwyer, S. (1999). *Reconciliation For Realists*. New York : Ethics & International Affairs.
9. Fajardo, L. (2012). Elementos estructurales del derecho a la verdad. *Civilizar*, 22, 15 – 34. Recuperado de : <http://www.scielo.org.co/pdf/ccso/v12n22/v12n22a03.pdf>
10. González, F., Bolívar, I., Vázquez, T. (2002). *Violencia Política en Colombia. De la nación fragmentada a la construcción del Estado*. Bogotá: Cinep.
11. Jankelevitch, V. (1999). *El perdón*. Barcelona : Seix Barral.

12. Joinet, L. (1997). *La cuestión de la impunidad de los autores de violaciones de los derechos humanos*. Bélgica : Organización de las Naciones Unidas, Consejo Económico y Social (ecosoc).
13. La oficina del Alto Comisionado para la Paz. Proceso de Paz (2016) : Acuerdo sobre las víctimas del conflicto. Recuperado de : <http://www.altocomisionadoparalapaz.gov.co/Prensa/Comunicados/Documents/2016/proceso-paz-colombia-cartillaacuerdo-victimas.pdf>.
14. Nozick, R. (1981), Retributive punishment. En *Philosophical explanations*. Cambridge : Belnap Press.
15. Rawls, J (1995). *Teoría de la Justicia*. México D.F : Fondo de la Cultura económica
16. Rawls, J. (2002). *Liberalismo político*. México D.F : Fondo de la Cultura económica
17. Ricoeur, P. (1995). *Lo justo*. Barcelona: Caparrós.
18. Sanchez, V., Lara, J., Rodriguez, A., Santamaria, L., Carranza, J. (2017). *Análisis del discurso en torno a los diálogos de paz*. Bogotá : Universidad Católica de Colombia.
19. Scaffardi, B. (2012). *Trabajadores en Sudáfrica: De la segregación racial a la discriminación de clases*. Argentina. Universidad Nacional de la Plata.
20. Tutu, D. (1999). *No future without forgiveness*. New York : Doubleday
21. Truth and Reconciliation Commission, 1998 Truth and Reconciliation Commission of South Africa Report, Edición V, Recuperado de <file:///C:/Users/Diego%20Pe%C3%B1a%20LAPTOP-MIUNP3SO/Downloads/PAR%C3%81METROS%20PARA%20LA%20ESTRUCTURACI%C3%93N%20DEL%20PAPER.pdf>

22. Vivas, T., Chavez, E., Cubides, J., Dizdarevic, A., Gaitán, I., Guío, R., (...), Wabgou, M. (2016). *Derechos humanos, paz y posconflicto en Colombia*. Bogotá :

Universidad Católica de Colombia.

23. Zolo, D. (2007). *La justicia de los vencedores : De Nuremberg a Bagdad*. Madrid :

Trotta.