

CONFERENCIA INTERNACIONAL DE RECONCILIACIÓN IGNACIANA

DE LA CRISIS Y EL ENFRENTAMIENTO A LA SANACIÓN Y EL PERDÓN: ¿CÓMO ES POSIBLE LA RECONCILIACIÓN?



CONFERENCIA INTERNACIONAL
DE RECONCILIACIÓN IGNACIANA

DE LA CRISIS Y EL ENFRENTAMIENTO
A LA SANACIÓN Y EL PERDÓN:
¿CÓMO ES POSIBLE
LA RECONCILIACIÓN?

CONFERENCIA INTERNACIONAL
DE RECONCILIACIÓN IGNACIANA

DE LA CRISIS Y EL ENFRENTAMIENTO
A LA SANACIÓN Y EL PERDÓN:
¿CÓMO ES POSIBLE
LA RECONCILIACIÓN?



2022

Pontificia Universidad Javeriana. Biblioteca Alfonso Borrero Cabal, S. J.
Catalogación en la publicación

Conferencia Internacional de Reconciliación Ignaciana, autor
Conferencia Internacional de reconciliación ignaciana de la crisis y el enfrentamiento a la
sanación y el perdón : ¿cómo es posible la reconciliación? / autores, Jorge Burgueño López
[y otros]. -- Primera edición. -- Bogotá : Editorial Pontificia Universidad Javeriana ; Madrid,
España : Universidad Pontificia Comillas, 2022.

656 páginas ; 17x 24 cm

Incluye referencias bibliográficas

ISBN: 978-958-781-732-4 (impreso)

ISBN: 978-958-781-733-1 (electrónico)

I. Reconciliación - Conferencias 2. Teología - Conferencias 3. Jesuitas y educación
- Conferencias 4. Procesos sociales - Conferencias 5. Procesos por delitos políticos -
Conferencias 6. Luchas sociales – Conferencias 7. Consolidación de la paz - Conferencias
I. Pontificia Universidad Javeriana II. Universidad Pontificia Comillas

CDD 306.66 edición 21

© 2022 Pontificia Universidad Javeriana

© 2022 Universidad Pontificia Comillas

© 2022 de los autores

ISBN: 978-958-781-732-4 (Pontificia Universidad Javeriana)

ISBN: 978-84-8468-929-4 (Universidad Pontificia Comillas)

Maquetación: Imprenta Kadmos, s.c.l.

Reservados todos los derechos. Queda totalmente prohibida la reproducción total o parcial
de este libro por cualquier procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, gra-
bación magnética o cualquier sistema de almacenamiento o recuperación de la información, sin
permiso escrito de la editorial.

Índice

PRESENTACIÓN

<i>Luis Fernando Múnera Congote, S. J., Dr. Jairo H. Cifuentes Madrid, Dr. José Carlos Romero Mora y Dr. Pedro Linares</i>	15
--	----

PALABRAS INAUGURALES

<i>Jorge Humberto Peláez, S. J.</i>	21
<i>John Paul Lederach</i>	25
<i>P. Michael J. Garanzini, S. J.</i>	29
<i>Mons. Bruno Marie Duffé</i>	31
<i>Emmo. y Rvdmo. Sr. Cardenal D. Giuseppe Versaldi</i>	33
<i>Arturo Sosa, S. J.</i>	37
<i>Julio L. Martínez, S. J.</i>	43

EDUCACIÓN

PEDAGOGÍA DE LA RECONCILIACIÓN IGNACIANA. LA MEDIACIÓN ESCOLAR DESDE EL PPI

<i>Jorge Burgueño López</i>	49
-----------------------------------	----

FORGIVENESS AND ITS LIMITS: PHILOSOPHICAL APPROACHES

<i>Guilhem Causse, S. J.</i>	63
-----------------------------------	----

CÓMO PROMOVER LA RECONCILIACIÓN DESDE LA UNIVERSIDAD: UN APOORTE A PARTIR DE LA EXPERIENCIA DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO EN COMUNIDAD

<i>Adle Hernández</i>	75
-----------------------------	----

ÍNDICE

ROLE OF JESUIT INSTITUTIONS/UNIVERSITIES IN PEACEBUILDING AND RECONCILIATION PROCESSES THROUGH EDUCATION, EMPOWERMENT AND TRANSFORMATION: A CASE STUDY OF XAVIER INSTITUTE OF SOCIAL SERVICE, RANCHI, AND ST. XAVIER'S UNIVERSITY, KOLKATA <i>Niraj Kumar</i>	89
--	----

LA RECONCILIACIÓN IGNACIANA DESDE LA ESCUELA DE CIUDADANÍA DEL SERVICIO JESUITA A REFUGIADOS DE ECUADOR <i>Dr. Mauricio Burbano A., S. I y Mgtr. Anamary Mazorra</i>	107
--	-----

CONFLICTO SOCIAL

TOWARDS INDIGENOUS WOMEN'S MEANINGFUL PARTICIPATION: THEIR VOICES, THEIR SPACES <i>Ph.D. Ma. Lourdes Veneracion-Rallonza</i>	119
--	-----

RECONCILIATION IN A CONTEMPORARY AUSTRALIAN JESUIT SOCIAL MINISTRY: DESCRIBING THE JOURNEY FOR JESUIT SOCIAL SERVICES <i>Garry Roach & Sally Parnell</i>	141
---	-----

EXPERIENCIA DE RECONCILIACIÓN EN CARACAS, VENEZUELA. PROPUESTA DE TRABAJO COMUNITARIO DISEÑADO EN LA UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO PARA NIÑOS Y ADULTOS HABITANTES DE CONTEXTOS VULNERABLES <i>Kledys Chavarri, Eduvigis Sánchez y Adle Hernández</i>	149
---	-----

THE JESUITS IN LEBANON AND THE GREAT FAMINE DURING WORLD WAR I (1914-1918) <i>Christian Taoutel</i>	163
---	-----

WOMEN'S CONTRIBUTIONS TO THE RECONCILIATION OF DIVIDED SOCIETIES: A GENDER PERSPECTIVE <i>Carmen Magallón Portolés</i>	169
--	-----

ÍNDICE

CONFLICTO SOCIAL

ADVOCACY AND RECONCILIATION. THE CASE FOR THE OBSERVATORY OF SOCIOENVIRONMENTAL CONFLICTS OF THE IBEROAMERICAN UNIVERSITY IN MEXICO <i>Eugenia Legorreta Maldonado & Sebastián Gabriel Olvera</i>	181
IGLESIA CATÓLICA Y RECONCILIACIÓN SOCIAL EN VENEZUELA. LA PERSPECTIVA DE COMUNIDADES POPULARES CARAQUEÑAS <i>Leonor Mora Salas</i>	183
HACIA UN MODELO DE RECONSTRUCCIÓN DEL TEJIDO SOCIAL <i>Jorge Atilano González Candia</i>	203
LOS PROCESOS DE RECONSTRUCCIÓN DEL TEJIDO SOCIAL EN COMUNIDADES POPULARES VENEZOLANAS <i>Manuel José Zapata Chacón</i>	219
PROYECTO DE PROMOCIÓN DEL DIÁLOGO CÍVICO. LA MISTAGOGÍA DE LOS <i>EJERCICIOS ESPIRITUALES</i> DE SAN IGNACIO AL SERVICIO DEL DISCERNIMIENTO PARA LA RECONCILIACIÓN POLÍTICA Y SOCIAL DE NUESTRO MUNDO <i>Eduardo Escobés Rodríguez</i>	239
SOWING HOPE FOR THE PLANET <i>Sheila Kinsey</i>	243

CONFLICTO POLÍTICO

EJERCICIO CALIMA: DIÁLOGO ENTRE DIVERSOS, CONTRARIOS Y ENEMIGOS PARA LA RECONCILIACIÓN EN EL MARCO DEL POSACUERDO EN COLOMBIA <i>Manuel Ramiro Muñoz</i>	253
PROYECTO PARA LA RECONSTRUCCIÓN DE MEMORIAS INSTITUCIONALES DE LA VIOLENCIA Y EL DISEÑO DE APRENDIZAJES PARA REACCIONAR ANTE PROCESOS DE VICTIMIZACIÓN <i>Izaskun Sáez de la Fuente Aldama y Galo Bilbao Alberdi</i>	257

ÍNDICE

EXPERIENCIAS ACTUALES DE JUSTICIA RESTAURATIVA EN ESPAÑA: SUTURANDO HERIDAS <i>José Castilla Jiménez</i>	267
RELIGIO-CULTURAL RECONCILIATION PRACTICES IN EAST AFRICA: LEARNINGS FROM POST-CONFLICT RECONSTRUCTION IN NORTHERN UGANDA <i>Elias O. Opongo, S. J.</i>	303
ASSESSING THE PEACE AND RECONCILIATION COMPONENT OF A DDR PROJECT BASED ON LOCAL DEVELOPMENT. THE TRANSITORY TRAINING AND REINCORPORATION SPACE (ETCR) OF AGUABONITA, CAQUETÁ, COLOMBIA <i>Ph.D. Manuel E. Salamanca</i>	317
ENCUENTROS RESTAURATIVOS DURANTE EL CUMPLIMIENTO DE LA PENA DE PRISIÓN ENTRE VÍCTIMAS Y EXMIEMBROS DE LA ORGANIZACIÓN TERRORISTA ETA <i>Julián Carlos Ríos Martín</i>	349
THE CATHOLIC RESPONSE TO THE CHALLENGES OF RECONCILIATION IN THE POST-NATIONAL SECURITY LAW HONG KONG <i>Wing Kwan Anselm Lam</i>	383
EL PERDÓN COMO CONDICIÓN PARA LA RECONCILIACIÓN. UNA EXPERIENCIA DE LECTURA POPULAR DE LA BIBLIA CON VÍCTIMAS DEL CONFLICTO ARMADO <i>Ph. D. Edgar Antonio López</i>	399
COMMUNITY DIALOGUE AS A TOOL FOR RECONCILIATION. HOW PEASANT AND INDIGENOUS COMMUNITIES ARE USING DIALOGUE PROCESSES TO ADDRESS THEIR CONFLICTS? <i>Laura Henao-Izquierdo</i>	409

RECONCILIACIÓN E IGLESIA

LA RECONCILIACIÓN A PARTIR DE LOS EJERCICIOS IGNACIANOS <i>Javier Melloni, S. J.</i>	417
RENEWAL OF ECCLESIAL IMAGINATION IN RWANDA <i>Marcel Uwineza, S. J.</i>	437

ÍNDICE

A SLAIN LAMB STANDING: JOURNEYING IN RECONCILIATION <i>Gordon Rixon, S. J.</i>	455
---	-----

RECONCILIACIÓN CON LOS EXCLUIDOS

HERRAMIENTAS PARA LA RECONCILIACIÓN EN LOS PROCESOS DE ACOMPAÑAMIENTO DEL SERVICIO JESUITA A REFUGIADOS EN COLOMBIA <i>Mauricio García Durán, S. J.</i>	477
--	-----

PSYCHOLOGICAL INTERVENTION TO PROMOTE FORGIVENESS (REACH-FOR) TO WORK WITH REFUGEE POPULATIONS <i>Ángela Ordóñez-Carabaño</i>	493
---	-----

UNA APROXIMACIÓN A LA RECONCILIACIÓN SOSTENIBLE EN TIMOR LESTE. UNA NARRATIVA INCLUSIVA: DESPLAZADOS, NIÑOS ROBADOS Y DESAPARECIDOS TAMBIÉN CUENTAN <i>Inés Oleaga</i>	503
---	-----

ACERCAMIENTOS MULTIDISCIPLINARES

ASPECTOS EMOCIONALES DE LA RECONCILIACIÓN: EL MODELO NBMR <i>Elena Gismero, Laura Bermejo, Ángela Ordóñez, María Prieto y Angustias Roldán</i>	543
--	-----

“LE DEVOLVERÉ CUATRO VECES MÁS” (LC 19, 8). ZAQUEO Y LA VOLUNTAD DE REPARACIÓN <i>Sebastián Prieto Silva, S. J.</i>	551
---	-----

THE POLITICS AND ETHICS OF MEMORY, JUSTICE, AND RECONCILIATION IN THE CONTEXT OF POST-GENOCIDE RWANDA <i>Elisee Rutagambwa, S. J.</i>	559
--	-----

GETTING THROUGH A CONFLICT, DISARMING THE PAIN. THOUGHTS AND TESTIMONIES ABOUT AN ITALIAN RESTORATIVE JUSTICE EXPERIENCE <i>Guido Bertagna</i>	579
---	-----

ÍNDICE

ACERCAMIENTOS ESPIRITUALES

RECONCILING DIFFERENTLY WITH ONESELF: A SPIRITUAL APPROACH TO THE SITUATION OF RAPED WOMEN IN EASTERN CONGO <i>Ph. D. Malulu Gauthier, S. J.</i>	599
LA RECONCILIACIÓN IGNACIANA COMO UN HORIZONTE POSIBLE PARA LA PREVENCIÓN DEL ABUSO SEXUAL A MENORES <i>Anamary Mazorra Vázquez y Carlos Ignacio Man Ging, S. J.</i>	609
PUENTES DE PAZ ECUADOR, UN CAMINO DE HUMANIZACIÓN <i>Ph. D. Victoria Palacios Mieles y Mtr. David Moromenacho D.</i>	619

ABSTRACTS

Educación

EDUCATING FOR PEACE <i>Oula Abu-Amsba y John Horsman</i>	629
JESUIT HIGHER EDUCATION AND THE INDIGENIZATION OF UNIVERSITIES IN CANADA: IS RECONCILIATION POSSIBLE? <i>Kevin Fitzmaurice & John Meehan, S. J.</i>	631
BRIDGING THE GAP: PEACE EDUCATION AND THE IGNATIAN PEDAGOGICAL PARADIGM IN POST-CONFLICT TIMOR-LESTE <i>Brittany Fried</i>	633
RECONCILIATION: EMBRACING CHANGE. WHAT A LOSS! (GIIW- SAAD-KA-MIG!). I AM LETTING GO. (N'BI-GIJ-NE). AN ANISHINAABE MIXED METHOD TO PROCESSING CONTEMPORARY TRAUMA, GRIEF, AND LOSS <i>William R. Morin</i>	635
COMPANIONS IN A MISSION OF RECONCILIATION AND JUSTICE: DEVELOPING A CATHOLIC ETHICS OF TAX JUSTICE AS A MEANS OF SUPPORTING THE IMPLEMENTATION OF THE UNIVERSAL APOSTOLIC PREFERENCES OF THE SOCIETY OF JESUS, 2019-2029, IN AFRICA <i>Charles Chilufya, S. J.</i>	637

ÍNDICE

Conflicto político

HACIA LA RECONCILIACIÓN. UNA MIRADA COMPARTIDA ENTRE EL PAÍS VASCO Y COLOMBIA <i>Ph. D. Félix Arrieta Frutos</i>	639
DEMOBILIZATION AND RECONCILIATION IN COMPLEX SECURITY ENVIRONMENTS: THE PHILIPPINE BANGSAMORO CASE <i>Jennifer Santiago Oreta</i>	641

Reconciliación e iglesia

THE HASIDIC PROJECT TO REDEEM THE WORLD: PRACTICAL INSIGHTS FOR INTERRELIGIOUS DIALOGUE AND RECONCILIATION <i>Andrii Krawchuk</i>	643
---	-----

Acercamientos multidisciplinares

RECONCILIATION, RESTORATIVE JUSTICE, RELATIONAL CONSTRUCTIONISM, SUSTAINABILITY, AND COMMON APOSTOLIC DISCERNMENT <i>Jacques Haers, S. J.</i>	645
--	-----

Acercamientos espirituales

SALVATION AS RENEWED CREATION: PSYCHOLOGICAL AND THEOLOGICAL RECONCILIATION IN (EASTERN) CONGO <i>Bienvenu Matazonga, S. J.</i>	647
IGNATIAN RECONCILIATION CHALLENGES EMERGING FROM THE MADRID SYMPOSIUM INVITATION TO MOVE ON <i>Jacques Haers SJ, Elías López Pérez SJ</i>	649

PRESENTACIÓN

El compromiso de la Compañía de Jesús en el quehacer universitario se expresa en el deseo de contribuir efectivamente a hacer posible una vida digna, plena, para todos y cada uno de los seres humanos, en el presente y en el futuro. Para lograr una vida digna, una vida plena, se requiere la reconciliación. Por ello, la Universidad jesuita debe ser una fuente de vida, comprometida a fondo en los procesos de reconciliación.

El padre general Arturo Sosa, S. J., en su conferencia: “La universidad fuente de vida reconciliada”, del 11 de julio de 2018, en la Asamblea Mundial de Instituciones Jesuitas de Educación Superior (IAJU), señaló:

La Congregación General 36.^a de la Compañía de Jesús realiza una invitación a enfocar la misión de las universidades desde la perspectiva de compañeros en una misión de reconciliación y de justicia.

“Nuestras obras educativas, a todos los niveles, y nuestros centros de comunicación e investigación social tienen que ser una ayuda para la formación de hombres y mujeres comprometidos con la reconciliación, que sean capaces de superar los obstáculos que a ella se oponen y proponer soluciones. El apostolado intelectual debe ser fortalecido para ayudar a transformar nuestras culturas y nuestras sociedades”. (CG 36, D. 1, n.º 34)

Para cumplir a cabalidad esta invitación, se convoca a que la Universidad jesuita se conciba a sí misma como una institución puesta al *servicio de la vida reconciliada*. En efecto, señala el padre general, “la universidad fomenta procesos de creación de conocimiento y acompaña procesos de formación humana en los que, junto a los conocimientos, transmite el sentido de la vida reconciliada y en paz”. Ahora bien, los procesos universitarios que transmiten el sentido de la vida reconciliada y en paz se realizan tanto en contextos particulares y concretos de las instituciones universitarias que cuentan con perfiles académicos propios y de desarrollo de sus actividades de formación, generación de conocimiento y de transferencia a la sociedad de su saber como en los devenires de las comunidades en las que aquellas se insertan. En este sentido, los procesos universitarios de construcción de paz y reconciliación exigen la intervención en territorios y con comunidades

concretas, así como abordajes inter y transdisciplinarios que deben ser acompañamientos académicos de largo aliento.

Asimismo, las iniciativas universitarias que impulsan procesos de reconciliación tienen la particularidad de construir puentes de interculturalidad en el interior de las comunidades, al elaborar una conciencia crítica que reconoce la cultura de otros de forma enriquecedora. Esta forma de relacionamiento tiene como instrumento significativo la cooperación entre las Universidades jesuitas. Continúa el padre general:

La colaboración es también una característica fundamental del modo de proceder en la vida cotidiana de la universidad. [...] Mucho camino tenemos por delante para encarnar más profundamente este modo de proceder en cada una de las universidades y mejorar sustantivamente la colaboración de las universidades entre sí y con otras instituciones, proyectos y grupos que luchan por los mismos objetivos.

A partir de estas exhortaciones, la Universidad Pontificia Comillas y la Pontificia Universidad Javeriana trabajaron bajo la orientación y el estímulo del padre Michael J. Garanzini, S. J. en la organización de la Conferencia Internacional de Reconciliación Ignaciana de la Crisis y el Enfrentamiento a la Sanación y el Perdón: ¿Cómo es Posible la Reconciliación?, que se realizó del 10 al 12 de mayo de 2021, en modalidad virtual, desde Madrid. En esta, además de abordajes conceptuales sobre la reconciliación, se presentaron experiencias consolidadas en territorios o con comunidades específicas de construcción de paz y reconciliación de instituciones vinculadas a la Compañía de Jesús.

Este encuentro fue también la oportunidad para vincular diferentes perspectivas sobre la reconciliación, de modo que permitió unirnos como comunidad, más aún en el contexto actual, en el que el perdón, el amor, la reflexión y la paz son tan necesarios. Así, resalto los aportes de los *keynote speakers* John Lederach (vídeo en la sesión inaugural), Pedro Enrique Valenzuela Gruesso, Manuel Ramiro Muñoz, James Hanvey Sj, Theresa S. Bethancourt, Pedro Walpole, y Jacques Haers SJ como relator, quienes, desde sus diferentes disciplinas, dieron paso al diálogo en torno al tema que nos hoy nos mueve. Tras tender estos primeros puentes, la Conferencia también fue el escenario para que diversas propuestas epistemológicas entablaran un diálogo, de cara a los múltiples retos que enfrentamos, en los que urge un abordaje reflexivo, interdisciplinario y propositivo. En este sentido, pudimos ver cómo la reconciliación permea varios espacios de nuestra vida. Los participantes nos dieron muestras de ello, al analizar la pertinencia de conceptos como *perdón*, *resiliencia* y *mediación* en espacios como la educación, los diferentes

PRESENTACIÓN

conflictos sociales y políticos, la Iglesia y la espiritualidad. Asimismo, revelaron de qué manera todo ello se podía ver atravesado por la multidisciplinariedad y el trabajo con el otro, ese que bien podría ser un hermano, un amigo, un vecino, un colega o un excluido.

Así, se presentaron cuarenta y una experiencias en paz y reconciliación, provenientes de países como Australia, Canadá, Colombia, Costa de Marfil, Ecuador, E.E. U.U., España, Filipinas, Francia, India, Italia, Kenia, Líbano, México, Ruanda, Uganda, Rusia y Venezuela, que fueron previamente evaluadas por un comité científico internacional de veintidós expertos de todos los continentes. Este comité aseguró el cumplimiento algunas de las siguientes dimensiones: un marco conceptual sobre reconciliación, la aplicación en una comunidad y en el territorio, su carácter interdisciplinario, haber tenido un proceso de evaluación o reflexión y haberse documentado sus resultados.

Las experiencias y los aportes presentados en la Conferencia giraron en torno a las relaciones entre la reconciliación, la educación, los conflictos sociales y políticos y el papel de la Iglesia, sin dejar de las dimensiones multidisciplinarias y espirituales. Todo esto con el fin de contribuir a la pedagogía con énfasis en reconciliación ignaciana que promulgan las universidades jesuitas. La reconciliación es una tarea que concierne a la construcción de sociedades más equitativas, las cuales avanzan en sus procesos sociales, a su ritmo, y permiten vislumbrar un futuro más esperanzador, en los terrenos de una paz genuina. En esta tarea titánica de carácter comunal, la labor de los centros universitarios no es menor y sí es decisiva en los procesos educativos de reparación y no repetición. Estas propuestas pedagógicas permiten construir un conocimiento contextualizado de las comunidades, que se encamina a proponer soluciones reales.

Las memorias de la Conferencia que aquí presentamos tienen el fin de contribuir a que las conversaciones de perdón se den y se multipliquen, de modo que la reconstrucción del tejido social deje de ser una utopía para convertirse en una posibilidad palpable. Sin más, esta Conferencia fue el resultado de esa unión por la que tanto propende la reconciliación, pues no debemos olvidar que parte del proceso para llegar a ella nace del amor y de una meta por trascender todo aquello que nos divide y que, en este caso, se hace desde unas universidades comprometidas y de la mano del legado espiritual de san Ignacio.

Luis Fernando Múnera Congote, S. J.
Dr. Jairo H. Cifuentes Madrid
Dr. José Carlos Romero Mora
Dr. Pedro Linares

Palabras inaugurales

SESIÓN INAUGURAL DE LA CONFERENCIA INTERNACIONAL DE RECONCILIACIÓN IGNACIANA DE LA CRISIS Y EL ENFRENTAMIENTO A LA SANACIÓN Y EL PERDÓN: ¿CÓMO ES POSIBLE LA RECONCILIACIÓN?

Jorge Humberto Peláez, S. J.
Rector de la Pontificia Universidad Javeriana

Me complace expresar un afectuoso saludo a todos ustedes, en esta sesión inaugural de la Conferencia Internacional de Reconciliación Ignaciana, que hemos convocado la Universidad Pontificia de Comillas y la Pontificia Universidad Javeriana, universidades hondamente comprometidas con ser “fuente de vida reconciliada”, según la orientación que recibiéramos del padre general de la Compañía de Jesús, Arturo Sosa, S. J., en Loyola, en el Encuentro Mundial de Universidades Jesuitas, en 2018.

En julio de 2018, encontramos las raíces próximas de este encuentro. Con el padre Julio Martínez, S. J., con quien hemos construido desde hace años una estrecha relación personal y académica, identificamos en el mensaje del padre Sosa una magnífica oportunidad para adelantar un trabajo colaborativo en el tema de la reconciliación ignaciana. Esta oportunidad se fundamentó en las fortalezas académicas que habíamos construido las dos universidades, con experiencias académicas diversas en su alcance, que resultaban complementarias y permitían potencializar nuestros aportes sociales en clave de reconciliación y de paz: la Universidad de Comillas, desde una sólida reflexión en reconciliación espiritual, y la Universidad Javeriana, en la acción de la reconciliación política y social en territorio. Estas plataformas académicas constituyeron, entonces, las raíces remotas de la Conferencia, pues llegamos a ella con experiencia académica acumulada de muchos años.

Regreso al 2018. Como rectores de Comillas y Javeriana impulsamos, en ese momento, un diálogo académico de nuestros profesores sobre la reconciliación y la paz, en pos de la construcción de un proyecto conjunto y colaborativo de alto impacto. Este trabajo se estructuró e inició su despliegue con muy tempranas realizaciones en 2019 y, lamentablemente, con velocidad

menor en 2020, por las limitaciones que nos impuso la crisis global, social y sanitaria de la COVID-19. En esta Conferencia, tendremos la oportunidad de conocer, en una de las sesiones plenarias, el estado actual de nuestro proyecto colaborativo y sus horizontes de desarrollo.

La Conferencia Internacional que hoy inauguramos, planeada en 2019 por los equipos de nuestras Universidades, programada inicialmente para el verano de 2020 y que realizamos desde hoy, 10 de mayo y hasta el miércoles 12 de mayo, en su formato remoto, sincrónico, contó desde un comienzo con el generoso y estimulante apoyo de la Asociación Internacional de Universidades Jesuitas (IAJU), especialmente del padre Michael Garanzini, S. J., a quien le debemos nuestra especial gratitud.

Igualmente, nos corresponde agradecer la voz de estímulo del cardenal Giuseppe Versaldi, prefecto de la Congregación para la Educación Católica. Nuestras Universidades han encontrado en este dicasterio y en su prefecto especial consideración y apoyo a nuestros proyectos educativos institucionales.

Todo esto nos trae hoy a la realización de esta importante Conferencia Internacional, en la que escucharemos a connotados expertos en la temática y más de cincuenta experiencias consolidadas sobre construcción de paz y reconciliación, en territorios o con comunidades concretas de todo el mundo, llevadas a cabo por instituciones y obras vinculadas a la Compañía de Jesús.

En la Universidad Javeriana, somos conscientes de nuestra responsabilidad de ser constructores de reconciliación y de paz para nuestro país. Hemos estado y estamos comprometidos a fondo en ello. Deseo compartir algunos aprendizajes de este compromiso institucional, confiando en que les resulte útiles tanto en sus reflexiones como en los esfuerzos y proyectos de reconciliación que adelantan.

1. Se traicionaría la razón de ser de la universidad si se asumiera un rol de observador distante de los conflictos políticos y sociales presentes en nuestras sociedades. No es posible hablar de indiferencia o neutralidad cuando está en juego la reconciliación y la paz. En lo que sí se debe ser muy celoso es en salvaguardar el aporte desde la naturaleza universitaria. Se debe contribuir a la reconciliación y a la paz desde lo que es propio: desde el conocimiento, sin dejarse manipular por otros actores sociales o por fundamentalismos o ideologías o por activismos, asuntos tan ajenos al trabajo académico y a la sabiduría en el obrar que produce el conocimiento.
2. Una reflexión sobre la reconciliación impulsada desde la universidad, requiere el diálogo entre los distintos campos disciplinares y distintos saberes. Solo así podremos comprender las raíces de los desacuerdos

y conflictos sociales y políticos y los procesos que permitirán la reconciliación. Esta mirada interdisciplinaria y transdisciplinaria permitirá descubrir soluciones innovadoras a los problemas crónicos de las sociedades como forma de allanar los caminos hacia la reconciliación. Las miradas convencionales no logran traspasar las barreras de incomunicación que se levantan. La interdisciplinarietà nos libra de caer en la trampa de las lecturas simplistas.

3. Las universidades debemos acompañar a la sociedad para hacer juntos una reflexión seria sobre la dimensión ética de la reconciliación. Sin ello, el perdón a los victimarios, por ejemplo, será simplemente cosmético o pragmático. Si la reconciliación se reduce a un superficial y simplista, ¡deje así!, no se modificarán las actitudes arraigadas de rabia y deseo de venganza que enfrentan a las personas en conflicto. En este sentido, reconocemos en la Universidad Javeriana que nuestra visión antropológica, la pluralidad de saberes y la experiencia acumulada en numerosos trabajos con comunidades para hacer propuestas multidimensionales nos ha permitido modificar actitudes y comportamientos y transformar corazones.
4. Además de la interdisciplinarietà, la reconciliación supone un conocimiento y un reconocimiento. No puede haber reconciliación sin búsqueda de la verdad, sin una aclaración de las condiciones y circunstancias en las que se dio la ofensa. La universidad, como instancia de búsqueda de la verdad, posee herramientas metodológicas para analizar los hechos e indagar por sus causas e interconexiones. Sin embargo, el conocimiento no es suficiente. No basta con conocer la verdad de los acontecimientos. Es necesario dar un paso adelante para avanzar en el reconocimiento, el cual se realiza en el encuentro entre víctimas y victimarios. Hay que reconocerse como seres humanos vulnerables, con heridas que nunca cicatrizaron, con duelos no elaborados, con pérdidas que no se han aceptado. El reconocimiento exige una relectura de la historia individual y colectiva. Es necesario mirarse a los ojos, hablar, buscar un proyecto común para compartir la casa común.
5. La reconciliación para la paz es un proceso educativo que nos desafía para formar hombres y mujeres nuevos, tolerantes, respetuosos de la diversidad, con agudo sentido de la justicia social, preocupados por el bien común, capaces de resolver los conflictos por medio de un diálogo civilizado. Este componente educativo de la reconciliación debe ser transversal a todos los currículos. La formación de hombres y mujeres para los demás debe estar en las entrañas de nuestros proyectos educativos.

Finalmente, deseo invitarlos, en sus proyectos de acompañamiento y búsqueda de la reconciliación, a ser creativos y focalizados, de manera que se despliegue el ingenio, la exploración de alternativas de diferentes formas, en una tarea *per se* compleja. A su turno, concentrar la acción y los esfuerzos, articular actores, comprometer las comunidades para lograr un mayor y más perdurable impacto en la paz de nuestras comunidades, a las que nos debemos.

Mil gracias por todo lo que hacen por ser fuente de vida reconciliada, por hacer de la reconciliación una marca distintiva de nuestra acción como obras de Compañía de Jesús.

Gracias por su presencia en esta Conferencia. Les deseo el mayor de los provechos personales en ella.

Muchas gracias.

INAUGURAL WORDS FROM JOHN PAUL LEDERACH*

Good morning to all of you.

It is a real privilege to have been asked to join you at this conference. I regret that it was not possible to do it in person, and I am sending you this recorded video. I think we all long for the day when gathering will be more feasible across our countries and within the many places that we live and work.

I am so appreciative of the topic you have taken up. For me, it is a vocational challenge, this deep endeavor to ask the question: how are peace and justice and reconciliation possible? I have, as a practitioner-scholar, reversed more than four decades of inquiry into this, and I tend to take very much of a transformational approach to your question. My deepest concerns are about the kinds of changes that will be needed and the change processes that we will have to take up to move from harm toward flourishing and humiliation toward dignity. And I have learned that in protracted conflict settings in many places, an armed conflict where the violence is almost unimaginable. But it is often in the local communities that people have shown the pathways whereby much of this is possible. I wanted to take a few minutes to reflect on a short story before I go much further because I think it captures some of the elements of your title: "How are Peace, Justice, and Reconciliation possible?" I first came across this as a part of a mediation team in Nicaragua. It was in the 1980s that the Sandinista government was in power, having overthrown multiple decades of the dictatorship of the Somoza regime, but almost immediately, there was a counterrevolution. There were uprisings, particularly on the East coast of Nicaragua, among the indigenous and afro populations of the Nicaraguan coast, and I worked with a team of religious leaders that was mediating between the indigenous uprising and the Sandinista government. It took us many years to reach a declaration of a cease-fire and eventually form of an early peace agreement. That also involved the team of people I worked with and the principal negotiators on both sides, taking up the challenge to travel back to the villages of the East coast of Nicaragua to explain what they were involved in, in negotiating this peace. In that context, particularly the Moravian leaders from the Moravian church

* Professor at the University of Notre Dame, Indiana.

often opened the village's meetings with the reading of Psalm 85, first in Miskito and second in Spanish. Psalm 85, as many of you recall, contains this famous phrase: "Truth and mercy have met together. Justice and peace have kissed". As I listened to that psalm being read over and again in many of these villages, I came to understand how the psalm takes a concept like justice or mercy and formulates it embodied, that is, it becomes a person, "justice and peace have kissed," "truth and mercy have met together," it is like they are people gathering. So, I began to run this little exercise with community groups on the East coast of Nicaragua.

The first time I ran it, I asked four people to imagine that they were, in fact, the concept: *I am peace*. And during the conflict, this is what concerns me, what I advocate for, what would be required: I am justice, this is what I need, this is what I will search for, this is what I will ask of you. After interviewing each of the four people, we brought them together, and I asked a simple question at the time that was spontaneous. The question was this: the vision of the psalm was very direct, truth and mercy have met together, justice and peace have kissed, the gathering of the four, what do we call this place where these four people come together? And almost immediately, one of the people responded: "that place is reconciliation." And it began to open for me an understanding of reconciliation as a place, but a place more like towards we journey, a horizon: Reconciliation as a horizon and a journey. And on that journey, there will be encounters, and those encounters will always have the presence of these four voices. There will be the encounter with the self. Is it possible for me to fully say what has happened to me? Is it possible for me to turn and look in the direction of my enemy? Is it possible for me to say what I am responsible for what I have done? There will be this deep encounter with the self. Along this journey, there will also be the encounter with the other, and often the other as an enemy, a person who creates fear and has done untold harm to our community. Is it possible to imagine reencountering that which has harmed us?

And there would be the spiritual—the ultimate encounter with God. Often, what I hear in deep conflict is "God, where have you been? Where have you gone?" The cry of feeling isolated and alone. So, this encounter of self, other, and God is imbued with a deep sense of what the journey toward reconciliation requires to your "how" question that orients this conference.

I have had three learnings about the quality of those encounters: first, it will require an honest conversation. Honesty is what people seek. They do not want something superficial or distant or spoken as if it is abstract. It must touch the ground, be authentic, and have the elements that we experienced as vulnerable. Vulnerable, this word means from its root word *vulneris* or 'woundedness'. How to carry our woundedness gracefully, that we reveal it, and hold the sacredness of the hurt that people have

around them and conflict, especially conflict that has created great harm, is a conflict that we carry in the form of woundedness. There will be this unveiling that comes from the honesty, but that would require a turning. The word conversation, not choosing the word dialogue, negotiation or arbitration, or the other sophisticated ways we may talk about this in professional terms, but the simple notion of conversation there, the turning, the honest turning.

The second is the way of respect, *respicere*, in Latin. *Respicere*, to look but not just to look and to see, but to stop, turn and look again. We come back to this notion that the way of respect captures the way of conversation. It is the ability to turn and look again: to look again at myself, to look again at others, to look again at the complexity, to look again at the ambiguity. This way of respect seeks ways of listening to understand, rather than listening to prepare the defense and win the argument. That is the way that opens to our rehumanizing, which has dehumanized our relationships.

And this requires the third element: patient persistence. Patience, as we know, shares that root word of suffering, to stay with, to persist, to stay with the process and the journey, but most significantly, to stay with the relationships even when they are hard. It is not about who is right or wrong or who is to blame in many instances. It is about understanding how we rebuild, change, and transform the quality of our relationships. Reconciliation ultimately is about that quality. It is about the quality of honesty in the conversation, the quality of the turn, the quality of respect, the quality of persistence and patience that we bring to those things that have been our most difficult life experiences.

I would conclude only that this requires a certain form of imagination. This imagination helps us understand that we are a part of a web of relationships that includes our enemy, which requires an ability to be more curious about our own experiences and others'. It also requires us to believe deeply in the human community's capacity to engage in the creative act and to take the imagination of those small steps of risk that open that journey and take it one step at a time along the way.

So, I leave you with this: how are peace, justice, and reconciliation possible? I think they are possible through honest conversation, the unfolding of respect, and patient persistence. And I wish you well at your conference. Thank you.

INAUGURAL WORDS FROM FATHER MICHAEL GARANZINI*

My words are simply words of gratitude and welcome. I'm especially grateful to Cardinal Versaldi, professor Lederach, Monsignor Duffay, Father Sosa, but most disposed to our two hosts: Father Julio Martínez and Father Jorge Peláez. They have been responsible for putting this together and have done a wonderful job bringing together so many scholars and people interested in this topic. We have already heard some very important lessons from Father Peláez. We have heard from the professor now, who has given us a wonderful understanding, a basic understanding, and a profound understanding of what we are doing with this special Symposium.

When Father Sosa inaugurated the International Association of Jesuit Universities in Bilbao just three years ago in 2018, he presented this challenge to the assembled leadership of the Jesuit Institutions as their central duty: our educational postulates, he said, at all levels in our centers of communication and social research should help form men and women committed to reconciliation who can confront obstacles to reconciliation and who can come up with solutions. The intellectual apostolate should be strengthened to help in the transformation of our cultures and our societies. Reconciliation is a message of hope based on a deep conviction about how the Holy Trinity acted throughout human history. The Father reconciles all things through the incarnation, the life, the passion, the death, and the resurrection of Jesus Christ. This charge and obligation come from the very reason for the founding of the Society of Jesus by Saint Ignatius and his companions.

Reconciliation is at the heart of the mission of the society. The purpose of Christ's life and, therefore, the mission and trust of all his closest followers will always be one that can be summed up as a mission of mercy and reconciliation. This has been true down through the ages, it is evident in the sacramental ministry of the Church, and it is at the heart of our missionary and evangelical call. Most of all, it is evident today in the ministry of Pope Francis. We can see this mission of mercy and reconciliation in all his words and actions. So, our Symposium today is to assist us and the variety of meanings and understandings of reconciliation and provide a space for the contributions of various disciplines: humanistic and theological, social,

* Former president of the International Association of Jesuit Universities.

science and legal, experiential, and analytic. We intend to gather these insights and build an ongoing exchange of insights and best practices in art and the reconciliation science.

We recognize the need for a multiplicity of contributions and especially the need for the contributions of practitioners who can shed light on the challenges of restoring mutual respect and restorative justice in the charting of the way forward when societies have been damaged. In addition, this Symposium will help us reflect on the unique potential of an Ignatian approach to this most important topic of human endeavors. How do the Spiritual Exercises help us understand the psychological and the spiritual dynamics of that journey our speakers have talked about, of those who undertake this work and those who have been wounded by the forces of division and severe injustice? In addition, the Symposium will help us reflect on the unique potential of the Ignatian approach.

So, if I may sum up what we hope to accomplish these days. First of all, we seek a deeper reflection on the contribution of various disciplines to the elements of reconciliation. Second, the potential for a more conscious application of Ignatian spirituality to the work of reconciliation, and third, we want to explore how the Jesuit University might be more deeply committed to this work, how each of our higher education institutions and research centers can more fully embrace this call to be an agent, not only on justice but also on peace, which requires us to be reconcilers, Father Jorge spoke well of this.

Finally, we want to create an ongoing dialogue between those who are doing the work of reconciliation and those within the academy who can benefit from their experience. Ultimately, we hope to create from these beginnings a network of support for all who reflect upon and study and deliver the instruments of reconciliation. I know that this is a great deal to ask of anyone gathering at the Symposium of experts. However, let us think of this as a beginning, as hearing the call and challenge of Father Sosa in 2018. We have taken another critical step toward becoming the agents of reconciliation that we have been challenged to become.

So, I thank you, I thank you for all of those who are participating in this Symposium, and I thank you for the work of both the Comillas and the Javeriana in Bogotá did to make this happen. Thank you.

PALABRAS INAUGURALES DE MONSEÑOR BRUNO MARIE DUFFÉ*

Buenos días a todos y a todas.

Estoy encantado de poder estar junto a vosotros para este encuentro muy importante, esta reflexión a propósito de la reconciliación, a la luz del pensamiento y de la espiritualidad de san Ignacio.

Pienso que, simplemente, este tema está completamente en el centro de la vida, del mundo y de la sociedad y en el corazón de muchos hombres y mujeres en el mundo.

Soy monseñor Bruno Marie Duffé, secretario general del Dicasterio del Vaticano para el Servicio y la Promoción del Desarrollo Humano integral. Y con alegría quisiera ofrecer a vosotros todas unas ideas o unos pensamientos, para participar un poco, unos minutos, en la reflexión a propósito de la reconciliación.

Hemos presentado muchas veces la encíclica del papa Francisco *Laudato si* con esta frase muy célebre, muy importante, muy famosa: “tenemos que escuchar el grito de la tierra y el grito de los pobres”. Escuchar. Escuchar es el primer paso de la reconciliación con la naturaleza y también con los otros. Y se podría decir que la presentación de la encíclica *Fratelli tutti*, ‘Todos hermanos, todas hermanas’, podría ser a partir de la experiencia del amor compartido, del buen samaritano con el hombre herido, del decir que la reconciliación es acercar, hacer el paso para encontrar al otro. Escuchar, encontrar. Los dos verbos parecen muy importantes en este proceso, porque la reconciliación es un camino, es un proceso, con paciencia, con atención, con dignidad, y es una experiencia de hospitalidad recíproca, mutua. No es posible hablar de reconciliación sin una reconciliación con la naturaleza, con la creación de Dios, con los otros, con el otro, la otra, con la comunidad y también con sí mismo, porque el perdón que recibimos de Dios, padre misericordioso, da una nueva historia, empieza una nueva historia que no consiste en olvidar el pasado, sino en entender el camino que hemos hecho, el camino que podemos hacer juntos. Escuchar, encontrar, entender y, finalmente, tratar de sostener, tratar de abrirse a la esperanza. No hay reconciliación sin esperanza. La esperanza es decir que la palabra que hemos recibido de Dios, la promesa que hemos recibido de

* Secretario del Dicasterio para la Promoción del Derecho Humano Integral.

la alianza bíblica y de Jesús y el perdón se parecen a las tres dimensiones de la reconciliación: la palabra, la promesa, el perdón.

Si quisiera resumir esta reflexión muy rápida, simple, humilde, sería para decir que estamos hoy, más que en todos los tiempos de la historia humana, llamados a recibir la palabra, a recibir la historia del otro, a compartir nuestra historia, a tratar de entender nuestra humanidad para abrir un tiempo nuevo, un tiempo para construir con el derecho y los derechos humanos, para construir una economía, una vida común, un bien común, que permitan dar la vida y ofrecer a las generaciones que vienen y a todos los hombres, particularmente los que sufren y a los más pobres, la esperanza de Jesús.

Buen encuentro en comunión con vosotros. Hasta luego. Adiós.

TO THE CONFERENCE ON RECONCILIATION

Cardinal Giuseppe Versaldi
Prefect of the Congregation for Catholic Education

Good day to all those participating in this Conference on Reconciliation. I greet you from the Congregation for Catholic Education, which historically has had close links both with the Pontifical *Comillas* University in Madrid and the Pontifical *Javeriana* University in Bogota and many other Jesuit universities and institutions throughout the world.

I should like to begin my reflections by recalling the beloved Holy Father John Paul II. In 1984, after the Synod of Bishops, he placed an invaluable Apostolic Exhortation in the hands of the Universal Church, which had reconciliation as its theme. In the Introduction, we find a question that could very well be the question of our time. The Pope, referring to reconciliation and penance, asked: “Why does the church put forward this subject and this invitation once more?” Today, we could ask ourselves: Why are Jesuit institutions putting forward the theme of reconciliation once more?

I think that today just like yesterday, we find our answer in the Apostolic Exhortation: the world and the Church of today still have

the concern to know better and to understand modern man and the contemporary world, to solve their puzzle and reveal their mystery, to discern the ferments of good and evil within them, [which] has long caused many people to direct at man and the world a questioning gaze. (*Reconciliation and Penance*, Introduction, 1)

So, you, just like Saint John Paul II, have chosen the theme of reconciliation, and are seeking, via conferences and recommendations, to direct “the gaze of the historian and sociologist, philosopher and theologian, psychologist and humanist, poet and mystic: Above all... the gaze, anxious yet full of hope, of the pastor” (*Reconciliation and Penance*, Introduction, 1). For humanity and the world there is a still long road for reconciliation, even today.

But what can education bring to reconciliation? If we only consider education as part of the formation process, where the student listens to the teacher, learns notions, and responds to examinations and tests. I think that what

education will bring will be of little consequence. If, however, we consider education as a walking side-by-side —of teachers, students, families, and the wider society— aiming “to form mature individuals capable of overcoming division and antagonism, and to restore the fabric of relationships for the sake of a more fraternal humanity”, then reconciliation will go beyond mere sentiment and become a truly human and communitarian activity (Pope Francis, *Address to the Members of the Diplomatic Corps*, 9 January 2020). Therefore, education must be ever more inclusive and holistic.

Inclusive, because it must take account of the student's individual circumstances, within society, and within his or her own family. Inclusive, because it must make the teacher feel a shared concern for the tricky yet invaluable mission of forming free and responsible men and women. Inclusive, because it must convince governments and countries to see the education of their citizens not as one more statistic in their annual economic programme but as the seedbed which is urgently required for ensuring that present and future society is directed towards local and global progress and well-being, in respecting human rights and upholding obligations. Finally, inclusive education is that which

reaches out to all the excluded: those who are excluded due to poverty, vulnerability caused by war, famine and natural disasters, by social selectivity, and family and existential difficulties. [It is] an inclusion that is made tangible in educational action in favour of refugees, victims of human trafficking, and migrants, without distinction on the basis of sex, religion or ethnicity. (Pope Francis, *Address to the Members of the Congregation for Catholic Education*, 20 February 2020)

Reconciliation will also be effective and real if we allow education to be *holistic*. What I mean is “an education that is in keeping with [the students'] ultimate goal, their ability, their sex, and the culture and tradition of their country, and also in harmony with their fraternal association with other peoples in the fostering of true unity and peace on earth” (*Gravissimum Educationis*, 1). On this point, Pope Francis has added that:

In order to educate, one has to be able to combine the language of the head with the language of the heart and the language of the hands. In this way, the student can think what he or she feels and does, can feel what he or she thinks and does, and can do what he or she feels and thinks. A total integration. By encouraging this training of the head, the heart and the hands, intellectual and socio-emotional education, the transmission of individual and societal values and virtues,

TO THE CONFERENCE ON RECONCILIATION

the teaching of a committed citizenship concerned for justice, and by imparting the abilities and knowledge that can prepare young people for the world of work and society, families, schools and institutions become essential vehicles for the empowerment of future generations. (Pope Francis, *Address to Participants at the Seminar* “Education: The Global Compact” *Organized by the Pontifical Academy of Social Sciences*, 7 February 2020)

Therefore, I wish all the participants at today’s conference a fruitful meeting. I thank the organisers for having included me in this event. May Christ, who has reconciled all things in Himself, bless you.

UNIVERSIDADES DE DISCERNIMIENTO PARA LA RECONCILIACIÓN

Arturo Sosa, S. J.
Superior general de la Compañía de Jesús

Apreciados participantes en esta conferencia internacional sobre reconciliación ignaciana:

Un saludo especial y agradecido al señor cardenal Giuseppe Versaldi, prefecto de la congregación para la educación católica, quien nos acompaña en este acto de la instalación.

Mi reconocimiento a los organizadores de la Conferencia, lo mismo que al P. Michael J. Garanzini, S. J., presidente de la Asociación de Colegios y Universidades Jesuitas (AJCU) y secretario de Educación Superior de la Compañía de Jesús, quien ha prestado su apoyo para este evento.

Agradezco a los rectores de la Universidad Pontificia de Comillas, Julio L. Martínez, S. J., y de la Pontificia Universidad Javeriana, P. Jorge Humberto Peláez, S. J., la invitación que me hicieron para participar hoy en la inauguración esta importante conferencia internacional, que en modalidad combinada (presencial y remota), desde Madrid, se desarrollará por varios días. Escucharemos expertos de estos dos centros de educación superior, así como de la Universidad de Notre Dame, el Boston College y el Ateneo de Manila, además de la presentación de cuarenta y tres experiencias en paz y reconciliación que nos llevarán por Australia, Canadá, Colombia, Costa de Marfil, Ecuador, EE. UU., España, Filipinas, Francia, India, Italia, Kenia, Líbano, México, Ruanda, Uganda, Rusia y Venezuela.

Gracias a los recursos tecnológicos con que hoy contamos, podemos en este día estar conectados desde distintos lugares del mundo y superar las limitaciones impuestas por la situación de pandemia a la que hemos estado enfrentados desde hace ya más de un año. A todos los participantes hago llegar un saludo cordial, al hacer votos especialmente por su salud y bienestar.

El tema escogido para las jornadas académicas que ahora inauguramos tiene una vigencia tal que es imposible no abordarlo desde la visión de centros universitarios identificados con la misión de reconciliación y justicia recibida por la Compañía de Jesús. En el mundo abunda la confrontación, prevalecen los intereses parciales sobre los generales o el bien común. En

tantos casos —demasiados— generan violencia y desolación. Todos los esfuerzos que se hagan para poner fin a los conflictos y silenciar las armas con el fin de dar espacio a la paz son necesarios y muy bienvenidos.

La experiencia nos demuestra que así como no es nada fácil llegar a acuerdos entre las partes enfrentadas, tampoco lo es que esos acuerdos se mantengan con el paso del tiempo. Todos sabemos que la paz es de una fragilidad tal, que alcanzarla requiere procesos rigurosos de *reconciliación* que permitan darle vida más allá de los compromisos adquiridos y los actos protocolarios que, en no pocas ocasiones, se convierten en letra muerta o signos vacíos que no producen las consecuencias deseadas y, por el contrario, sí amenazan la esperanza de los pueblos ansiosos de vivir una paz fruto de la justicia y la reconciliación.

Hace tres años, el 10 de julio de 2018, en el marco del Encuentro Mundial de Universidades Encomendadas a la Compañía de Jesús, que tuvo lugar en Loyola, hice una convocatoria para que reflexionáramos acerca de la concepción de nuestras universidades “como fuente de vida reconciliada”. Hice notar en esa intervención que “la universidad fomenta procesos de creación de conocimiento y acompaña procesos de formación humana en los que, junto a los conocimientos, transmite el sentido de la vida reconciliada y en paz”. Este es nuestro punto focal: “la vida reconciliada y en paz”, una meta largamente acariciada por la humanidad, que mantiene plenamente su vigencia en nuestro tiempo. “¿Cuán lejos está la realidad de nuestro mundo de ofrecer las condiciones para una vida humana en paz, como es el ideal profundamente deseado de personas y pueblos!”. Así lo expresé en aquella oportunidad y así lo seguimos constatando en tantos países, a lo largo y ancho del planeta.

Dije hace tres años que

en pleno cambio de época histórica asistimos al *escándalo* —y este es un término que debemos subrayar—, al escándalo de la creciente desigualdad que genera violencia, migraciones forzadas, discriminación racial, pobreza indeseada, autoritarismos y populismos portadores de falsas ofertas de redención social... Con tristeza, observamos la imposibilidad de detener el deterioro del medio ambiente por la falta de atención responsable al cuidado de la casa común.

Entonces hice notar que, entre muchas otras cosas, “tenemos una asignatura pendiente en esta carrera por hacernos cargo responsablemente de la reconciliación con el medio ambiente”. También me referí en la citada conferencia de Loyola, al “enorme desafío de incorporarnos lúcidamente en la nueva cultura digital que va cambiando rápidamente los modos de pensar y de relacionarse entre los seres humanos”. Ciertamente, “el eco-sistema digital

es el comienzo de un profundo cambio del paradigma cultural humano” y, por lo tanto, “un reto a la creatividad de la tradición educativa de la Compañía de Jesús, llamada a hacer presente en este nuevo mundo la buena noticia de *la humanidad reconciliada en Jesús* por su vida entregada por amor”.

Celebro, entonces, que ustedes hayan decidido responder a esa convocatoria de 2018 y que, como lo expresa el nombre de este encuentro, exploremos la forma para dar un gran paso adelante: “de la crisis y la confrontación a la sanación y el perdón”. Una crisis que la pandemia global del coronavirus ha mostrado en toda su crudeza y sus consecuencias pueden ir en la dirección de agravar aún más la desigualdad que, a su vez, se convierte en fuente de mayores injusticias y puede desembocar en mayores conflictos. Analizar a fondo la experiencia de esta pandemia global es un desafío a las universidades y una oportunidad de ofrecer auténticos caminos de sanación social.

La pregunta que nos han formulado, “¿cómo la reconciliación es posible?”, nos obliga a volver la mirada sobre quehaceres, sobre lo que podemos y debemos hacer y así evitar quedarnos en la especulación teórica, mientras la realidad continúa siguiendo la tendencia que ha marcado su curso en las últimas décadas. Es crucial para el quehacer universitario focalizarse en los caminos para llevar a la práctica la reconciliación y así evitar la tentación de quedarse en una mayor elaboración del discurso al respecto.

En Loyola afirmé que

una universidad como la que queremos, fuente de vida, *comprometida a fondo en los procesos de reconciliación*, experimenta en su propia existencia cotidiana las tensiones propias de la complejidad social y cultural en la que se inserta con todo su ser. La universidad vive también la incertidumbre de la historia en la que actúa, experimenta en su propio ser la fragilidad de la vida porque, además, ella misma se siente y se sabe frágil.

Registro, por lo tanto, con mucha complacencia, que ustedes hayan querido hablar de

los procesos universitarios que transmiten el sentido de la vida reconciliada y en paz, que se realizan tanto en contextos particulares y concretos de las instituciones universitarias, que cuentan con perfiles académicos propios y de desarrollo de sus actividades de formación, generación de conocimiento y de transferencia a la sociedad de su saber, como también en los contextos particulares de las comunidades en las que se insertan y en territorios y con comunidades concretas y abordajes inter y transdisciplinarios.

Esos procesos, como ustedes bien lo han indicado, “tienen además la particularidad de crear conciencia crítica de la propia cultura y de reconocimiento de la cultura de otros y, lo que es más importante aún, de abrir las posibilidades de enriquecer la propia cultura con otras”.

Este es precisamente uno de los resultados que tendrá esta conferencia, en la que se dan cita realidades culturales muy distintas, todas urgidas de “vida reconciliada y en paz”. Tengamos siempre presente que “desde nuestra identidad buscamos vincular la vida de las personas con la contribución a la construcción de un mundo más humano a través de la lucha por la justicia y la reconciliación entre las personas, los pueblos y el medio ambiente” y que “para ello se necesita la profundidad espiritual e intelectual capaz de mirar las personas en su espacio concreto, al mismo tiempo que se alegra de formar parte de la diversidad cultural del mundo y poder entablar con ella un diálogo enriquecedor”.

Poco después del encuentro mundial en Loyola, recibimos del Santo Padre las Preferencias Apostólicas Universales 2019-2029 para orientar la misión de reconciliación y justicia de la Compañía de Jesús. Ellas se convierten en faros que iluminan los esfuerzos de investigación, transferencia de conocimientos y compromiso social de las universidades identificadas con el mensaje del Evangelio. Estas son, por ejemplo, una invitación a explorar transdisciplinariamente el concepto de la *reconciliación discernida* que pueda inspirar una práctica educativa y social que contribuya eficazmente a la reconciliación de todas las cosas en Cristo.

Inspirados en las Preferencias Apostólicas Universales, confirmamos que son los descartados de la historia los actores preferenciales de la reconciliación. Por lo tanto, se nos plantea el reto de hacerlo realidad en los planes estratégicos de universidades que se insertan en la vida de los dejados de lado y adquieren su mirada como punto de partida para investigar, enseñar y participar en programas de transformación social.

Las universidades son espacios privilegiados del diálogo necesario para impulsar procesos de reconciliación. La masiva presencia de jóvenes en nuestros campus permite integrarlos como protagonistas de un diálogo intergeneracional, por el que se logre romper el círculo de la violencia transmitida por generaciones. Aceptemos con gusto y profundidad este reto de escuchar a los jóvenes, discernir con ellos las respuestas a las acuciantes preguntas que tenemos como humanidad y contribuir juntos a la reconciliación verdadera.

Desarrollar en nuestras universidades una cultura del cuidado del medio ambiente comienza por poner en práctica modelos alternativos que se basen en el respeto al planeta en el que vivimos. Son muchas las iniciativas en marcha de hacer de nuestros campus universitarios espacios reconciliados con el medio ambiente, *casa común* de una comunidad plural que se

empeña en la búsqueda de la verdad a través del diálogo académico responsable que lleva a la investigación relevante, la educación integral y el compromiso ciudadano.

Para avanzar hacia unas universidades como estructuras de gracia y reconciliación frente a las estructuras de pecado y violencia, es necesario desarrollar en las comunidades universitarias una cultura del cuidado que reconcilia, a través del examen al estilo ignaciano, la conversación espiritual, la planificación apostólica discernida y el trabajo en redes, característico de una iglesia sinodal en salida.

El carisma de Ignacio lo recreamos nuevamente hoy al conmemorar los quinientos años de su conversión, gracias a una bala de cañón de guerra que lo hirió. El discernimiento de las mociones espirituales suscitadas por la lectura de los libros de caballería en contraste con los libros de santos es la medicina que empieza a curar su herida interior, en Loyola. Es esa la gracia que Dios nos vuelve a regalar hoy para seguir discerniendo espiritualmente la reconciliación según *tiempos, lugares y personas*, sin olvidar las nuevas violencias, como la polarización creciente unida a las nuevas tecnologías y redes sociales globales.

Gracias por haber convocado esta importante reunión. Les deseo el mejor de los éxitos en su desarrollo. Cuenten con mi cercanía y aprecio. Quedo a la espera de un renovado impulso que se acompañe de ideas e iniciativas que aterricen nuestro empeño de contribuir eficazmente a la reconciliación.

PALABRAS DEL RECTOR PARA LA SESIÓN INAUGURAL DEL SIMPOSIO INTERNACIONAL SOBRE RECONCILIACIÓN

Julio L. Martínez, S. J.
Rector de la Universidad Pontificia Comillas

Querido P. Jorge Humberto Peláez, S. J., rector de la Pontificia Universidad Javeriana; querido P. Michael Garanzini, presidente de la International Association of Jesuit Universities (IAJU); queridos compañeros y participantes en este Simposio Internacional sobre la Reconciliación, agradezco las inspiradoras intervenciones de los PP. Garanzini y Peláez, así como las intervenciones grabadas de su Eminencia el cardenal Versaldi, de monseñor Duffé y, por supuesto, al P. Arturo Sosa, prepósito general de la Compañía de Jesús.

Estamos hoy aquí conectados digitalmente y lo celebramos, aunque nos gustaría poder estar presentes presencialmente en Madrid y pasar estos días juntos. Lo hemos intentado durante un año, pero no lo hemos podido hacer y esta solución es la mejor de las posibles.

Todo comenzó en Loyola en 2018 tras el discurso del P. General: “La universidad, fuente de vida reconciliada” y la constitución oficial de la International Association of Jesuit Universities (IAJU). Recuerdo cómo en el comedor de Loyola el P. Garanzini se dirigió a mí para hablarme sobre la posibilidad de organizar una conferencia internacional para desarrollar la fuerza de la reconciliación en las universidades y centros universitarios de la Compañía de Jesús y tener la oportunidad de presentar tanto estudios científicos de diversas áreas disciplinares como experiencias y buenas prácticas realizadas en las instituciones.

Desde el principio de la propuesta acogimos positivamente la idea, pensando que la Javeriana y Comillas lo podríamos organizar conjuntamente por nuestra excelente relación y nuestra complementariedad. La relación de amistad y cooperación de años que hemos mantenido del rector Jorge Humberto y un servidor, que fue la base de partida y las óptimas relaciones de nuestras universidades, se convirtió en seguida en una plataforma para unir fuerzas sobre la reconciliación. Sabemos que la reconciliación está en el núcleo de nuestro carisma ignaciano y es una de las capacidades que hoy

necesitan recuperar nuestras vidas pública y privada, muy cargadas de fuerza destructiva y negatividad.

En la entraña de la reconciliación están la relación, la justicia y la paz. Aunque sea muy personal, siempre tiene repercusión social, política y ecológica, por eso necesita también la implicación de las comunidades e instituciones; posee carácter procesual con tiempos y etapas no fáciles de establecer; siempre es deseable, aunque no siempre sea posible. Trabajar por reconciliar pasa por generar espacios y actitudes de reencuentro y reparación en el interior de cada persona, por realizar procesos de mediación en los conflictos interpersonales y por crear condiciones de superación de situaciones sociales indignas, incluyendo en ellas las que dañan la naturaleza.

Su fundamento teológico lo condensan aquellas estremecedoras palabras del apóstol Pablo: “Dios estaba en Cristo reconciliando consigo al mundo y nos encargó a nosotros el mensaje de la reconciliación” (2Cor 5, 19). Reconciliar es una vocación de y para todos, en virtud de nuestra condición humana herida (*vulnus*), de nuestra naturaleza vulnerable y vulneradora y es para los cristianos una especial misión que nos confía el Señor resucitado, cuando comparte su paz y nos envía a vivir como Él. En efecto, la reconciliación se hace especialmente presente en la experiencia pascual del amor crucificado que vence a la muerte y abre a la vida.

La verdadera reconciliación no escapa del conflicto, sino que se logra en el conflicto y lo supera a través de diálogo y de la negociación transparente, sincera y paciente. Eso la sitúa en un horizonte que expresa el principio “la unidad prevalece sobre el conflicto”, tal como ha recordado repetidas veces el papa Francisco. “No es apostar por un sincretismo ni por la absorción de uno en el otro, sino por la resolución en un plano superior que conserva en sí las virtualidades valiosas de las polaridades en pugna” (*Evangelii Gaudium*, 2013, p. 228). Como añade Francisco,

cada vez que las personas y las comunidades aprendemos a apuntar más alto de nosotros mismos y de nuestros intereses particulares, la comprensión y el compromiso mutuo se transforman [...] en un ámbito donde los conflictos, las tensiones e incluso los que se podrían haber considerado opuestos en el pasado pueden alcanzar una unidad multiforme que engendra nueva vida. (Francisco, 2018, *Discurso a las autoridades, la sociedad civil y el cuerpo diplomático*)

En ese sentido, y pensando en mi propio país, España, me parece una obligación moral recordar el espíritu de concordia que guio a nuestros mayores en pos de acuerdos que exigieron mucho sacrificio, generosidad y confianza mutua. En la transición no fue todo perfecto, pero sí se conjugaron

las claves de la reconciliación, al perdonarnos y programar unidos la España del futuro, en un horizonte de bien común. La memoria viva de ese legado debería permitirnos seguir construyendo juntos como pueblo un proyecto digno de futuro y no dejar que nos infecte el virus de una polarización crispante que impide tender la mano y dialogar con los que piensan diferente.

Esa llamada a reconciliarse y a ser instrumento de reconciliación la comenzó a sentir intensamente Ignacio de Loyola hace quinientos años en su conversión y junto a sus primeros compañeros, al comienzo de la aventura que emprendieron, la formuló como *llamada a reconciliar desavenidos*, en la Fórmula del Instituto de 1550, aprobada por el papa Julio III. Hoy la actualizamos como misión de “establecer relaciones justas con Dios, con el prójimo y con la creación” y “construir puentes en medio de las divisiones de un mundo fragmentado”.

Sobre esas llamadas en los contextos presentes y con un rico elenco de estudios y experiencias de reconciliación personal, sociopolítica y ecológica, las universidades jesuitas de todo el mundo celebramos este simposio internacional de dos días y medio que aquí comienza, coorganizado por la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá y la Universidad Pontificia Comillas, para adentrarnos en la poliédrica materia de la reconciliación. Si Dios quiere, esta reunión virtual será un semillero para seguir trabajando los próximos años. Ojalá seamos capaces de crear sinergias y estos dos días abran a un trabajo fecundo.

La urgencia de la reconciliación se da en un mundo roto que está marcado por una globalización que “divide tanto como une” o “divide en el acto de unir” (Bauman). Ante tantas y tan profundas brechas, la indignación tiene su papel como despertador de conciencias y expresión de malestar para movilizar, pero puede acabar siendo contraproducente, cuando desemboca en populismos que utilizan las heridas para su propio provecho electoral o para alcanzar poder. Sin duda, nuestra sociedad se encuentra atravesada por conflictos, muchas veces muy hondos y de difícil erradicación; sin duda, hay problemas bloqueados que requieren una paciente reconstrucción; también, sin duda, una visión solamente negativa o conflictivista de la sociedad es insuficiente y de ella no brota ninguna buena noticia para una humanidad que necesita construir desde el lado sano, justo lo que pide la reconciliación que, sin negar la dureza de los procesos de restañar heridas, busca la sanación.

En los *Ejercicios Espirituales* también pedimos la gracia de reconocer el pecado personal y el pecado del mundo, sin perder de vista la mirada misericordiosa del Crucificado ni olvidar la experiencia del principio y fundamento: somos creaturas amadas por Dios para ser libres y servir.

Igual que hay una psicología positiva, deberíamos favorecer una sociopolítica positiva que valore la importancia de agradecer y estimar lo bueno de

la vida pública, que reconozca las capacidades de resistencia y resiliencia, que sea capaz de poner en primer plano lo positivo, incluso en el adversario, para buscar puntos de contacto y proyectos de integración. Allí donde hay conflictos o divisiones, la sociedad debe aprender a crear procesos en los que el reencuentro y la reconstrucción marquen la agenda. Caricaturizar al adversario, estigmatizar al oponente o reducirlo a prejuicios acaban causando menosprecio, odio y violencia. No es una utopía imposible, hay formas y métodos concretos que llevan a que quienes piensan distinto cultiven entre ellos una amistad cívica, capaz de alumbrar proyectos comunes.

Hay mucha bondad, verdad y belleza en ser agentes reconciliadores de las heridas de la sociedad y de los conflictos de la vida pública; sin embargo, una vida reconciliada no es un camino de rosas ni demanda la uniformidad o la anulación de las diferencias legítimas, se mueve en medio de tensiones y conserva las señales de las heridas —el resucitado se aparece con las señales de la cruz— que nos recuerdan el profundo valor de los bienes recibidos.

Eso sí, las diferencias siempre deben darse en el respeto a un marco común de reglas de juego —el derecho común— que, cuando los desacuerdos son irreconciliables, nos defiende de caer en la incivilidad y la barbarie. En ese terreno común podremos ir gestionando los desacuerdos y trabajando por nuevos acuerdos, aplicando la paciencia, la humildad y la sinceridad. A veces alcanzar consensos será imposible, pero cultivar actitudes de diálogo y aspirar al acuerdo siempre merecerá la pena. Lo mismo que esforzarse por comprender los motivos, intenciones y experiencias del otro y tratar de hacer la mejor interpretación posible —“salvar la proposición del prójimo”, decía san Ignacio— para que lo que nos separa no impida que crezca más lo que nos une.

Desde luego, la tarea de reducir la crispación y el enfrentamiento no solo corresponde a los medios de comunicación y a las figuras políticas, nos toca a todos en nuestros contextos diarios: en las conversaciones, en las redes sociales, en los mensajes que ponemos en circulación... Desde las más tempranas edades sería algo que tendríamos que educar: esa sí es genuina educación cívica, pero para ello no basta con tener buenos manuales.

La Compañía de Jesús en sus comunidades e instituciones —en nuestro caso, las instituciones universitarias— quiere ponerse al servicio de facilitar esos espacios y procesos y convoca al conjunto de la sociedad —especialmente a los líderes públicos— a ejercer un liderazgo de servicio a favor de la reconciliación y la justicia.

Jesús resucitado envía a sus discípulos de todos los tiempos a poner sus mejores talentos y esfuerzos en unir y no dividir, en disolver el odio y no atizarlo, en abrir las sendas del diálogo y no levantar barricadas y trincheras. Hoy nos envía a nosotros.

Educación

PEDAGOGÍA DE LA RECONCILIACIÓN IGNACIANA. LA MEDIACIÓN ESCOLAR DESDE EL PPI

Jorge Burgueño López
Universidad Pontificia Comillas
jburgueno@comillas.edu

1. INTRODUCCIÓN

El ser humano conoce el conflicto desde sus orígenes. Ya en el siglo III a. C., el comediógrafo Plauto crea la idea popularizada siglos más tarde por el filósofo inglés Thomas Hobbes: *homo hominis lupus*, ‘el hombre es un lobo para el hombre’¹. No hay peor mal para el ser humano que él mismo. Tanto para los demás como para sí mismo. Es común pensar que para que exista un desacuerdo tiene que haber más de una persona, con puntos de vista diferentes sobre un tema concreto. Sin embargo, no hay que olvidar que los conflictos también se dan en uno mismo (y mucho). Los Padres del desierto ya advertían de la complejidad de los conflictos interiores:

Quando los demonios siembren en tu corazón esos pensamientos, y tú te des cuenta, no discutas en tu interior. Lo propio del demonio es sugerir el mal. Pero aunque no dejen de molestarte no te pueden forzar. De ti depende el consentir o no. (Padres del desierto, 2017, p. 74)

El mismo san Pablo hace referencia a esta lucha interior en su epístola a los Romanos: “Y ni siquiera entiendo lo que hago, porque no hago lo que quiero sino lo que aborrezco” (Rm 7, 15).

No obstante, el conflicto entre dos o más personas ocupa la temática principal de este estudio. El choque entre culturas, religiones, ideas o personas es un hecho permanente en la historia de la humanidad. Sin embargo,

1 Plauto escribe en su obra *Asinaria*: *lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit* (‘lobo es el hombre para el hombre, y no hombre, cuando desconoce quién es el otro’), entre los años 211 y 206 a. C.

pensadores y expertos en la temática sitúan esta realidad como una oportunidad de crecimiento y aprendizaje para las personas.

Dado que somos seres sociales, la *vida* transcurre entre convivencia y esta conduce inevitablemente al conflicto. Por ello, sociólogos como Georg Simmel (1919) tratan de definir este concepto desde un punto de vista basado en la interacción humana: “Así pues, la vida consiste en la inagotable polaridad de los contrarios, en la recíproca determinación de unos elementos por otros” (Simmel, 1919, como se citó en Cano, 2010, p. 140). Precisamente, este autor incide en su obra en la necesidad de considerar el *conflicto* como una forma de socialización propiamente. Es más, continuando con la proposición del autor alemán, Coser (1956) atribuye al conflicto funciones sociales, es decir, que proporciona a los grupos sociales oportunidades de conformación, cohesión y la persistencia de una vida en comunidad.

Para la puesta en práctica de esta experiencia, se ha tenido en cuenta fundamentalmente la perspectiva sociológica del autor norteamericano John Paul Lederach, el cual entiende el conflicto como un proceso de transformación. Lederach (1996) afirma que el conflicto no es solamente un hecho puntual que ocurre, sino que es debido a una serie de hechos y factores en los que las personas son participantes activos y estas situaciones dan sentido a otras, de modo que transforma las circunstancias iniciales.

Esta situación hace que el ser humano haya tenido que lidiar con los conflictos y buscar soluciones adecuadas para la resolución de los mismos. Así se firman los grandes acuerdos tras los periodos bélicos, como el Tratado de Versalles en 1919, tras la Primera Guerra Mundial; el Tratado de París de 1898, que da por finalizada la guerra entre España y Estados Unidos, o la Paz de Utrecht, que termina con la guerra de sucesión española a principios del siglo XVIII (y así podríamos seguir indefinidamente). Estos acuerdos buscan acabar con las disputas entre naciones, pero, al revisar los hechos históricos, se puede comprobar que los conflictos siguen sucediéndose uno tras otro, a pesar de dichas intenciones.

La misión propia de la Compañía de Jesús atiende a esta circunstancia particular, propia de la naturaleza humana. La orden religiosa fundada por san Ignacio lleva impresa en su espiritualidad la búsqueda de lo trascendente y lo divino, a través de las vivencias personales, de su análisis, reflexión y discernimiento. En la *Fórmula del Instituto*, texto esencial e identitario en sintonía con los *Ejercicios Espirituales*, aparece explícitamente como misión propia de la Compañía la “reconciliación de los desavenidos” (López, 2019). Esta misión la enfoca san Ignacio desde prácticamente sus inicios, a través de la educación a los jóvenes. Desde 1548, año en el que se funda la primera escuela de los jesuitas en la ciudad de Messina, la educación constituye uno de los pilares fundamentales de la Compañía como parte de la labor evangelizadora de la Iglesia y como tarea elemental para la construcción de

una sociedad más justa (Codina, 2004). Esto se hace presente en la cuarta parte de las *Constituciones de la Compañía de Jesús*, redactadas por el santo de Loyola en estrecha colaboración con su secretario Juan de Polanco, íntegramente dedicada a “instruir en letras y otros modos de ayudar a los próximos”.

No es posible separar las misiones propias del carisma ignaciano, ya que la transmisión de la fe y la construcción de una sociedad más justa se deben hacer desde la educación de los más pequeños. Históricamente se demuestra que los jesuitas han priorizado la educación como medio principal de llevar a cabo su misión primigenia. De hecho, en 1640 ya habían creado unos quinientos centros educativos de estudios superiores y, a lo largo del siguiente siglo, llegaron a conseguir la mayor red educativa mundial de la época (unas ochocientas escuelas y universidades). En la actualidad, la Compañía de Jesús también refleja dicha afirmación: existen alrededor de dos mil trescientas escuelas, colegios y universidades a lo largo de setenta países de todo el mundo².

Esta apuesta por la educación se concreta en un planteamiento pedagógico inédito para la época. Adaptado del *modus parisiensis*³, san Ignacio añadió principios pedagógicos en sintonía con su obra maestra en la que refleja la espiritualidad de la Compañía de Jesús: *Ejercicios Espirituales*. El fundador de la Compañía manifestaba que tenía el deseo profundo de compartir lo que había recibido de Dios: él mismo se dejó educar por el Padre. Esta obra es el resultado del proceso por el cual Ignacio pretende que cada persona se deje educar por Él. Vázquez (2005) afirma que, sin duda, contiene elementos significativos que ponen de manifiesto la construcción de una práctica educativa y posibilita la elaboración de un proyecto educativo.

Esta fusión del contenido espiritual reflejado en los *Ejercicios Espirituales* con la influencia parisina da como resultado el documento que comienza a fundamentar lo que posteriormente se conocerá como *pedagogía ignaciana*: la *Ratio studiorum* ('Plan de estudios'). Este código redactado en 1599 se convierte enseguida en el hilo pedagógico por el que se rigen todas las instituciones educativas de la Compañía. Así, esta pedagogía única va evolucionando y añadiendo métodos que complementan la ideología inicial propuesta por san Ignacio, con el objetivo de lograr una formación integral de la persona, con adecuadas bases sociales, morales y trascendentes (Compañía de Jesús, 1993).

2 Información recogida en la página web de la Compañía de Jesús: <https://jesuits.global/en/ministries/education>

3 El 'modo de París'. Se trata de las principales metodologías usadas en la Universidad de París, en la que estudiaron los primeros miembros y fundadores de la orden.

En este punto se plantea un Paradigma Pedagógico Ignaciano⁴ que, mediante cinco pasos determinados, ayudan a sistematizar un proceso pedagógico que se fundamenta en los valores y la forma de ver la vida desde un planteamiento cristiano y, concretamente, ignaciano. Estos cinco momentos⁵, además, entran en perfecta sintonía con un proceso cuyo principal objetivo es la formación de ciudadanos capaces de solucionar sus propios conflictos desde la infancia: la *mediación educativa*. Este proceso permite a los alumnos adquirir estrategias sociales, afectivas y cognitivas que les permitan afrontar sus emociones cuando se ven involucrados en una situación conflictiva e incluso ser capaces de empatizar con la otra parte del enfrentamiento, para hacer de esta situación una oportunidad de aprendizaje. De este modo, se busca la repercusión de las habilidades y los recursos que se adquieren mediante el uso de la mediación, no solamente en el ámbito educativo, sino también en todos los contextos en los que participa (familia, comunidad, amistades, trabajo, etc.) (Martín Seoane, 2008).

Así, el objetivo principal de esta experiencia es presentar este instrumento en el que, desde la perspectiva del PPI, convergen los principales caminos de la Compañía de Jesús: educar a los más jóvenes para la construcción de una sociedad más justa, buscando a Dios en todas las cosas y personas.

2. MARCO TEÓRICO

La humanidad evoluciona y progresa a lo largo de su historia: la esperanza de vida aumenta, las condiciones laborales mejoran, las tecnologías modernizan las sociedades y ayudan a generar un estado de bienestar... Sin embargo, hay aspectos que permanecen prácticamente inalterables con el paso de los siglos y generan una sensación de que, por mucho empeño que se ponga en evitarlos, seguirán estando presentes.

Uno de estos aspectos es el conflicto que surge a través de las relaciones que establecen los individuos entre sí. El ser humano, según Aristóteles, es un ser social por naturaleza (2005), necesitado de vivir en sociedad, de interactuar con otras personas. En las escrituras sagradas de judíos y cristianos también se apunta hacia dicha necesidad: “No es bueno que el hombre esté solo” (Gn 2, 18). Es más, la Biblia afirma que el mismo Dios es un ser social en sí mismo: un Dios que son tres personas y, dado que somos creados a imagen y semejanza de un Dios que es social, nosotros también debemos serlo.

4 En adelante PPI.

5 Contextualización, experiencia, reflexión, acción y evaluación.

A partir de esta relación, por tanto, aparece el conflicto, estudiado y definido por múltiples filósofos, psicólogos y sociólogos a lo largo de la historia. Del latín *confligere*, que significa chocar o discrepar, el *conflicto* es siempre un indicador de que existe un clima enérgico y con versiones o situaciones enfrentadas, tal y como indica Kellner (1999): “Un conflicto se crea cuando se pretenden al menos dos cosas opuestas, o bien cuando al menos dos partes en conflicto desean lo mismo y compiten para obtenerlo” (p. 13) o el punto de vista de López (2012), en el que se hace especial énfasis en la complejidad que entraña esta realidad: “El conflicto es una situación problemática de especial dificultad en la que aparecen intereses encontrados” (p. 9).

No solamente intereses encontrados, según Hocker y Wilmot (1978), el conflicto provoca una lucha entre dos personas o grupos “que perciben objetivos incompatibles, recompensas escasas, interferencias del otro en realizar sus metas” (p. 9).

Aunque quizá la explicación del conflicto que proporciona el sociólogo francés Freund (1983) sea una de las más completas. Incide sobre los problemas causados por un conflicto, al sentar las bases de este concepto con una definición esclarecedora:

Un enfrentamiento o un choque intencional entre dos seres o grupos de la misma especie que manifiestan los unos hacia los otros una intención hostil, generalmente acerca de un derecho, y que, para mantener, afirmar o restablecer el derecho tratan de romper la resistencia del otro, usando eventualmente la violencia, la que podría llevar al aniquilamiento físico del otro. (p. 58)

De modo que, a pesar de la visión humanista de Grün y al asumir la idea del psicólogo suizo Carl Jung en la que desarrolla el conflicto como un aspecto inherente a la condición de ser humano y se hace indispensable vivirlo como oportunidad de aprendizaje y crecimiento (2015), es innegable que se trata de un aspecto que ha conducido al ser humano hacia la separación y la destrucción.

Una perspectiva, la de Grün, propia del experto en mediación y resolución de conflictos, John Paul Lederach (1984), el cual coincide con López en definir el conflicto como una interacción más compleja de lo que parece a primera vista y defiende que a pesar de ser un aspecto intrínseco al ser humano reflejado siempre desde un prisma negativo, se trata de una situación que “se presta como un buen punto de partida y referencia para la educación de la paz” (p. 43).

Así, instituciones como la Compañía de Jesús dedican parte de su misión a reconciliar y unir lo que el conflicto ha separado, dado que es propio del

mal espíritu dividir y confrontar, mientras que el buen espíritu conduce a la paz e invita a la comunión (López, 2019). Es evidente cómo, en uno de los textos primigenios de la orden, *Formula Instituti*⁶, en el que se clarifica el modo de vida en el que san Ignacio y sus compañeros querían vivir, se explicita la misión de reconciliar como una de las obras de caridad a realizar por los miembros de la Compañía:

Y también maniéstese preparado para reconciliar desavenidos, socorrer misericordiosamente y servir a los que se encuentran en las cárceles o en los hospitales, y a ejercitar todas las demás obras de caridad, según que parecerá conveniente para la gloria de Dios y el bien común, haciéndolo totalmente gratis. (1996)

Se percibe cómo el santo de Azpeitia tiene una prevalencia clara por los ministerios de carácter social, los cuales complementan aquellos de índole espiritual, para integrar la opción por la justicia y el servicio de la fe en una misión plena (Corella, 1993).

Es más, López (2019) relaciona la reconciliación con la obra principal de san Ignacio: los *Ejercicios Espirituales*. Afirma que se trata de un hilo conductor que apenas se percibe (de hecho, la palabra *reconciliación* no se menciona explícitamente en esta obra, aunque sí lo hace la palabra *paz*, hasta en ocho ocasiones), pero que conduce la relación entre el ejercitante y Dios.

De forma similar, Papaluca (2015) afirma que los *Ejercicios Espirituales*, además de ser la gran escuela de la Compañía de Jesús, es además “escuela de reconciliación que les permite ser mediadores y puentes entre grupos, personas, instituciones [...] con la ayuda del discernimiento” (p. 50). A pesar de que san Ignacio no pone de manifiesto este aspecto en el planteamiento de esta obra, se percibe la presencia de la reconciliación, no tanto de una manera textual, pero más bien en la dinámica interna del proceso de los *Ejercicios*.

Así, según García Domínguez (2007), la finalidad principal de la primera semana es “buscar la reconciliación del ejercitante con su Dios, la vivencia afectiva y sentida de una experiencia previamente creída y celebrada sacramentalmente” (p. 38).

Los primeros jesuitas, de hecho, vivieron profundamente el ministerio de la reconciliación. El mismo Francisco Xavier, en sus misiones en Maluco y Goa, necesitaba de este aspecto para evangelizar a los indios:

6 Nos referimos en este texto a la tercera y definitiva versión de la Fórmula del Instituto, del año 1550, contenida en la bula del Papa Julio III: *Exposcit debitum*, aún en vigor.

En Maluco, en mayo de 1546, con la ayuda de Dios N.s. hize muchas pazes entre los soldados y moradores de la ciudad... E hize con la ayuda de Dios muchas amistades entre soldados que jamás biven en paz en esta isla de Amboino.

Por ello, la Compañía de Jesús ha trabajado para integrar este enfoque de corte social y lucha por la justicia, característico de los primeros integrantes de la orden en otra de las misiones propias de san Ignacio: la promoción de la fe y la educación de los jóvenes. El actual general de la Compañía, Arturo Sosa (2019), lo indica de manera precisa en el prólogo de un libro recopilatorio de obras sobre educación de los jesuitas: “La educación es un factor de desarrollo humano a través de la cual se persiguen la justicia social, la reconciliación entre los seres humanos y con el medio ambiente; se promueve la paz y se detiene la violencia” (p. 9).

En la carta de presentación de la *Pedagogía ignaciana: un planteamiento práctico*, ya el padre general de los jesuitas, Kolvenbach (1993), señalaba que la tradición educativa propia de la Compañía tenía como opción preferente la creación de hombres y mujeres competentes, conscientes, compasivos y comprometidos⁷ y como objetivo principal el “crecimiento global de la persona que lleva a la acción” (p. 6). Otro de los generales de la Compañía, Arrupe (1973)⁸, había insistido bajo el lema “hombres para los demás”, en la promoción de la justicia como método de transformación de la sociedad a través de la educación: “Educar para la justicia es por lo tanto educar para el cambio, formar hombres que sean agentes eficaces de transformación y de cambio” (p. 271). De esta manera, alentaba, en Valencia, a los antiguos alumnos de instituciones educativas de la Compañía a apoyar el desmantelamiento de los sistemas injustos, situándose en el lado de débiles, marginados y oprimidos. De manera similar, el padre Adolfo Nicolás (2013)⁹ rescató en Medellín las palabras de Arrupe para recalcar la importancia que la Compañía le otorga a la educación por la justicia y, por tanto, a la responsabilidad social que esta conlleva.

Por tal razón, se hace vital buscar estrategias que promuevan la educación para la justicia desde la base, a través de las instituciones educativas de la Compañía. Así que bajo las directrices del PPI y el ideal de *reconciliación preventiva*, entendido como un proceso en el que se restablecen relaciones basadas en la justicia y producido por el vínculo entre padres

7 Lo que en el ámbito de la pedagogía ignaciana se acaba denominando “Las 4 Cs”.

8 Revisado en: Mesa, J.A. (ed.) (2019). *Pedagogía Ignaciana. Textos clásicos y contemporáneos sobre la educación de la Compañía de Jesús desde san Ignacio de Loyola hasta nuestros días*. Mensajero-Sal Terrae.

9 Ídem.

e hijos (Martínez y López, 2018), se escoge la *mediación educativa* como un proceso estructurado y secuenciado para “garantizar una convivencia basada en la confianza y en el respeto mutuo” (Suckling y Temple, 2006) y como experiencia con profundas raíces teológicas, tal y como indica López (2012): se habla de Jesús como único *mediador* entre el Creador y los seres humanos (1Tim 2, 5) y restaurador del vínculo que los hombres habían quebrado con el Padre: “ha obtenido un ministerio tanto mejor cuando es Mediador de una mejor Alianza” (Hb 8, 6).

De esta manera, para la puesta en marcha de esta experiencia, se parte de la idea propuesta por Martínez y López (2018), en la que la reconciliación preventiva es el fundamento para “transformar conflictos antes, durante y después de su fase violenta explícita” (p. 6). Esta teoría, además, se sustenta en la elaboración previa de Lederach (1984) que alienta a afrontar los conflictos y a no esconderse ni huir de ellos. Además, propone hacer énfasis en la palabra *regular* el conflicto frente a *resolver*, porque sugiere que, de forma implícita, el objetivo final de resolverlo sería eliminarlo. Dado que para Lederach es imposible suprimir el conflicto, regularlo implica que los conflictos no empiezan y terminan, sino que emergen y disminuyen, cambian, se transforman. Es más, cuando un conflicto no se trata, lo que ocurre es que se queda para explotar, ya no en su lugar de origen, sino en otra parte distinta (Kellner, 1999).

El sistema empleado en la mediación escolar, además, facilita las herramientas a los propios alumnos para lograr ser, ya no futuros ciudadanos pacíficos, sino personas capaces de enfrentarse a los propios conflictos. Se enseñan a los propios alumnos las herramientas para solucionar los conflictos, de modo que ellos medien en los conflictos de sus compañeros, dado que el uso de la mediación “supone reconocer que la solución descansa únicamente en las partes implicadas, pero se requiere la presencia de un mediador lo más imparcial posible, que ayude a delimitar y objetivar las cuestiones en disputa” (López, 2012, p. 29). De esta manera, este método, tal y como explican Aréchaga, Brandoni y Finkelstein (2004), “otorga la palabra a los sujetos que padecen y el mediador escucha, desde una posición neutral sus relatos [...] para evaluar [...] si podrán diseñar estrategias consensuadas y conseguir aquello que dicen necesitar y acompañarlas en ese proceso” (p. 17).

La mediación educativa pone el foco en el conflicto como oportunidad de aprendizaje e implica una fuerte creencia en la posibilidad de que las personas pueden cambiar (Pulido, Martín y Lucas, 2010), dado que como proponen Funes y Moreno (2007), la mediación, más que una técnica de resolución de conflictos, es una manera para comprender las relaciones personales.

Es más, Pulido, Martín y Lucas (2010) afirman que, en los últimos años, se ha llegado a utilizar el término *disciplina restaurativa* con relativa frecuencia, en relación con la mediación educativa. De este modo, se entiende

que las situaciones en las que se generan conflictos dentro del contexto escolar son oportunidades de crecimiento y aprendizaje, en contraposición a lo que se entiende por disciplina punitiva, que está centrada en el castigo y en la sanción. Esta perspectiva se encuentra, además, en sintonía con todo lo que se ha expuesto con anterioridad.

3. METODOLOGÍA

Para poder llevar a cabo el programa de mediación educativa desde una perspectiva del PPI, lo primero que habría que tener en cuenta sería el desarrollo de un programa de formación al profesorado. De acuerdo con Arellano (2007), solamente de esta manera será posible resolver los conflictos con garantía de éxito, al transmitir a sus alumnos valores de respeto mutuo y al facilitarles herramientas adecuadas para adquirir destrezas no violentas.

Así, el maestro asume la figura de líder. Un liderazgo similar a la descripción que realiza Lowney (2014), al describir cómo debía ser la labor de los formadores jesuitas al seleccionar y educar a los nuevos candidatos a entrar a la orden: “no consistió en sugerir a los nuevos candidatos lo que debían hacer, sino en ayudarles a adquirir las destrezas necesarias para que discernieran por sí mismos lo que había que hacer” (p. 26). Es decir que el docente tendrá que hacer la labor de guía, más que de figura autoritaria, escuchando las necesidades de los alumnos para poder tomar las decisiones oportunas, ajustándose a las demandas de los diferentes grupos.

Además de los profesores, para la puesta en marcha de este programa, también será imprescindible la previa elección y formación de un grupo de alumnos mediadores. Es posible realizar la elección de diferentes maneras, pero la recomendación es la elección mediante votación entre los propios compañeros. Se les debe explicar en qué consiste la figura del mediador, lo que les puede aportar e insistir en la necesidad que va a ser una persona clave en la resolución de los conflictos. La formación la llevarán a cabo los profesores que han sido previamente formados y se basa en la educación de la inteligencia emocional y en los objetivos de la disciplina restaurativa propuestos por Amstutz y Mullet (2005). De esta manera, aumenta la motivación y la implicación, tanto de los mediadores elegidos como del resto de compañeros por haber sido involucrados en el proceso de elección.

Una vez que surja un conflicto entre compañeros y decidan acudir a mediación para resolverlo¹⁰ comenzaría el proceso. Los primeros conflictos

10 Es imprescindible que sea una decisión acordada entre ambas partes, ya que, si uno de los implicados en el conflicto no está dispuesto a entrar en el proceso de mediación, este no puede llevarse a cabo.

han de ser acompañados y guiados por el adulto, para que los mediadores vayan adquiriendo estrategias tras observar los pasos de la resolución del conflicto y un posterior análisis del procedimiento en diálogo con el docente.

Las diferentes fases que componen esta estrategia de resolución de conflictos se engloban y tienen su fundamento en los cinco momentos del PPI. En la figura 1 se puede apreciar la relación existente entre las diferentes etapas de ambos conceptos.

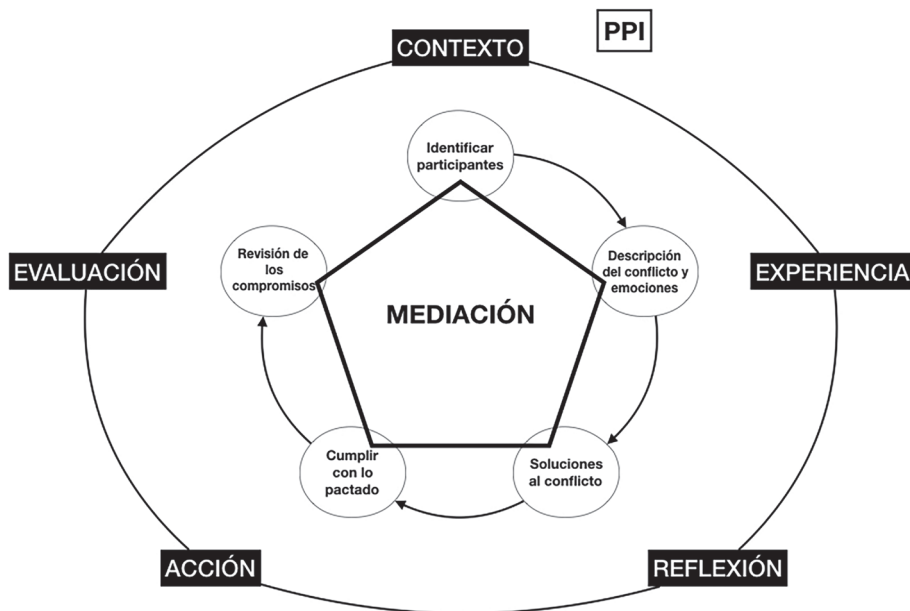
En primer lugar, se encuentra el *contexto*. La Compañía hace hincapié con este primer momento en el análisis de la relación, no solo con los iguales, sino con todos los miembros de la comunidad educativa. En esta primera fase de la mediación, los mediadores guían, mediante preguntas, a los implicados que se encuentran presentes a describir a todas las personas que hayan tenido relación con el conflicto y a explicar brevemente los niveles de implicación de cada uno.

En un segundo momento, el PPI propone la *experiencia*. Según el mismo Ignacio: “gustar de las cosas internamente”. La experiencia demanda no solamente un término cognitivo, sino también un nivel afectivo. En este segundo paso, los mediadores deben guiar a los involucrados en el conflicto a describir la situación del conflicto y a preguntarse por las principales emociones que sintieron durante ese momento y tras él. Además, se les invita también a tratar de ponerse en el lugar del otro y los sentimientos que creen que puede estar sintiendo: “¿Cómo te has sentido?, ¿cuál dirías que es el sentimiento más fuerte que tienes ahora mismo?, ¿cómo crees que se siente la otra persona?”.

El tercer momento propuesto por el PPI es la *reflexión*. Según la Compañía (1993), “la reflexión es el proceso por el cual se saca a la superficie el sentido de la experiencia” (p. 22). Tanto la experiencia como la reflexión adquieren un valor especial en la espiritualidad ignaciana, ya que representan el “modo de proceder” más eficaz para lograr la consecución del objetivo. En ese caso, dicho objetivo es la resolución del conflicto para transformar a las personas y ambas fases son nucleares para que el proceso tenga éxito. Así, en este paso, los mediadores vuelven a hacer de guías para que los implicados propongan diferentes soluciones al conflicto¹¹: “¿Qué necesitas que ocurra para que la situación mejore?”.

11 Soluciones realistas, específicas y equilibradas.

Figura I



Fuente: elaboración propia.

Tras acordar una solución adecuada, se alcanza el cuarto momento del PPI: la *acción*. Para san Ignacio, el amor se demuestra “más en las obras que en las palabras”. Por tanto, una vez acordados los pactos y las conclusiones del conflicto, se trata de llevar a la cabo todo lo convenido. Es imprescindible ya no solo mostrar buena voluntad durante el proceso de mediación, sino demostrar que ha habido una transformación, que las acciones se vinculan con lo mostrado durante las fases anteriores.

El último momento del PPI es la *evaluación*. La Compañía destaca la importancia de este aspecto para identificar que los objetivos se han cumplido mediante la evaluación de actitudes, prioridades y acciones. Así, en el proceso de mediación, es fundamental que los mediadores al cabo de un tiempo vuelvan a citar a los protagonistas del conflicto, para evaluar si han cumplido con los compromisos establecidos en la mediación.

CONCLUSIONES

En el documento de la Compañía en el que se describe el PPI (1993), el padre general Kolvenbach insistía en el concepto que la educación de las instituciones ignacianas debía tener como objetivo último el crecimiento global

de la persona y ese crecimiento debe llevar a la acción. De esta manera, cuando se cumple este objetivo, provoca una transformación radical en la persona, en su forma de percibir el mundo, buscando siempre el “mayor bien”. Esto se traduce en un compromiso con los demás y la búsqueda de una sociedad más justa.

Así, desde la utopía que transmite el evangelio, Domínguez Prieto (2012) incide en la necesidad de crear un proyecto transformador de la sociedad: “los obstáculos no se miran como amenazas, sino como retos que hay que solucionar” (p. 162). Precisamente, esta idea mueve a los educadores a generar nuevas estrategias y vías de superar de las dificultades.

Para ello, se ha seleccionado la herramienta de la mediación escolar como respuesta a las demandas de una sociedad en permanente conflicto, que suplica por ciudadanos con mayor capacidad de resolución y comprensión de los conflictos y en clara sintonía con la espiritualidad ignaciana, que hace hincapié en la promoción de la justicia y en la formación de los más jóvenes como respuesta a una sociedad herida y falta de fe.

Uno de los grandes objetivos de todo educador tiene que ser disponer a los jóvenes para la vida y, para ello, Bauman (2013) señala que, para que los futuros ciudadanos estén preparados, necesitan de un aprendizaje práctico: conocimientos prácticos, concretos y de aplicación directa e inmediata. Por ello, en esta propuesta, se pretende aterrizar en un modelo práctico y sencillo, aplicable en situaciones en las que todavía existe tiempo para generar espacios de diálogo más abiertos y flexibles.

En muchas ocasiones, se hace difícil aterrizar las ideas teóricas de los paradigmas propuestos por los pensadores. Sin embargo, esta herramienta no solamente se encuentra en verdadera vinculación con el PPI, sino que además resulta una práctica concreta con la que llevar a cabo el objetivo último de la educación de la Compañía.

REFERENCIAS

- Amstutz, L. S. y Mullet, J. H. (2005). *The Little book of restorative discipline for schools. Teaching Responsibility; creating caring climates*. Good books.
- Aréchaga, P., Brandoni, F. y Finkelstein, A. (2004). *Acerca de la clínica de la mediación*. Librería Histórica.
- Arellano, N. (2007). La violencia escolar y la prevención del conflicto. *Revista ORBIS*, 7, 23-45.
- Aristóteles. (2005). *Política*. Istmo.
- Arzubialde, S., Corella, J. y García Lomas, J. (1993). *Constituciones de la Compañía de Jesús: introducción y notas para su lectura*. Sal Terrae.
- Bauman, Z. (2013). *Sobre la educación en un mundo líquido*. Paidós.

- Codina, G. (2004). El Modus Parisiensis. *Gregorianum*, 85(1), 43-64.
- Compañía de Jesús (1993). *Pedagogía Ignaciana: un planteamiento práctico*. CONEDSI.
- Compañía de Jesús (1996). *Fórmula del Instituto de 1550*. Mensajero-Sal Terrae.
- Constituciones de la Compañía de Jesús.
- Coser, L. (1956). *The functions of social conflict*. Arbor Vitae.
- Domínguez Prieto, X. M. (2012). *El profesor cristiano: identidad y misión*. PPC.
- Freund, J. (1983). *Sociología del conflicto*. Ediciones del Ejército.
- Funes, S. y Moreno, J. (2007). Mediación en conflictos y alumno ayudante. *Convivencia en la escuela*, 4. https://www.academia.edu/1868361/Mediación_en_conflictos_y_alumnado_ayudante.
- García Domínguez, L. M. (2007). La reconciliación consigo mismo en la Primera Semana de los Ejercicios. *Manresa: Revista de Espiritualidad Ignaciana*, 79(310), 37-52.
- Grün, A. (2015). *Resolver los conflictos: cómo manejar situaciones difíciles*. Sal Terrae.
- Hocker, J. y Wilmot, W. (1978). *Interpersonal Conflict*. Wm. C. Brown.
- Kellner, H. (1999). *¡No te enfades! Resolución positiva de los conflictos*. Ediciones Mensajero.
- Lederach, J. P. (1984). *Educación para la paz*. Editorial Fontamara.
- Lederach, J. P. (1996). *Preparing for peace. Conflict transformation across cultures*. Syracuse University Press.
- López, M. D. (2012). *Estrategias de diálogo y reconciliación*. Frontera.
- López, M. D. (2019). La reconciliación en las cuatro semanas de Ejercicios. *Manresa*, 91, 319-328.
- Lowney, C. (2014). *El liderazgo de los jesuitas*. Sal Terrae.
- Martín Seoane, G. (2008). La mediación como herramienta de prevención de la violencia escolar. *Revista de Mediación*, 1, 26-31.
- Martínez, C. y López, E. (2018). "Reconciliación preventiva" desde el derecho al buen trato. Liderar la transformación de conflictos desde la siguiente generación. *Icade: Revista de las Facultades de Derecho y Ciencias Económicas y Empresariales*, 103. <https://revistas.comillas.edu/index.php/revistaicade/article/view/8318/8436>.
- Mesa, J. A. (ed.) (2019). *Pedagogía Ignaciana. Textos clásicos y contemporáneos sobre la educación de la Compañía de Jesús desde san Ignacio de Loyola hasta nuestros días*. Mensajero-Sal Terrae.
- Monumenta Xaveriana, ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta, Matrity 1899. MX, I, ep. 55, 322.
- Padres del desierto (2017). *Apotegmas de los Padres del desierto*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Papaluca, M. (2015). "Hacer Paz...". *El sentido de la reconciliación en la espiritualidad ignaciana* (Tesis doctoral). Universidad Pontificia Comillas.

- Pulido, R., Martín, G. y Lucas, B. (2010). La mediación como herramienta educativa para estimular el razonamiento y la comprensión social: ¿qué se puede aprender de los propios errores? *Revista de mediación*, 6, 10-21.
- Simmel, G. (1919). *Philosophische Kultur*. Alfred Kröner Verlag, citado en Molina Cano, J. (2010). *Georg Simmel, anticipador de la polemología*. Prólogo de Simmel, G. (2010). *El conflicto. Sociología del antagonismo*. Ed. Sequitur.
- Suckling, A. y Temple, C. (2006). *Herramientas contra el acoso escolar: un enfoque integral*. Morata.
- Vásquez, C. (2005). Proceso de Construcción de una Identidad Ignaciana en las Universidades confiadas a la Compañía de Jesús. *Pensam. Real*, 16, 111-124.

FORGIVENESS AND ITS LIMITS: PHILOSOPHICAL APPROACHES

Guilhem Causse, S. J.
Centre Sèvres, Facultés Jésumites de Paris
guilhem.causse@centresevres.com

1. AT THE OUTER LIMITS OF FORGIVENESS

1.1. Silence and Confession

For Jacques Derrida (2019), forgiveness only appears with the unforgivable. What does Derrida wish to express by this aporetic expression? For Derrida, forgiveness is linked to a covenant between God and man as between two humans. The exemplary figure of the covenant is Abraham. The covenant between God and Abraham is unique, intimate, and incomparable. It cannot and must not be exposed to others: it does not concern them, and they would not understand it. It is a covenant of pure love.

However, from the outset, this covenant is aporetic: it is, in fact, the bearer of a promise of incomparable fruitfulness. The intimate and secret covenant, inexpressible and non-transferable, will nevertheless be transmitted as an inheritance: Abraham will have a son, Isaac, who will be, in turn, the unique witness of a covenant with his God.

How can one transmit what is unique, asks Derrida? Isaac will be made a witness to the secret, a secret that will become his own: a secret that is shared, and yet a secret that is intimate for each person. This passage of witness will be experienced in the famous episode of the binding of Isaac by Abraham on Mount Moriah. Abraham agrees to sacrifice his son so that the covenant may remain unique. He offers no response to his son's questions, but instead remains in the secret of silence. Finally, God himself intervenes so that the inexpressible intimacy of love may be revealed to the son's eyes: the strength of love without sharing and yet fruitful, a strength that is all in restraint, like the suspended arm that will fall on a ram, symbol, perhaps, of power without restraint.

What does forgiveness have to do with this? When the covenant is sealed between Abraham and God, in an intimate word where silence is sworn, betrayal is inevitable: the silence must be broken so that the covenant may

pass to the next generation. Covenant, forgiveness, and promise are linked so that the covenant may pass, despite the breaking of the covenant. It is forgiveness of passage, a passage in forgiveness, from Abraham to Isaac, then from Isaac to Jacob, until David, and for Christians, until Jesus Christ, in whom a new covenant is established. To continue Derrida's reflection, we will propose the hypothesis of new forgiveness given in the new covenant, the forgiveness of Golgotha, which renews the forgiveness of Moriah.

Derrida reflected on forgiveness in the years 1997-1999, shortly after the establishment, in July 1995, of the Truth and Reconciliation Commission of South Africa, and at a time when political declarations of repentance were numerous, including that of Jacques Chirac, also in July 1995, recognizing the role of the French State in the deportation and extermination of Jews during the Shoah. For Derrida, it is urgent to reflect on forgiveness to stand up against what he considers to be abused.

For Derrida, "there is" — "il y a" — forgiveness. He takes up an expression of Lévinas, saying that forgiveness exists, but exists without existing: it is an intimate reality, shared between Abraham and God, as between two humans, and first of all, between a parent and his child. Derrida then shows that forgiveness appears according to the passage from father to son —so it is with Abraham, *Hamlet* by Shakespeare, and in Kierkegaard and Kafka— or according to the passage from mother to son, as in Augustine, Rousseau, Baudelaire, and Proust. A whole area of forgiveness remains to be explored, that of the passage from parent to daughter.

This forgiveness is silent, just like the covenant, because it belongs to the intimacy of a face-to-face encounter. It also allows the passage of the covenant to the next generation. However, what is to be done with the explicit manifestations of forgiveness, those that break the silence, the first and foremost of which is the act of avowal, confession?

Derrida calls it the unforgivable of forgiveness: forgiveness in its silent and intimate purity is separate and yet inseparable from its expression in confession. Moreover, the writings that testify to this are the evidence of forgiveness and this link. Forgiveness is known only by those who bear witness to it through their confessions. These confessions are no longer forgiveness because they break the inexpressible uniqueness of the relationship from which they emerge.

Therefore, it must be like a forgiving of forgiveness, a forgiveness that forgives confessions. It is precisely this forgiveness, this reality both aporetic and redoubled, which signifies the unique love between two beings. A love that is inexpressible because it is unique, incommunicable, and yet communicated, and which resists its communication, which resists in a passage where death and life are exchanged: this is the meaning of the goat's sacrifice on Mount Moriah for the life of the child of the promise.

How could such a reality exist politically, whether in these TRCs or declarations of repentance? The covenant they advocate, the unity of a state, is so far removed from the covenant of love! The risk of betrayal is so great that Derrida calls for renunciation, or at least for the utmost restraint. For all that, he recognizes its validity: the distance between a private confession and a public confession is less than the abyss separating these two confessions from forgiveness in its purity of silence. The essential point is that these scenes refer, each time, to a single passage and a single relationship.

1.2. Unforgivable Crimes?

The lively debate between Derrida and Ricœur during the 1990s gave rise to the epilogue of Ricœur's book *Memory, History, Forgetting*. Faced with the forgiveness of the unforgivable, with what Derrida calls impossible forgiveness, Ricœur affirms forgiveness is possible even though it remains difficult. For Ricœur, forgiveness is not reduced to this silent face-to-face encounter of a love as strong as death and evil but also includes a linguistic dimension of explication: namely, confession. For Ricœur, forgiveness is inseparably repentance and confession, interior repentance exteriorized by confession. Furthermore, we have no other access to repentance than confession, and confession effectively gives us access to repentance. In so doing, Ricœur introduces into forgiveness a dimension of temporalization. In contrast, for Derrida, pure forgiveness is of the event's order: the testimony that gives an account of the event is only its trace.

Ricœur's attention joins that which Arendt and, as we shall soon see, Levinas both accord to the temporality of forgiveness: there is a correspondence between the external temporality of confession and the internal temporality of repentance. Ricœur speaks of a work of forgiveness, just as there is a work of mourning.

In *The Human Condition*, Hannah Arendt endeavours to set out the conditions for lasting common action, other than the domination by force that characterises totalitarianism. She finds these conditions in two dimensions of human action: forgiveness and promise. Forgiveness and promise are those actions that make it possible to keep faith in the possibility of acting together, despite the irreversibility and unpredictability inherent in any action. We find this pair of promises and forgiveness, so dear to Derrida, linked in Derrida to the paradoxical fruitfulness of the covenant and Arendt to the phenomenon of birth. For Arendt, the novelty of birth manifests itself in action as forgiveness and promise.

Forgiveness is at the disposal of the citizenry, in their commitment to the common good, to continue acting together despite the irreversible character

of the acts they perform, even more so when these acts are harmful. It points to the person of Jesus of Nazareth as its inventor Arendt (2005), for he revealed the fundamental capacity for forgiveness that human beings have, which makes them highly political beings, that is to say, beings capable of common constructive action.

However, this truly human forgiveness has a limit: there are crimes so inhuman that it is no longer up to human beings to judge or forgive them. Arendt is thinking of the crimes of genocide and crimes against humanity, of which she sees Eichmann as a perpetrator. Arendt thus establishes an equivalent between the capacities to judge and forgive, considering that the common point between these two acts is the existence of a person to whom acts can be attributed. Yet, she asserts that there are acts so inhuman that the person who commits them disappears as a human being. Without humanity, there is no forgiveness. Thus, Eichmann is condemned, rightly according to Arendt, to the death penalty, even though she would have preferred him to have been condemned not by the Jerusalem tribunal but by an international court. This was, for Arendt, a condition that would allow the universal scope of Eichmann's crime to be better signified.

Arendt thus sets a limit to forgiveness, which comes from its intimate connection to judgment. Derrida, like Ricoeur, opposes this limitation: the unforgivable for Derrida does not mean that certain crimes are too severe to be forgiven, but that forgiveness is too intimate to be truly expressed. As for Ricoeur, he acknowledges the difficulty of forgiveness, which stems from the difficulty of loving in a faithful way to love itself. Ricoeur then comments on the love hymn in St. Paul's First Letter to the Corinthians: love descends to the depths of the abyss, and no darkness has held it back. To open oneself to forgiveness is to open oneself to the highest dimension of love: it is a long and difficult work, yet possible, even if it remains unfulfilled.

On the unforgivable, we will follow Ricoeur and Derrida rather than Arendt. We have discussed elsewhere Arendt's reading of the end of chapter 18 of Matthew's Gospel, the parable of the ruthless debtor (Causse, 2019), where she finds the limits of the forgivable.

2. AT THE INTERNAL LIMITS OF FORGIVENESS

2.1. The Time of Battle and the time of Victory

Ricoeur offers a view of forgiveness temporalised in repentance and confession under the horizon of an exchange. In *The Symbolism of Evil*, this horizon is the eschatological moment of the encounter with Jesus Christ, at the time of the last judgment, or instead of the last forgiveness. For Ricoeur,

the people before whom we repent and ask forgiveness, even if they give us this forgiveness, would never offer more than partial anticipation of this final forgiveness. If lived forgiveness is nevertheless real, it is because repentance and confession already anticipate its presence as an interior work and hope of final fulfilment. From this point of view, Derrida and Ricœur are very close to each other, retaining for pure forgiveness its intimate link to love, which remains transcendent in the world of men. Moreover, speaking of the work of forgiveness, Ricœur readily evokes the spirit of forgiveness to signify this distance between what happens in history and what will come at the end of times, between the moment of battle and the moment of victory.

Another author who has worked on the relationship between the different moments of forgiveness is Emmanuel Lévinas. He discusses forgiveness at the end of *Totality and Infinity*, where he brings to light what is essentially the "Face" ("Visage"), the very first face, that of the newborn child, who comes as a kind of timeless figure to extend the time by a new interval. This absolute novelty played out in the bosom of time; this face is born among faces while others die to oppose evil, which is the rejection of the face and the refusal to listen to its law: "thou shalt not kill."

Forgiveness is each of these new faces that stand up against evil, and Lévinas concludes that forgiveness is the work of an infinite period, for new faces will appear for as long as children are born. And these faces come from the very horizon towards which we are walking, the horizon which they announce to us and of which they are the prophets: the messianic eternity of a definitive victory over evil. And this victory is already manifesting itself, at every moment of infinite time, with every new face, a struggle against an evil that never ceases to return, a struggle borne by the hope of victory at the end.

This evil is, for Lévinas, the totalitarian attitude which wants to erase the limit of time and eternity, claiming to establish, by its own power, an eternity in time, an eternity in its measure, an endless time. Totalitarian time is not an infinite time but an indefinite time. It is not a time like a succession of births, of faces appearing, but a self-produced time, continuous and uninterrupted, a faceless time.

The faces that come to meet us embody forgiveness, the fight against evil: and it is by welcoming them as they present themselves in their value and in their humility: the poor, the widow, the foreigner, and the orphan, but also all the anonymous people with whom we make up society as well as our relatives, the members of the household that produced us, and our teachers, who have brought us to an understanding of ourselves, others, the world, and the whole.

Forgiveness is this double reality of a struggle that must be constantly replayed and of a promised victory, whose promise is verified by each

individual victory and tested with each renewed struggle. On this point, Lévinas comes closer to Ricoeur than to Derrida, as he regards forgiveness as being no less present in the time of struggle as it is in the final victory, in the time of repentance and confession, as well as in the final face-to-face encounter, in the temporality of its work and the event of the exchange.

2.2. The Person and the Community

Lévinas also moves away from Ricoeur to come closer to Arendt, insofar as Lévinas believes that forgiveness is not reducible to what is lived in the intimacy of two persons bound by an evil but equally concerns an entire community – a community of action in Arendt, a community of promise in Lévinas, and for both of them, under the horizon of the human community as a whole.

In a lecture on the annual colloquium of Jewish intellectuals in France in 1962, Lévinas (1965) proposes a concrete manifestation of this forgiveness-lived in the community: the feast of Yom Kippur. This feast, year after year, inscribes the people and each of its members in the time of forgiveness, forgiving for having been forgiven, and forgiven in the very movement in which they forgive: it is life which is given in the form of a gift which death and evil never quite manage to stop, inasmuch as one agrees to lend a helping hand, without claiming to substitute for it.

In this vision, the limit passes between infinite time and messianic time and between the infinite time of forgiveness and the indefinite time of evil. Forgiveness designates an inner frontier, which passes between an attitude that opens to others and an attitude that closes in on oneself. And Lévinas describes how this inner conversion is promoted and carried by a ritual apparatus where the collective is engaged. Moreover, Lévinas affirms that without the presence of the community, without the collective event of the feast, a single person would be incapable of living forgiveness: the feast accompanies and fulfils the gathering of oneself before God, the condition of a true confession. The collective ritual allows the personal confession to be fulfilled.

Lévinas helps us respond to Derrida: confession is an integral part of forgiveness, provided that we consider what brings it to the level of forgiveness, this rite lived by a fervent community. In return, we can question Ricoeur about his resistance to the communal dimensions of forgiveness. In doing so, we discover that Ricoeur recognizes the role of the community in the work of confession. The journey he describes, in fact, brings the guilty person to the stage of justice and then to the moral community to which he belongs. However, for him, this journey is accomplished between the first moment of absolute solitude and beneath the horizon of the face-to-face encounter between repentant culprit and forgiving victim.

3. AT THE HEART OF FORGIVENESS

3.1. From Victim to Perpetrator

This remark produces astonishment: for Derrida, Arendt, Lévinas, or Jankélévitch, forgiveness seems to concern the guilty as much as the victims, but also third parties, near or far, concerned by evil and the fight against it. Forgiveness is linked to the covenant, to the fact of being born of a covenant, and being born for a covenant: forgiveness is the covenant maintained despite acts of betrayal—as Derrida says—despite quarrels, lies, violence, and even murder.

However, on closer examination, these authors are more on the side of the victims than on the side of the perpetrators. They speak from the perspective of the Jewish people after the Shoah, and even if most describe themselves as nonbelievers, their questioning is rooted in the evil suffered by the people to which they belong: they wonder what kind of life is possible for them after unspeakable horror. Thus, when Jankélévitch addresses the question of the guilty, he points to the German people who refuse to recognize the inprescriptible character of crimes against humanity. Similarly, Arendt sees the guilty party as Eichmann and those like him who invented the death machine to destroy the Jewish people. And for Lévinas, the culprit is the man who adopts the totalitarian attitude, “the isolated and heroic being produced by the State through its virile virtues” (Lévinas, 1971, p. 343)—a description in which one can easily see the Third Reich or, as Arendt adds, the Stalinist system.

A preliminary attempt to articulate a universal perspective on forgiveness should not hide the fact that this perspective is, in fact, primarily that of victims. And this perspective is, as we would like to show, the first and most profound. However, it must also be confronted with another perspective that the above authors have not addressed: the perspective of the guilty parties.

In contrast with authors like Lévinas and Arendt, Ricœur considers the question of forgiveness from the perspective of the guilty. Ricœur may have been led to do so by his own experience and his religious tradition. He admitted that he was blind to the rise of Nazism, even though he spent the summer of 1939 in Munich to improve his German, and he also expressed regret for the pacifism he professed in those years (Ricœur, 1995). Marked by the Protestant tradition, Ricœur is sensitive to the radical guilt of man, from which he can only be freed eschatologically in his justifying encounter with the Christ of the last judgment and forgiveness.

Ricœur presents his view of forgiveness at two moments in his work: at the beginning and the end. In *The Symbolism of Evil*, forgiveness is, first of all, that which agitates the guilty conscience, to the point of making it understand as clearly as possible the extent and depth of its fault, enabling it to live

authentic repentance. Forgiveness manifests itself through confession, elaborated from the symbols offered by the symbolic world in which this confession is formulated: a world of myths telling how, for humanity, evil begins and how it is possible to escape from it. Ricœur brings out the symbolism of evil present in Mediterranean mythology, simultaneously relying upon a source he can claim as his own, the Bible. Mythology is to be taken here in a highly positive sense as that which provides contact with the meaning of existence in its entirety and in its living and invigorating character.

In confession, the work of forgiveness gradually emerges, as do the awareness of the wrong done, repentance, and the request for forgiveness. However, this work does not lead to a finished conceptual form, for forgiveness cannot be completely formed by the conscience: the guilty party cannot forgive himself. He must pass by another conscience, and perhaps, and this is Ricœur's underlying question, he must pass by the conscience of Jesus Christ.

Taking up the question of confession again some forty years later, Ricœur situates this symbolic moment within a vast journey which he calls "the Odyssey of forgiveness" (Ricœur, 2000), about the long journey undertaken by Ulysses, who was driven out of his home because of a fault committed against the gods, and who will return transformed by his experience. Henceforth, the odyssey of the culprit begins with a tragic and pre-legal moment: when the conscience discovers its fault, it regards itself as unforgivable. However, if the conscience knows this, it does so thanks to that forgiveness that enlightens it as if from the outside and from above, resounding in the form of a distant hymn, the love hymn of Saint Paul. This is Ricœur's Derridean moment. But Ricœur goes further.

This forgiveness pushes the conscience to take a step: that of confession and exposure to justice. We thus follow step by step, the conscience agitated by forgiveness as it advances. After having paid its debt to justice, the conscience comes to the community so that it may continue to make progress, asking to be reintroduced there by fraternal consciences, capable of hearing its true repentance and of welcoming it with a view, perhaps, to meeting the victim, if the latter wants it. And the conscience awaits the answer. Here Ricœur stops in the hope of a gift: the conscience, turning in on itself, discovers forgiveness as that which has brought it to this threshold, internally as repentance, externally as those juridical, political, and ethical scenes which it has advanced. In a partial sense, the guilty party is already forgiven. And yet this forgiveness is still beyond itself, as an invitation to ask and wait for the last forgiveness, under the horizon of hope.

3.2. From Perpetrator to Victim

A boundary has emerged between the person who asks for forgiveness and who can give it. Ricœur acknowledged the existence of scenes of

forgiveness, where this exchange can take place. Ricœur referred to certain moments during the Truth and Reconciliation Commission in South Africa or to the event when German Chancellor Willy Brandt knelt before the memorial in the Jewish ghetto in Warsaw. However, Ricœur refuses the possibility of institutionalizing such moments, rejecting Catholic sacramental forgiveness. But more importantly, he says nothing about how the victim, or his representative, can give, or not give, forgiveness to the one who asks for it.

Is it out of pure grace that the victim receives the capacity to forgive, a grace in which she or he releases the perpetrator at the same time as she or he frees himself or herself from hatred and resentment towards him or her? And should the victim have to wait for the guilty person to ask for forgiveness to experience this grace? It would be as if the victim had to wait for the perpetrator's permission to get up. It would be a perverse vision of forgiveness that gave the perpetrator such power over the victim that the latter is forbidden to forgive until the perpetrator has decided to do so.

After Ricœur, it was therefore urgent to question this capacity of the victim to forgive, to ask where it comes from and what it produces: for if there is a work of forgiveness is the culprit which leads him little by little to confession and repentance, would there not be in the same way a work of forgiveness in the victim and in those close to him, which leads them little by little to rise, to ask for justice without asking for revenge, and finally, maybe, to give forgiveness to the one who comes to ask for it?

We have explained this work of forgiveness in the victim through the symbolism of evil and forgiveness and, more broadly, through an odyssey for the victim, which is played out prior to and in parallel with that of the guilty party (Causse, 2014). The work ends when the victim—with his or her relatives—is once again standing free, having regained his or her place in the community. In these odysseys, we have highlighted the essential place of the communities and institutions that forgiveness has inspired: reconstructive, transitional, and resolute justice, mediation, and, at the junction of the two, the reconciliatory practices carried out by the judges themselves.

To support this philosophical work, important results are provided by clinical psychology. In 1985, the first International Institute for Forgiveness was created by Dr. Enright in the United States: it would allow the progressive development of theoretical models of processes of forgiveness, leading to the publication in 2005 of the *Handbook of Forgiveness* (Wade & Worthington, 2020) compiling the results of research on the therapeutic effectiveness of forgiveness. Therapeutic forgiveness is a major discovery, particularly in post-traumatic care: and the last year's re-edition of the *Handbook* shows the topicality of such studies, leading us to contemporary scenes of forgiveness.

4. SCENES OF FORGIVENESS: FROM REPENTANCE TO THE “LIBERATED WORD”

No word on forgiveness is neutral: engaging man in his deepest depths reveals the place from which he speaks. Ricoeur found himself with the culprits, Derrida, Arendt, Lévinas and Jankélévich, on the side of the victims. The Shoah was the evil from which all four tried to escape, some through declarations of repentance, others through the intimate experience of forgiveness.

Today, the context has changed: the perpetrators have left centre stage, ceding this space to the victims. The evil is no longer only —or primarily— the Shoah, or closer to us, the genocide of the Tutsi in Rwanda, but sexual crimes and abuses of power, most often committed by men against women and children. This is the shared context of the “Me Too” movement and, in France, of associations such as “La Parole libérée,” founded by men who were victims of crimes committed by a priest, Bernard Preynat.

In this context, what becomes of forgiveness? In the 1990s, the term ran the risk of being overused and abused. Today, on the other hand, forgiveness is refused, accused of playing into the hands of rapists and criminals, as if talking about it were a denial of justice. How can we say that forgiveness, far from being an amnesty for the guilty party, is, first and foremost, for the victim, a force for recovery? It has become urgent to say that forgiveness is a matter of justice in the present context.

We will conclude with three key phrases, setting out this critical moment.

God alone forgives. To men, there remains justice, no more and no less.

That is already a lot, yet it is not enough for the victims: criminal justice restores the rule of law and punishes the guilty party, but it makes almost no room for the victims beyond forcing them to say in court what they experienced, which some victims experience as just another trauma. Should victims thus be left to their fate? Or should they hope that their belief in God is strong enough to allow them to forgive regardless? Today, we have learned enough from findings in psychology and the testimony of history to deliver us from this deleterious belief. Forgiveness exists for human beings and, first of all, for victims.

Psychoanalysts sometimes say,

We must not speak of forgiveness to a victim, for it would interrupt the process of his recovery

In this view, forgiveness would thus be forbidden not for religious reasons but psychological ones. The work of contemporary psychology contradicts this position. It becomes interesting to ask where such opposition comes from: clearly, it stems from a misunderstanding of forgiveness, which is confused with amnesty or imposed amnesia. More profoundly, forgiveness is seen as the violent intrusion of a religious ideology to protect culprits and institutions. The danger is real but does not deny the victim recourse to forgiveness for fear that it will protect the guilty, run the risk of playing into the hands of those same guilty parties, depriving victims of what would help them get back on their feet?

Are we not as many victims as perpetrators?

In politics, this is known as the theory of the two demons, brandished in Argentina and Chile by the supporters of dictatorial regimes after their fall (Lefranc, 2002). Everyone is seen as a bit of a victim and a bit of a culprit; thus, it is better to forget everything. This approach ultimately has only one purpose: to protect the guilty, forgetting the great mass of those who have suffered without ever being able to react.

Here, we see what forgiveness brings to light most clearly: everything begins with the victim and with concern for his recovery. Each of us can be both victim and culprit, but everything begins with the victim, first of all, the one who is on the ground, ready to slide into an abyss of destruction because of the harm done to her or him. One man, incarcerated for the rape of a minor, tells this story (Bidegain, 2019): he and other perpetrators are part of a restorative justice program in Canada. A group of victims comes to speak to them, describing the indefinite consequences of what, for the perpetrator, was a moment of pleasure. The perpetrators hear from victims who have recovered sufficiently to come there and speak with them face-to-face. That will not change anything from a judicial perspective: the perpetrator will not receive a shortened sentence for agreeing to listen to the victims. But little by little, he understands their suffering and its link to what he has committed. He enters the experience of repentance. And little by little, this suffering to which he had given up the right comes to touch and awaken his own suffering as a child: he was abused himself, and he begins to come to terms with this experience. Forgiveness enters him through the victims who came to talk to him, leading him to repentance and recovery. To have been a victim does not make one less guilty: but to admit one's guilt is also to allow forgiveness to restore the victim in oneself as it has restored the other, satisfying a condition for becoming free again, or at least freer.

Forgiveness leads us to look first at the actual and potential victims, especially the vulnerable people surrounded by people who have the power to abuse them. From there, our gaze opens toward those people, and institutions who can accompany, prevent and, if necessary, punish.

A final important question, which could not be addressed here, is the relationship of forgiveness to cultures: there are fields to be explored, as much in cultural plurality (such as the Bantu *Ubuntu*, the Malagasy *Fiavanana*, the Chinese *Ren*, etc.) as in history (in the Greek world, the trilogy of Aeschylus' *Oresteia* for example)¹. Forgiveness is a work in progress.

REFERENCES

- Ricoeur, P. (1950). Introduction générale. In *Volontaire et l'involontaire*. Aubier.
- Ricoeur, P. (1960). *Finitude et culpabilité; t. I: L'homme faillible; t. II: La symbolique du mal*. Aubier.
- Ricoeur, P. (2000). Le pardon difficile. In *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Seuil.
- Lévinas, E. (1965). *La conscience juive. II: face à l'histoire: le pardon*. PUF.
- Lévinas, E. (1971). *Totalité et Infini*. Martinus Nijhoff.
- Jankélévitch, V. (1967). *Le pardon*. Aubier-Montaigne.
- Jankélévitch, V. (1971). Pardonner ? In *L'imprescriptible*. Seuil.
- Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. University of Chicago Press.
- Arendt, H. (2003). Thinking and Moral Considerations (1965-1966). In *Responsability and Judgement*.
- Derrida, J. (2019). *Le parjure et le pardon, vol. 1, séminaire 1997/1998*. Seuil.
- Derrida, J. (2005). *Pardonnez. L'impardonnable et l'imprescriptible*. L'Herne.
- Derrida, J. (1999). Le siècle et le pardon, interview with Michel Wieviorka in *Foi et Savoir*. Seuil.
- Arendt, H. (2005). *Responsability and Jugement*. Schocken.
- Causse, G. (2019). *Le pardon, ou la victime relevée* (Salvator, 2019).
- Ricoeur, P. (1995). *La critique et la conviction*, interview with François Azouvi and Marc de Launay. Calmann-Lévy.
- Ricoeur, P. (2000). *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Seuil.
- Causse, G. (2014). *Le geste du pardon*. Kimé.
- Wade, N., & Worthington, E. L. (2020). *Handbook of Forgiveness*. Routledge.
- Lefranc, S. (2002). *Politiques du pardon*. PUF.
- Bidegain, M. (4 June, 2019). *Le monde en face, rencontre avec mon agresseur*. Report broadcast on France 5.

¹ Many thanks to Joseph Koczera, S. J. and Peter Gallagher, S. J. for their help with the English translation of the text, originally written in French.

CÓMO PROMOVER LA RECONCILIACIÓN DESDE LA UNIVERSIDAD: UN APOORTE A PARTIR DE LA EXPERIENCIA DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO EN COMUNIDAD

Adle Hernández
Universidad Católica Andrés Bello
ahernand@ucab.edu.ve

Las universidades de la Compañía de Jesús han estado llamadas desde hace ya tiempo a participar en el compromiso de la promoción de la justicia. Hay un documento publicado en el año 2014 que justamente se centra en la reflexión que podemos hacer las universidades sobre el significado de la *promoción de la justicia* y que estructura esta revisión en cuatro elementos fundamentales: la formación de nuestros estudiantes, la investigación, la proyección social como elemento de transformación y la comunidad universitaria en general. En ese documento, se hace referencia a la *justicia* como “un marco de relaciones de alianza, [...] moviendo a defender al excluido, a situarse junto al marginado y a desafiar las estructuras sociales injustas” (Secretariado para la justicia social, 2014). El documento es una invitación a construir y mejorar todo aquello que ya tenemos desde nuestras universidades en pro de la promoción de esa justicia transformadora.

Otros documentos también muy significativos hacen énfasis en el papel decisivo de nuestras universidades como agentes de transformación social y nos recuerda elementos fundamentales como la inserción en la realidad, el rol de acompañar a los excluidos, al proponer “la construcción de respuestas exitosas y creativas” para el desarrollo humano sustentable, desde visiones novedosas y alternativas que consideren lo local y global (Fernández, S. J., 2010). Esa universidad jesuita que es transformadora, puede serlo en tanto que, como dice Fernández, S. J. (2009) sea verdaderamente una universidad histórica capaz de responder a las situaciones de su entorno y al tiempo que le toca vivir.

Ahora bien, estos documentos han orientado la reflexión hacia esa capacidad transformadora que supone la promoción de la justicia en nuestras

realidades, sin embargo, en años más recientes, la misión de la reconciliación, que siempre ha estado presente en la Compañía, se ha hecho más presente. Desde la experiencia práctica, para las universidades puede estar más claro cómo generar acciones que vayan en pro de la misión de la justicia, pero la misión de la reconciliación para algunos puede ser más abstracta, específicamente desde la visión de promover acciones sistemáticas desde nuestras universidades, que contribuyan con la puesta en práctica de un compromiso particularmente retador.

Hace poco menos de tres años, el padre general Arturo Sosa S. J. (2018) en un discurso que denominó “Universidades fuente de vida reconciliada” y que parte de esta concepción de la universidad como agente de transformación social, recuerda que estas instituciones están llamadas a moverse en los márgenes, a formar personas comprometidas con la reconciliación y señala que la misión reconciliadora pasa por la contribución a la justicia social.

Comprender esa interacción justicia-reconciliación para aquellos que somos laicos y que estamos comprometidos en esta misión transformadora de las universidades es un paso importante. La experiencia que hemos desarrollado en los últimos años en la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB), incorporando la reconciliación en nuestras líneas de trabajo en el área de vinculación social, nos ha llevado a plantearnos algunas interrogantes que nos permiten comprender mejor cómo hacer tangible y especialmente viable en acciones concretas la misión de la reconciliación. Estos análisis nos llevan a revisar cómo entender la reconciliación a la luz de nuestro trabajo y cómo entender la relación de justicia y reconciliación.

Si bien el objetivo de este papel de trabajo no es llegar a una definición de *reconciliación*, sino promover una reflexión sobre los caminos que las universidades podemos emprender para generar acciones que la promuevan, es importante delimitar por lo menos un marco breve para esa construcción.

En primer lugar, encontramos el término *reconciliación*, cuya complejidad ha sido documentada por diversos autores. Lo primero que encontramos al analizar y estudiar la reconciliación es que hay dos formas gruesas de leerla: la reconciliación desde la visión espiritual y la reconciliación desde la lectura política o de construcción de la democracia. Esta diferenciación la señala claramente Bloomfield (2015) cuando hace la distinción entre la reconciliación, entendida como proceso interpersonal, y la comprensión de la reconciliación política, que plantea un abordaje pragmático.

La reconciliación desde la lectura centrada en los documentos de la Compañía de Jesús y en las menciones de las congregaciones generales ha tenido una evolución interesante. García (2017), en una revisión que hace sobre la reconciliación en las últimas congregaciones, indica que esta efectivamente siempre ha estado presente como misión y se señala como ese horizonte al que se debe orientar la justicia. Se entiende que la injusticia se da en

nuestro mundo por acción del hombre, sin embargo, este autor indica que efectivamente la reconciliación como tal queda “difuminada” y que la lectura para el momento de la Congregación General (CG) 32 pareciera referirse más a un ejercicio personal. Otro elemento que también se encuentra en diversas revisiones y que ha sido ampliamente discutido es la vinculación de la reconciliación con el ejercicio del perdón. De manera que hasta un punto la reconciliación parecía quedar en un plano un tanto individual y privado. García, S. J. continúa su análisis e indica que en la CG 35 queda más claramente establecido que no es posible hablar de reconciliación sin una práctica cierta de la justicia, pero el elemento más resaltante que queda plasmado en este documento es que, en el decreto 3, se equipara la reconciliación con “el establecimiento de relaciones justas”. Esta sencilla frase es muy importante porque va a traer la reconciliación de un ámbito personal al ámbito de lo social, es decir, con esta denominación la reconciliación entra en la dinámica de la transformación social. Finalmente, continúa el autor, para la CG 36 hay elementos que suman a la comprensión de la reconciliación. Así, se menciona que “la reconciliación es obra de la justicia, discernida y formulada por las comunidades” y también se menciona que “el mensaje de reconciliación supone el renovar el compromiso por la justicia”.

La otra forma de aproximarse a la reconciliación es desde lo que Bloomfield (2015) denomina el *enfoque político*. Este autor plasma con claridad la complejidad que ha supuesto durante varios años aclarar a qué hace referencia el término reconciliación. Indica que la confusión está dada, por una parte, porque no hay acuerdos ni en su definición y tampoco en cómo ponerla en práctica, pero, además, porque la reconciliación se ha utilizado para hablar de un proceso y también de una meta. Aunado a esto, hay otros elementos que van a hacer más complejo lograr un acuerdo y es que la reconciliación tiende a asociarse también con los términos *verdad y perdón*. En un intento de definición, este autor se refiere a la reconciliación como “el proceso mediante el cual una sociedad realiza una transición entre un pasado dividido y un futuro compartido” y agrega que es “un proceso que redefine las relaciones” y completa esta idea al indicar que esa redefinición de relaciones ocurrirá entre aquellos que implementarán las soluciones producto de los acuerdos democráticos.

Lederach (2007), al analizar la reconciliación, centra también su atención en las relaciones del sistema, porque en estas están las bases tanto del conflicto como de la solución e indica que la reconciliación “ha de invitar a la búsqueda de un encuentro donde las personas puedan replantearse sus relaciones y compartir sus percepciones, sentimientos y experiencias, con el fin de crear nuevas percepciones y una nueva experiencia compartida”.

De manera tal que, más allá de la complejidad o falta de acuerdo en cuanto al término reconciliación y las formas para llegar a ella, hay algo

cierto: existen relaciones dinámicas entre las personas, entre los colectivos que conforman nuestras comunidades y esas relaciones en algunos casos se rompen por el conflicto y la violencia, lo que genera sufrimiento y desolación. La reconciliación vista desde la lectura religiosa o política nos habla del restablecimiento de relaciones en las que se pueda vislumbrar un futuro compartido.

Ahora bien, ¿cómo se sitúan las universidades ante este reto? y ¿cómo podemos dar respuesta a esto? Si bien tenemos un camino andado en cuanto a lo que supone el compromiso como Universidad de promover la justicia, ¿cómo podemos dar pasos en la promoción de la reconciliación? ¿Cómo vamos a integrar la respuesta a la justicia y a la reconciliación? Para responder esto, es importante entender la relación entre estos dos conceptos.

En una entrevista realizada al padre Virtuoso, S. J.¹, rector de la UCAB, se ha planteado una reflexión en torno a esos dos elementos, justicia y reconciliación. En este diálogo, el padre Virtuoso explica los elementos de la misión y cómo se conectan entre sí. Hay tres elementos que son fundamentales en la misión de la Compañía de Jesús: *fe, justicia y reconciliación*. No se puede separar la fe de la justicia y lo que vincula y hace que estos dos elementos sean indivisibles es la reconciliación, porque la fe es la reconciliación de los hombres con Dios, pero para que los hombres se reconcilien con Dios deben primero reconciliarse con los hermanos. Una de las formas de demostrar que estamos reconciliados entre los hermanos es la justicia. Este no es el único elemento, pero sí uno muy importante. Aquí la justicia es entendida como esa relación de equidad entre las personas, en la que se reconoce el respeto por el otro, por lo tanto, reconciliación y justicia no se contraponen. Ahora bien, agrega Virtuoso, hay que considerar que no cualquier forma de justicia es válida sino la justicia que lleva a la reconciliación.

En esta explicación, Virtuoso nos muestra la interacción que existe entre justicia y reconciliación, es decir, tal como señalan muchas de las investigaciones que hablan de reconciliación desde la lectura o visión política, no es posible llegar a esta sin la justicia. Desde la lectura de la misión de la Compañía llegamos al mismo punto, solo que, y en eso hace énfasis Virtuoso, no cualquier forma de justicia es válida sino aquella que conduce a la restitución de las relaciones justas. Es decir que podemos entender esta diada justicia-reconciliación de cara a nuestro trabajo práctico como aquellas acciones que promueven relaciones de equidad entre todas las personas, que procuran la transformación de estructuras que promueven la

1 P. F. J. Virtuoso, S. J. La misión de la reconciliación en las universidades de la Compañía de Jesús. Rector de la Universidad Católica Andrés Bello. Comunicación personal. 15 de abril de 2021.

desigualdad y que a través de estas permiten la restauración de relaciones justas en la sociedad, en las que se respeta la dignidad de todos los miembros de la sociedad.

En términos aún más prácticos, las universidades no solo debemos involucrarnos generando acciones que respondan a los excluidos y marginados, sino además es necesario comprender que esas acciones deben llevarnos a nuevas formas de relación. En el diálogo con Virtuoso, esta explicación sale muy claramente cuando él dice que:

Los procesos de justicia nos deben enseñar la reconstrucción del tejido social, es decir, las relaciones de injusticia y opresión destruyen el tejido social, destruyen las relaciones humanas, de alguna manera deshumanizan, entonces, hay que trabajar no solo dando voz al que no la tiene o restituyendo los derechos, sino haciéndolo capaz de entender que él no puede repetir esos mismos esquemas en la sociedad, sino que él tiene que ser capaz de generar una marca distinta en sus relaciones sociales, que empieza con nuevos esquemas de relación dentro de la familia y con el entorno.

La acción de promoción de justicia debe estar permeada necesariamente por la elaboración trascendente que nos dice que estamos llamados a buscar formas diferentes de relacionarnos, para no trasladar esos patrones de inequidad a otros tiempos, espacios o actores. Sin embargo, esta elaboración supone además procesos complejos y profundos que llevan a trabajar con las personas, al identificar lo que no está bien para romper y transformar esos patrones de relación. Y, por lo tanto, esto supone trabajar en lo que podemos categorizar como distintos *niveles* y *dimensiones*. En cuanto a las dimensiones, podemos identificar por lo menos dos: una dimensión social de la reconciliación, pero también una dimensión personal de trabajo. El nivel personal supone que necesitamos trabajar dándole lugar al fortalecimiento del sujeto: un sujeto que trabaja la reconciliación como proceso interno, en el que hay una reflexión sobre lo que significa vincularse con los otros, de manera tal que los patrones violentos no se repitan. La dimensión social contemplaría cómo sujetos fortalecidos o en proceso de fortalecimiento pueden dialogar, reflexionar sobre cómo cambiar o transformar los patrones de relación entre ellos.

Virtuoso², en referencia a esto, agrega que:

2 Ídem.

Debemos tratar de constituir también una serie de capacidades para la reconstrucción del tejido, capacidad de diálogo, escucha, respeto hacia el otro, aceptarnos, entender que mi horizonte es acabar con la injusticia y no con quien la provoca. El camino no es destruir al otro, sino recuperar al otro. Generar relaciones de justicia y relaciones de fraternidad.

Estas capacidades surgirán de la interacción del trabajo personal y social o colectivo, puesto que, si el sujeto no significa y valora la importancia del diálogo, del respeto al otro y no identifica en él el valor de la reconciliación, es posible que esas herramientas de cómo dialogar y reconstruir el tejido no lleguen a ser tan fructíferas y no tengan efectos a largo plazo.

Por otra parte, también hay niveles en los que las universidades se pueden implicar para incorporar acciones que tienden a transformar las estructuras que no contribuyen con la equidad y respeto de la dignidad humana y también para generar mecanismos que promuevan esas relaciones justas. Virtuoso propone tres niveles de acción. En primer lugar, un nivel macro de trabajo. En países como Venezuela, en los que se vive con regímenes dictatoriales, opresores y violadores de los DD. HH., se plantea

no solamente la transición política a un gobierno democrático, sino más aún se plantea el reto de recuperar el concepto de lo que significa la democracia como modo de vida, como modo de reorganizar al estado y como modo de relacionar a los ciudadanos con el estado.

De manera tal que el rol de contribuir con la recuperación de las instituciones y la estructura del estado y la convivencia entre todos los actores del país es un punto clave de reflexión y aporte. En segundo lugar, nos plantea un nivel de trabajo intermedio, que supone el contribuir con la reeducación en patrones de convivencia, el retomar valores de respeto a la vida y dignidad del otro, por ejemplo, el contribuir con la difusión de formas no violentas para la resolución del conflictos. Finalmente, a nivel micro, el trabajo directo con las personas o grupos forma directamente, en materia de cultura democrática, la reconstrucción de relaciones justas y fortalecimiento del sujeto.

¿Qué necesitamos las universidades para esto? En primer lugar, la capacidad de lectura del entorno en tiempo real, con buena capacidad de análisis de la realidad desde diversos ángulos del conocimiento. En segundo lugar, una visión de las posibilidades de acción que son viables desde su propia capacidad, la Universidad necesita revisar qué puede asumir y qué necesita para eso, pero también tiene que ser creativa en la generación de

esas capacidades internas. También hay un punto que es muy importante considerar: como todos sabemos, cada vez más los laicos estarán impulsando junto con los jesuitas estos procesos, por lo tanto, es necesario que haya laicos bien formados en una comprensión sólida y profunda de aquello a lo que la Compañía apunta, para poder comprometerlos de manera adecuada y auténtica en la promoción de la justicia y la reconciliación, al entender en realidad lo que estas dos palabras significan en la espiritualidad ignaciana.

El proceso para el equipo de la UCAB, por ejemplo, empezó a partir de un encuentro formativo en 2017, que ha continuado con el acompañamiento de Elías López, S. J.³. Es necesario que los laicos comprometidos con la misión de nuestras universidades puedan formarse para promover de manera auténtica la misión que tenemos por delante, al vivir, comprender y hacer discernimiento profundo, con el acompañamiento de los jesuitas del horizonte y la misión a la cual nos convoca Jesús como colaboradores.

Finalmente, es necesario buscar los canales para incorporar en este camino no solamente a aquellos que podrían llamarse *beneficiarios* de estas acciones. Es muy importante involucrar a nuestros estudiantes en este camino. En la UCAB se han diseñado talleres sencillos para niños, con el objetivo de promover lo que López y Martínez (2018) denominan *reconciliación preventiva*. Si bien estas son iniciativas muy incipientes de las que nos queda mucho por reflexionar y aprender, han sido vías en las que se han podido implicar estudiantes de materias institucionales en las que deben realizar alguna experiencia de compromiso social. Los estudiantes, para poder trabajar con los niños en los talleres, pasan por un proceso sencillo de formación sobre reconciliación, que luego ponen en práctica a través de los talleres. En estos talleres son acompañados por parte de nuestro equipo, pero ellos ponen en práctica las actividades diseñadas y acompañan a los niños, de manera tal que aprenden sobre reconciliación y también promueven reconciliación. Estas sesiones de trabajo luego tienen una fase de reflexión en la que los estudiantes universitarios comparten entre ellos y con el profesional que les acompaña sus reflexiones, descubrimientos y aprendizajes sobre la sesión. Estas son formas de vincular y trabajar con los estudiantes universitarios y con la comunidad.

La universidad puede explorar nuevas formas, cada una según su realidad. ¿Cómo incorporar a otros miembros?, ¿cómo preparar a nuestros equipos? Estas son reflexiones que están en pleno proceso. En una entrevista a Aranguren,

3 A principios del año 2017, el SJR promovió en Caracas (Venezuela) un encuentro entre varios miembros de obras de la Compañía de Jesús de esta provincia, para tener una primera experiencia de Ejercicios Espirituales en clave de Reconciliación. A partir de allí, en la UCAB hemos incorporado la reconciliación dentro de nuestras líneas de trabajo en Extensión Social.

S. J.⁴, que se encuentra en la Universidad Católica del Táchira en donde está también trabajando la reconciliación, se quiso explorar cómo lo está abordando. Él compartía que parte desde la pedagogía de la interioridad como camino para el trabajo en reconciliación, porque la interioridad es el espacio en el que la persona se apropia de cómo se relaciona consigo mismo, con Dios, con los otros o con el ambiente. La interioridad se entiende como el espacio simbólico desde en el cual se toman las decisiones, decisiones de cómo nos relacionamos, un espacio que se puede cultivar, que lleva a la trascendencia, que se puede trabajar con los jóvenes y que no necesariamente está vinculado a lo religioso.

1. CONSIDERACIONES Y REFLEXIONES FINALES DESDE LA EXPERIENCIA PRÁCTICA DE EJERCICIOS ORIENTADOS A LA MISIÓN DE LA RECONCILIACIÓN

Las *Constituciones de la Compañía de Jesús* dicen que estamos llamados a buscar y encontrar a Dios en todas las cosas. A través de la misión de reconciliación en un país fracturado como el nuestro (Venezuela), con realidades desgarradoras y profundos dolores, encontramos el camino que nos muestra a Dios en el día a día. El ver a personas en contextos de absoluta vulnerabilidad que reaccionan y se comprometen en medio de la adversidad, con iniciativas que les permiten compartir y elaborar sus sufrimientos y trabajar para la transformación del sufrimiento en microacciones que supongan el contacto con espacios de vida en medio de la violencia en sus distintas formas, es sin duda una muestra del camino a la vida reconciliada. Las relaciones justas no están restauradas aquí y triste y probablemente estamos lejos aún de lograr la recuperación de un estado democrático y comprometido con el respeto de la ley y de los DD. HH. Sin embargo, una sociedad herida profundamente no puede esperar que las condiciones estén dadas, tienen necesariamente que aferrarse a la vida y transformar la realidad desde sus pequeñas posibilidades, haciendo redes, organizándose para promover pequeñas acciones de solidaridad y reconocimiento del otro y de los propios sufrimientos humanos. Personas que se organizan en comunidades muy pobres para, entre las propias mujeres, preparar alimentos, organizar jornadas de salud en espacios muy vulnerables, continuar trabajando en las escuelas aunque los maestros no tengan las mínimas condiciones para poder continuar. Hemos encontrado en algunas personas un impulso de vida que las conecta con la posibilidad transformadora en

4 Aranguren, J. F., S. J. Comunicaciones personales. 28 de febrero y 28 de abril de 2021.

su pequeña realidad, en su pequeño ámbito de acción que les impulsa a entender que, desde lo pequeño y más humilde, es posible generar lazos que restauren los vínculos entre unos y otros.

Las teorías tradicionales de la motivación nos dirán que si no están satisfechas las necesidades básicas, no será posible pasar a la satisfacción de otras necesidades y esto es así en la mayoría de los casos. Sin embargo, hemos sido testigos, en estos contextos de alta vulnerabilidad, de personas que se conectan con acciones trascendentes para satisfacer otro tipo de necesidades. En diálogo con un sacerdote jesuita, dedicado al trabajo comunitario y con el que nuestra universidad trabaja en red, hemos revisado estas dinámicas. El padre Infante, S. J.⁵ nos dice que efectivamente en la mayoría de la población esto es así y “por eso el poder utiliza estas estrategias como forma de control para reducir a la persona a sus necesidades básicas, para quebrarla y dominarla”, pero la condición humana es compleja y las personas no son solo lo básico, hay algunas que, al ser llevadas a estas experiencias límites, descubren estos espacios de espiritualidad, dignidad y trascendencia, como “ese acto de libertad hondo y profundo de sobreponerse a la investidura del poder que lo lleva [...] al límite de claudicar o no”. En este diálogo con Infante, S. J. sobre lo que vamos observando en la práctica diaria, somos testigos de personas que optan por resignificar la experiencia, porque son profundamente resilientes, porque buscan conectarse o vincularse con espacios de vida que ayudan en ese proceso de resignificación. Estas personas nos permiten reflexionar sobre la necesidad de continuar generando espacios de vida, otra oportunidad clara de nuestras universidades al trabajar en red con otras obras u organizaciones comunitarias para contribuir en una reconciliación que va de abajo hacia arriba, como diría Bloomfield, es necesario generar oportunidades para esos encuentros, pues existe claramente en algunas personas una necesidad de trascendencia desde su sufrimiento para conectarse con otros que sufren y generar nuevas formas de vinculación de unos y otros. Estas personas que se conectan con estas experiencias muchas veces empiezan a generar en sus comunidades acciones pequeñas para otros y funcionan como multiplicadores de espacios de vida.

Recientemente escuchaba a una persona de una de las comunidades en las que trabajamos desde la UCAB en conjunto con la Parroquia San Alberto Hurtado, y que está muy vinculada a iniciativas sociales que se derivan de experiencias como las descritas arriba, que decía que hoy día, cuando se convoca a una jornada comunitaria o alguna iniciativa de algún

5 Infante, A., S. J. Párroco de la Parroquia San Alberto Hurtado, La Vega, Caracas (Venezuela). Comunicación personal 12 de Diciembre 2020.

servicio, como una jornada de salud, algunos habitantes preguntan quién la organiza, si es iniciativa de la Parroquia o del Gobierno, porque si es del Gobierno, prefieren no asistir, ya que son actividades desorganizadas y en las que son maltratados. Si bien esta postura no siempre es posible, pues a veces la necesidad es tan grande que las personas deben recibir aquello que necesitan así sea en condiciones denigrantes, un comentario como este tiene la importancia de significar el poder discriminar entre formas de vinculación que respetan la dignidad de la persona de aquellas que someten a la persona. Este comentario simple tiene una lectura importante, porque supone la libertad de la persona para identificar qué formas de relación son las adecuadas, pues representa la desnaturalización de aquello que parece convertirse en lo “normal”. El generar espacios en los que las personas puedan sentirse valoradas, respetadas en su dignidad y sus derechos fundamentales y en las que ellas empiezan a promover estas formas de relación es iniciar la reconstitución de esas relaciones justas desde lo más sencillo y además genera las bases para ser multiplicadores. Estos sin duda son espacios que nuestras universidades no pueden perder y que representan oportunidades fundamentales para sistematizar y contribuir desde la investigación social con estos procesos.

Otras experiencias de trabajo de campo nos han permitido encontrar que, en algunos casos, actores claves comunitarios, comprometidos con el trabajo social en sus comunidades, apuestan también a la visión transformadora. Recientemente, en un ejercicio de trabajo con un pequeño grupo de mujeres de un sector vulnerable, hacíamos el análisis de los actores que tienen roles importantes dentro de la comunidad. Entre los diversos actores que las mujeres identificaban nombraron a los Consejos Comunales⁶. Al describirlos en el análisis, se referían a estos como “aquellos que creen que son dueños de la comunidad”, “los que tienen el poder”, “los que quieren adueñarse de todo”, los que creen que son los “únicos capacitados para resolver la problemáticas” y que “nada es posible sin su autorización”. Posterior a esta parte se hizo un ejercicio de visualizar cómo serían estos actores al cabo de unos años. Al referirse a los Consejos Comunales, las mujeres no los desaparecían de la comunidad. En su ejercicio de visualización, los transformaban en elementos positivos para la comunidad, los describían como los que “trabajan por la comunidad”, al entender que “el trabajo en equipo es mejor” y que “todos somos importantes dentro de la comunidad”. Esta

6 Los Consejos Comunales en Venezuela son instancias para la planificación y organización comunitaria, con reconocimiento legal en el país que, sin embargo, a lo largo de los años, se han convertido, para la visión de parte de la ciudadanía, en grupos de control y vigilancia del Gobierno y que, según la percepción de muchos ciudadanos, no responden a los intereses de la comunidad, sino a los intereses del partido.

respuesta de las mujeres nos permitió analizar que lo que ellas visualizan y esperan son nuevas formas de relación no abusivas ni denigrantes, sino caracterizadas por el respeto al otro y por la construcción colectiva del bien común. Este es el camino de la reconciliación, es reconocer el derecho a la existencia de todos, respetando las formas de vinculación y relación, que no son desde el poder opresor y violento, sino de vínculos de respeto y reconocimiento.

Estos años en los que nos hemos empezado a vincular con el estudio y análisis de la misión de reconciliación nos han permitido constatar lo que varios jesuitas estudiosos y activos del sector social nos han querido mostrar: la realidad está allí, la gente está allí, con sufrimientos, pero dispuesta a escuchar, reflexionar y transformar su sufrimiento. Es necesario que nosotros como universidades salgamos a ese encuentro para leer académicamente esa realidad y promover con todo el “peso” que tenemos los caminos de transformación para la justicia y la reconciliación. Esto significa promover la reconstrucción del tejido social a partir del reconocimiento del otro y también trabajando con el otro como sujeto activo en la elaboración de esos patrones fraternos de vinculación.

2. ALGUNAS CONCLUSIONES

1. Las universidades debemos fortalecer y seguir trabajando en pro de iniciativas sólidas de promoción de justicia, iniciativas que pasen por el análisis, reflexión y evaluación, para asegurar que las respuestas de la universidad sean coherentes con la realidad.
2. No solo trabajar con iniciativas de promoción de justicia, sino también en propuestas que puedan llegar al sujeto, visto como actor clave y decisivo en los procesos de reconstrucción, porque es desde el reconocimiento y elaboración de ese sufrimiento que la transformación de los vínculos se puede dar para no repetir o trasladar a otros la injusticia vivida.
3. El fortalecimiento del sujeto es fundamental para este proceso, nuestros estudiantes, profesores, profesionales, las personas que son nuestros vínculos comunitarios, todos son elementos claves para la promoción de procesos reconciliatorios. Es necesario continuar con iniciativas de formación y reflexión para nuestros equipos.
4. La reconciliación en las universidades se puede abordar en la práctica en varios niveles y dimensiones, lo importante es que uno no niega al otro y que se complementan. Y que la universidad puede evaluar y promover de manera creativa las capacidades que tiene para trabajar en esto.

5. Aunque aún haya discusión sobre la conceptualización de la reconciliación y su metodología, las personas que sufren no pueden esperar. Los modelos abajo-arriba pueden ser la respuesta, aunque la violencia y el conflicto no hayan cesado.

Finalmente, las universidades somos centros de construcción del conocimiento, no solo de aquello que ya está validado científica o académicamente, sino uno de los lugares más importantes donde el conocimiento se va gestando dinámicamente, al tratar de explicar los fenómenos de la realidad en la que está inmersa esa universidad. Por lo tanto, el caso de la reconciliación no será diferente. Mientras las experiencias prácticas y reflexiones académicas nos permitan ir avanzando en la construcción de un cuerpo teórico y en metodologías cada vez más probadas, paralelamente, la universidad jesuita debe continuar abriendo y explorando los caminos para la vida reconciliada en aquellos que en la cotidianidad experimentan el sufrimiento de la injusticia. En palabras del padre general Arturo Sosa (2018):

la reconciliación es posible cuando hay vida. La vida produce reconciliación [...] reconciliarse es una forma de volver a la vida y de hacerla crecer hacia su plenitud. La plenitud de la vida es el amor capaz de entregar la propia vida para que todos tengan vida.

REFERENCIAS

- Bloomfield, D. (2015). Clarificando términos: ¿Qué podemos entender por reconciliación? En: *Reconciliación: perspectivas y aportes conceptuales para su comprensión*. CINEP. http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/cinep/20161027012002/20150801.Reconciliacion_Ppaz10.pdf.
- Fernández, D. (2009). *La calidad académica como pertinencia social*. México.
- Fernández, S. J. (2010). *Universidades para el mundo. Las universidades jesuitas de México ante los desafíos del cambio de época*. <https://www.ausjal.org/wp-content/uploads/Universidades-para-el-mundo.pdf>
- García, S. J. (2017). Reconciliación y Justicia en la Congregación General 36. *Manresa*, 86, pp. 41-51.
- Lederach, J. P. (2007). *Construyendo la paz. Reconciliación sostenible en sociedades divididas* (2.^a ed.). Colombia.
- López y Martínez (2018). “Reconciliación preventiva” desde el derecho al buen trato: liderar la transformación de conflictos desde la siguiente generación. <https://revistas.comillas.edu/index.php/revistaicade/article/view/8318>.

- Secretariado para la justicia social y la ecología. (2014). *La promoción de la justicia en las universidades de la Compañía. Promotio Iustitiae*, (116), 2014/3.
- Sosa, A. (2018). La universidad fuente de vida reconciliada. Encuentro Mundial de Universidades encomendadas a la Compañía de Jesús Loyola, 10 julio 2018. <https://unijes.net/wp-content/uploads/2019/11/La-universidad-fuente-de-vida-reconciliada-Arturo-Sosa.pdf>.

ROLE OF JESUIT INSTITUTIONS/UNIVERSITIES IN PEACEBUILDING AND RECONCILIATION PROCESSES THROUGH EDUCATION, EMPOWERMENT AND TRANSFORMATION: A CASE STUDY OF XAVIER INSTITUTE OF SOCIAL SERVICE, RANCHI, AND ST. XAVIER'S UNIVERSITY, KOLKATA

Niraj Kumar
St. Xavier's University Kolkata, India
ceri.phd@sxuk.edu.in

Within a fragmented and divided world, Jesuit Institutions of higher education must play a significant role in promoting peace and reconciliation. In the spirit of GC36, we live out a mission of reconciling with God, with others, and with creation by educating and forming “reconciling leaders”. We aspire to be reconciling, and reconciling institutions, moved by a common commitment to personal, social, and institutional conversion that is rooted in the Spiritual Exercises. Jesuit institutions of higher learning are doing much to promote peace and reconciliation in a divided world, yet the current global climate requires a renewed and deeper commitment to this mission, rooted in the Ignatian *magis*.

Jesuit Institutions promote peace and reconciliation in a variety of ways. Through depth of inquiry and critical thinking, we assist students in understanding the roots of conflict and injustice that divide communities. Through the liberal arts and social sciences, we help students appreciate multiple perspectives, forming them to be engaged global citizens able to build bridges across cultural and ideological divides. Through service-learning experiences, Jesuit educational institutions immerse students in the lived reality of division, inviting them to promote a culture of dialogue, encounter, and healing. Through research, Jesuit Universities and institutes promote a deeper understanding of the causes of conflict to develop initiatives that foster peace and reconciliation. I think the hallmark of Xavier Institute of Social Service (XISS) Ranchi, Jharkhand, India is its affinity for redemption stories, and I am one

such redemption story. This reflection by Dr. Niraj Kumar, 1995 postgraduate in personnel management from XISS Ranchi recalls the transformative education he experienced as a student 25 years ago. Today serving St. Xavier's University Kolkata for three years, initially as Dean of Faculty of Commerce and subsequently as Member Secretary-Board of Research of the University, looks back at the finest interventions at the University to empower and transform the learners' community and joining all walks of life as true Xaverians holding the legacy created by St Xavier's College, Kolkata since 1860 and its spin-off, St. Xavier's University Kolkata established 2017.

1. INTERIORIZATION THROUGH EDUCATION IN CHOTANAGPUR MISSION, INDIA (1927-1944)

The origin of the Chotanagpur mission dates to July 1869, when Fr. Stockman came to Chaibasa from Calcutta. In 1859, the first two Belgian and one English Jesuit missionaries had begun the Bengal Mission ten years earlier. In 1875, he moved into the Chotanagpur plateau, especially at Burundi-Kochang, the first mission station. More missionaries came, and later four mission stations (the "quadrilateral") were established in the area inhabited mainly by the Munda tribals (Adivasis).

During this period, a massive expansion of Primary and Middle School Education, spearheaded by the future Bishops Van Hoeck and Oscar Sevrin, brought about a deepening and interiorisation. This turned a limited Christian group into a progressive Tribal Community. Predominantly Belgian/Flemish Jesuit missionaries' hand-in-hand with their Indian Jesuit tribal companions were the instrumental rise of a whole people to a different level. One result of this process was a flood of priestly and religious vocations. A symbolic crowning point of this intense period was the start of St Xavier's College in Ranchi in 1944, another act of trust and courage which has borne immense fruit since then. Xavier Institute of Social Service (XISS), a Jesuit-run Business School in Ranchi, India, was established as an extension department of St. Xavier College Ranchi in 1955 by Michael A. Windey to train young men and women in Rural Development, Personnel Management, and Industrial Relations.

In 1963, Michael Van Den Bogaert was appointed as the Director of XISS and rendered his service to the institute for 23 years. In 1973 the institute was registered as a separate educational society under the Societies Registration Act, 1860. In 1978, it moved to its present site and, over the years, has grown in terms of both capacities as well as resources. Today it has developed its own distinct identity to become one of the premier management schools of India in the fields of Human Resource Management, Rural Management, Information Technology, and lately, even Finance and Marketing Management.

Since its inception, XISS has identified itself as a service institution and a centre for academic excellence. As a service institution, XISS has a vision of a just, humane, and equitable society where the underprivileged (poor and oppressed) assume their rightful place. XISS also visualizes itself as a centre of excellence in the country, imparting value-driven management and development education and catering to its diverse clientele and stakeholders.

The institute is known in the corporate world for its Post Graduate Program in Human Resource Management, with leading multinationals and Indian companies coming for campus interviews.

“Development Resource Centre (DRC) at XISS draws its existence from the vision of a ‘Just humane and equitable’ society where the underprivileged (poor & oppressed) assume their rightful place.” The third component of the mission of XISS states “Capacity building of the NGOs for promoting sustainable development.” DRC further visualizes itself as an effective resource centre facilitating the process of result-oriented initiative where the underprivileged/ marginalized people have their rights and lead a dignified life in the society.’ It has successfully been able to create a niche for itself—an identity built out of years of relation and linkages with other NGOs and partner organizations since its inception in 1989. The foundation of such strong nature has evolved through close training associations and extensive field-based support to organizations. DRC has gone a long way in promoting the capacities of the organizations on critical issues in their respective work areas and is still engaged in strengthening and supporting small NGOs of Jharkhand. It functions as a resource centre for Rural Development, rendering expert services to organizations and institutions engaged in development work to enable NGOs, Corporate, and CBOs to become accountable for the developmental initiatives by building their capacity.

ChildLine at XISS is a 24-hour emergency outreach service and is a freephone helpline for children in need of care and protection. The ChildLine number 1098 is a common toll-free number in all cities in India where ChildLine is operational. Currently, ChildLine is operational in 275 cities across the 30 states and union territories. ChildLine aims to reach out to the most marginalised children between the age group 0 to 18 years and provide relief and rehabilitation in shelters, medical aid, repatriation, rescue, emotional support, and guidance. XISS is the state nodal agency for ChildLine in Jharkhand. The ChildLine number 1098 spells “hope” for millions of marginalised and traumatised children across India. On dialling the number 1098 in the Ranchi district, the ChildLine nodal centre at XISS responds to the emergency needs of the children and links them to services for their long-term care and rehabilitation. The ChildLine nodal centre at XISS has responded to more than 1800 emergency calls to date. The ChildLine project is supported by the Ministry for Women and Child Development, Government of India. Other partners for

the program are UNICEF, the Department of Telecommunications, street and community youth, non-profit organisations, academic institutions, corporate agencies, and enlightened youth and individuals. ChildLine works towards ensuring that all children in need of care and protection are aware of and have access to the services which are child friendly, available when they want it, and encourage them to participate in decisions that affect them.

The Knowledge Management Resource Centre (KMRC) at XISS aims to capture, organize, and store information and experiences of the students from 'Thematic Field Work Visits in Slums' and 'Rural Camps.' XISS culture revolves around learning through experiences, exposures, and realization of various situations. This is understood through the various experiences of students vide their regular slum visits, rural camps, etc. Thereby, it is a part of the XISS tradition to indulge in experiences and thereby collect and collate them. This tradition has now found a definite purpose in the collaboration between XISS and UNICEF. Such insights and experiences comprise knowledge embodied in individuals or embedded in organizations as processes or practices.

Department of Research and Planning (DRP) at XISS was established to conduct multifarious research to 'Putting the Last First' in 1980. The Department has conducted more than 200 researches in various fields and has been the voice of the poor and marginalized.

2. XISS: WALKING WITH THE POOR AND MARGINALISED

When Ranchi became an independent Province, it blended the missionary zeal of the pioneering Jesuits like Lievens and Hoffmann and the institutionalization of social involvement like the Catholic Mission Cooperative Credit Society. Ranchi Province was created when the growth and expansion of the mission were in progress not only through the establishment of new parishes, educational institutions, and political proliferation of the Christian tribal community but also through the social interventions of the missionaries. There has also been the institutionalization of Social Apostolate in the province. The province has been and is still carrying out its social outreach and empowerment of the people through XISS (Xavier Institute of Social Service), Kishor Nagar (Boys Town), ATC (Agriculture Training Centre), Namkum, AROUSE, Gumla and its Extension Centers at Simdega and Lohardaga, Gram Utthan Kendra, Gumla, Hoffmann Law Associates, etc. However, the active involvement of the Province in the Peoples' Movements against the mega projects of Koel Karo, Hydel Project, Netarhat Field Firing Range, Nagri Displacements, and IBSA (Issue-Based Social Apostolates) are worth mentioning.

3. ST. XAVIER'S KOLKATA

A Christian Minority Higher Educational Institution, St. Xavier's, was founded in 1860 by a Catholic Minority Religious body, the Society of Jesus, and was affiliated with Calcutta University in 1862. While preference was shown for the educational and cultural needs of the Minority community, admission was open to all irrespective of caste, creed, and nationality.

St. Xavier's College is owned and managed by the Jesuits of the Calcutta Province of the Society of Jesus. With the registration of the Catholic Mission of West Bengal (also known as Calcutta Province of the Society of Jesus) under the Societies Registration Act 1961, the ownership of St. Xavier's College was vested with this said Society from its registration in 1973, and a Governing Body administered it, constituted as per statutes of Calcutta University. In May 2005, the Founder Body initiated the registration of a new Society in the style and name of St. Xavier's College Kolkata Educational Trust. The administration and management of St. Xavier's College are now brought under this Trust with effect from 1st June 2006, and the day-to-day administration is vested with the Governing Body. St. Xavier's College Calcutta Alumni Association, under the leadership of its President, Rev. Dr. John Felix Raj, S. J., envisaged SXC Vision 2020, which included the establishment of St. Xavier's University, Kolkata.

4. ST. XAVIER'S UNIVERSITY, KOLKATA

The foundation stone at Rajarhat was laid by the Honourable Chief Minister of West Bengal, Ms. Mamta Banerjee, on 27th December 2013. His Grace Archbishop Thomas D'Souza blessed the foundation stone and Fr. Jeyaraj Veluswamy S. J. Provincial blessed the site. St. Xavier's University Kolkata Act was unanimously passed in West Bengal Assembly on 15th December 2016. St. Xavier's University Kolkata Act was assented to by the Honourable Governor of West Bengal on 16th January 2017. Rev. Dr. John Felix Raj, S. J. Principal of St. Xavier's College, Kolkata, took over the wings of the St. Xavier's University, Kolkata, as the first Vice-Chancellor.

5. THE ST. XAVIER'S UNIVERSITY, KOLKATA (SXUK) CREST

The Crest of St. Xavier's University, Kolkata, is modeled on the Jassu Crest of the University Patron, Saint Francis Xavier's family. It has been adapted to local surroundings, suggestive of a native flavour of a University in India. The escutcheon in white and blue contains a tiger and a palm tree, overlooked by a silver crescent moon, which symbolizes the Palacio of Xavier.

The charge on the Dexter, IHS, bespeaks a University of the Society of Jesus (Jesus Hominum Salvator - Jesus, Savior of the Human Family). The chequy argent and sable in the base recall the spirit of the Xaverian family. A garter bearing the words "St. Xavier's University, Kolkata", encircles the escutcheon, surmounted by a Cross emanating holy rays. A scroll passes underneath inscribed with the words Nihil Ultra (Nothing Beyond), the motto of the University. The Crest signifies dignity, courage, quiet gleam, and the call of the beyond—the quest persists towards the higher endeavour.

6. HOW ARE THE STUDENTS ORIENTED FOR GLOBAL CITIZENSHIP?

6.1. Preparing Global Citizens

St. Xavier's University, Kolkata, was established under the visionary leadership of Fr. Felix Raj, S. J. to oversee and manage the development of new institutional architecture with a clearly articulated plan, milestones, and commitment toward breaking the silos between disciplines in the University to encourage multi, inter, and cross-disciplinary conversations, interactions, events, and education with internationalization as a key strategy, implying that the development of a Global Citizenship is an integral part of the Jesuit educational mission.

6.2. Teaching & Formation

Through our curriculum and pedagogy, Jesuit educational institutions have a major impact on students' lives and, through them, the wider community.

7. HOW DO WE HELP OUR STUDENTS UNDERSTAND THESE REALITIES WITH THE DEPTH AND COMPETENCE REQUIRED TO ENVISAGE NEW WAYS OF FOSTERING THE RIGHT RELATIONSHIPS?

7.1. Triple Helix Interface 2018: Government, Academia & Industry

The University organized a triple helix interface among representatives of Government, Academia, and Industry in November 2018 to provide a platform for the student fraternity and faculty community to engage with diversified stakeholders and understand & appreciate each other's perspectives on multiple knowledge domains. The program was convened by Prof. Dr. Niraj Kumar the Dean of the Faculty of Commerce in association with

the National HRD Network, Kolkata Chapter. This initiative resulted in getting Master's students placed in Big 4 Companies like Deloitte, KPMG, Price Waterhouse Coopers, and Ernst & Young.

8. TO WHAT EXTENT IS EXPOSURE TO OTHER PERSPECTIVES AND WORLDVIEWS AN INTRINSIC PART OF OUR CURRICULUM AND PEDAGOGY?

8.1. Interactive Session with Mr. Yoo Chang-Ho

A talk and an Interactive session on “Indo-Korean bilateral relationship: Prospects ahead”, were held in Xavier Business School, St. Xavier's University, Kolkata, on Monday, 10th December 2018. It was an evening packed with students of XBS, faculty members, and Deans.

The Guests of Honor were Mr. Yoo Chang Ho, presently the Minister Counselor for Political Affairs, Korean Embassy to India, New Delhi, and Mr. Rajive Kaul, Chairman of the Nicco Engineering Services Limited (NESL) Promoter-Director of Nicco Parks & Resorts Limited. He is also the Honorary Consul of The Republic of Korea, Kolkata. The session provided glimpses of the bilateral relationship for ages and what India and Korea can do by joining hands together in the economic, cultural, and academic fields.

8.2. X-Inovae 2018

X-Inovae, 2018 is St. Xavier's University's first-ever fest under Xavier's Commerce and Management Society. A range of events was organised to test the business management skills of the participants. We had a spectacular two-day buzz of enthusiastic participants on the 14th and 15th of November 2018. It was filled with ideas, innovation, creativity, fun, and enthusiasm from the best minds from across the city.

The first day began with an overwhelming response from various colleges and B-School participants pouring in to be enthralled by the events in store for them. Events like Genesis (B-Plan), Market Mayhem, Workforce Mobility, Newsworthy, etc., were conducted. The second day witnessed many other events and seminars.

A special entrepreneurial session was also conducted in which the owner of Century Ply, Mr. Sanjay Agrawal, and the director of Emami Group, Mr. Aditya Agarwal, were the guest speakers. The overall winner of the fest was St. Xavier's University, and the runners-up were Goenka College. The fest was a huge success and a great learning experience for not only the members of XCMS but also for every student at St. Xavier's University.

8.3. Leadership Programme for Students

A group of 5 undergraduate students and the Social Work Programme coordinator of St. Xavier's University, Kolkata, attended a 4-day "Leadership and Personality Development Programme" at Matigara in North Bengal between 20-23 September 2018. This programme was organized for the students of Jesuit Institutions from West Bengal and Sikkim by the Jesuit College Principals Association. The objective was to inculcate leadership qualities in students' overall personality and holistic development. The participating institutes included St. Xavier's University (Kolkata), St. Xavier's College, Kolkata, St. Xavier's College, Rajganj (North Bengal), and St. Xavier's College, Burdwan, St. Joseph's College; Darjeeling and Loyola College, Namchi.

A list of notable resource persons included Miss Trishala Gurung, a college student from Darjeeling and a mountaineer who had conquered the summit of Everest in May 2016. There were interactive sessions conducted on various social issues such as human trafficking and the plight of plantation workers in the hills of North Bengal. The students learned about 'Jesuit Charism' and the roles played by St. Ignatius of Loyola and St. Francis Xavier—the two founding members of the Jesuit Society.

The participants were also taken for an exposure visit to "Jesu Ashram", a home for the destitute. The programme was designed to have interactive games, individual and group presentations, personal sharing, and fun activities. The students showed immense enthusiasm and pledged to undertake many such activities in their institutions when they returned.

8.4. MOOC at St. Xavier's University

St. Xavier's University, Kolkata, in collaboration with EMMRC, St. Xavier's College, is introducing MOOC as initiated by MHRD. It is an indigenous platform of learning through technology-enabled education modules. The platform is abbreviated as SWAYAM (Study Web of Active Learning by Young and Aspiring Minds).

E-content is developed as per the undergraduate syllabus framework by expert faculty members. The ICT platform enables students easy access to high-quality video lectures, reading resources, open dialogue in discussion forums, evaluation modules, and regular assessments. Courses introduced can be Credit or Non-Credit bearing under the semester system.

St. Xavier's University has initiated three different MOOC courses; the details are as follows:

- Four Credit Course: E-Commerce-Technologies & Management Principles.

- Two Credit Course: Statistical Methods for Managers.
- Two Credit Course: Goods and Services Tax.

8.5. An Interaction with Alok Ananda Roy

The Department of Social Work, St Xavier's University, Kolkata, had invited the internationally acclaimed dancer and social initiator, Alok Ananda Roy, for an interactive session with the Post Graduate students of the Departments of Social Work, Mass Communication, and English. Roy shared her experience of working with the inmates of the correctional homes.

Students and Faculty members listened to her in rapt attention as she spoke about her childhood and school days and her passion for dancing and music. She narrated how from being a stranger to the inmates of the correctional homes, she is now their beloved mother, grandmother, and their confidant. She also spoke about how she helped the inmates to transform their lives through music and dance. All watched a documentary on her work with the inmates of correctional homes.

Roy also enlightened the participants on several issues and concerns of the inmates of correctional homes. She urged the students to develop a non-judgmental attitude towards those who get into conflict with the law. She emphasised the rehabilitation strategies that need to be adopted to mainstream the inmates of correctional homes and, in this context, insisted on advocacy with different stakeholders like the West Bengal State Commission for Protection of Child Rights and Corporate Social Responsibilities.

The session proved inspiring with valuable insights into a section of society that is often looked down upon.

8.6. Photography Exhibition 2018

The Department of Mass Communication organized a Photography Exhibition on 6th September 2018. The post-graduate students arranged the exhibition.

This was a wonderful platform for amateur and professional photographers to showcase their best works. Each photograph captured interesting subjects, landscapes, and abstractions. It was heartening to witness many discussions being stimulated regarding their interpretations. The event was a great space for students to interact with one another, work as a team and put up something enjoyed by one and all.

8.7. 125th Anniversary of Swami Vivekananda's Chicago Address

September 11, 1893, is a historic day for all. On this day, Swami Vivekananda made his appearance at the World Parliament of Religions held in Chicago and it was for the first time a religious leader appeared on a world platform; spoke about the dire need for harmony of religions.

He spoke about universal toleration and acceptance of all religions as true. He fervently appealed to the assembled religious leaders to shun all forms of "religious fanaticism, persecution, and violence, whether with the sword or with the pen and of all uncharitable feelings between persons wending their way towards the same goal."

2018 marked the 125th anniversary of Swami Vivekananda's historic Chicago speech, and the Ramakrishna Missions worldwide observed this great occasion in a befitting manner. Ramakrishna Mission Delhi organized an Interfaith Meet with representatives from the nine major religions of India in their Ashrama on September 11, 2018, to discuss and understand how clearly different religions have genuinely accepted the idea of harmony as preached by Swami Vivekananda and put it into practice.

Fr. Felix Raj, S. J., Vice-Chancellor of St. Xavier's University, participated in the Interfaith Meet and addressed the religious representatives on "Christian Response to Swami Vivekananda's message of Religious Tolerance and Harmony."

To celebrate the great occasion, St. Xavier's University organized an essay competition on "Swami Vivekananda's Message of Harmony and its Relevance to the Youth Today."

8.8. University's commitment to Social Responsibility

As a Jesuit Educational Institution, St. Xavier's University, Kolkata has remained committed to showing its continued support towards the social cause. The University stands firmly committed to its Jesuit/ Xaverian Motto: 'forming men and women for others'. As a result, it initiated a Non-Academic Credit Programme that is unique.

Under the Non-Academic Credit Programme, each UG student gets an opportunity to spend at least 30 hours (during a three-year period) contributing toward social change through various social activities initiated by the University.

It is an effort by the University's youth to share their knowledge and wisdom with the underprivileged. The volunteering students benefit in terms of getting exposure to rural life and social reality. They also learn the value of sharing, caring, and doing something meaningful for others! As a result, the students contribute to bringing sustainable solutions using educational programs to empower children, youth, and communities for a better future.

8.9. Plant a Tree, Plant a Hope

The Rotary Club, Central Calcutta, organized a programme for promoting the conservation of nature and greenery, “PLANT A TREE, PLANT A HOPE”, at St. Xavier’s University, Kolkata, on the 21st of July 2018. The club provided around 100 saplings and 25 plants, including mango, coconut, hibiscus, and sunflower. The event was graced by the presence of several dignitaries, students, and teachers at the University.

Father Vice-Chancellor and other dignitaries planted trees on the campus accompanied by students at the University, including some students from other Institutions. St. Xavier’s University has always supported and promoted the growth of greenery all around. The PLANT A TREE, PLANT A HOPE campaign proved to be a solid catalyst to motivate all present on the occasion to carry on such activities.

9. X-PRESSIONS 2018

9.1. Challenges and Opportunities for Media in the Digital Age

The department of Mass Communication of St Xavier’s University, Kolkata, organised its first inter-collegiate seminar, “X-Pressions”, on the 10th of February 2018. The theme was ‘Challenges and Opportunities for Media in the digital age.’

Eminent media professionals were invited as Resource Persons. The Honorable Vice-Chancellor, Rev Fr. John Felix Raj, inaugurated the seminar and gave the welcome address. The keynote address was delivered by Mr. Jawhar Sircar, Ex CEO of Prasar Bharti. He discussed the impact of the Digital World on Radio and TV.

Other esteemed speakers included Mr. Siddhartha Ray, CEO, Response India Pvt. Ltd, Mr. Snehasis Sur, the Senior Correspondent at Doordarshan, Kolkata; Atanu Ghosh, film director; Mr. Mahesh Motwani, Executive Vice President of Lintas Media Group; and Mr. Anirban Chaudhury, editor of 24 Ghanta. Each presentation was followed by a question-and-answer session.

This was followed by the student session, where one student from each invited college spoke on the theme. Students of St Xavier’s College, Loreto College, Shri Shikshayatan College, Murlidhar Girls’ College, and S.A. Jaipuria College were invited. Along with the students, faculty members from these colleges also participated in this interactive seminar.

The day-long seminar was followed by the distribution of certificates to the participants.

9.2. Outreach Programme, “Xervicio” (Xaverian Service)

St. Xavier’s University, Kolkata, celebrated its first outreach programme, “Xervicio” (Xaverian Service), on 22nd December 2017 for hundred neighbourhood children in the Shishu Mela. Eighty University student volunteers were involved in the organisation with Programme Officer. The event was preceded by a week of educational, cultural, and health awareness activities organised by university students in the neighbourhood schools.

10. ARE GLOBAL IMMERSION EXPERIENCES HELPFUL IN THIS REGARD?

Twelve students from Jesuit Fordham University, Bronx, New York visited St. Xavier’s University, Kolkata on January 7, 2019, and interacted with the Hon’ble Vice-Chancellor.

10.1. Networking with International Alumni/Alumni Chapter

Father Felix Raj visited the city of Luxembourg for three days. Fr. Raj met the Xaverians at Luxembourg and discussed with them the vision 2020 and the new developments at St. Xavier’s College and University.

This was his second visit to seek opportunities for international exchange p with the University of Luxembourg. He visited the University and had talks with Stephanie Schott, Team leader, international Relations. Both universities plan to have student, faculty, and research exchange programmes. They will sign an MoU soon.

Fr. Raj met the Archbishop of Luxembourg, Most Rev. Jean- Claude Hollerich, S. J., and participated in the celebrations of the feast of our Lady of Luxembourg, which included a solemn Eucharist and a procession of the faithful. He expressed great appreciation to Christian Descoups, secretary general, for the excellent organisation of the feast. Father also met Mr. Augustine Kochuparampil, a Xaverian CEO at the Arcelor Mittal Europe.

Accompanied by Fr. Thierry Monfils, S. J., Father Raj visited the three veteran Calcutta Jesuits–Frs. Albert Huart, Hincq, and Jean Englbert at the Maison Saint Claude La Colombière, the Jesuit infirmary in Bruxelles, shared the status of Calcutta Jesuits and their works, particularly at St. Xavier’s College and University.

Fr. Raj paid a visit to Mr. Lakshmi Mittal’s centre and was received by Vijay Goyal, a Xaverian and a CEO at the Arcellor Mittal, who briefed Father about the new developments at the Arcelor Mittal, which includes a plan for a new global office complex in Luxembourg. Mr. LN Mittal is a Xaverian

who passed out from St. Xavier's in 1969. He has generously extended his support to the making of St. Xavier's University, Kolkata.

Thanks to Aditya Sharma, General Secretary, Europe Chapter of the Alumni, and his team of Xaverians and friends who efficiently coordinated the Luxembourg visit of Father Felix Raj.

10.2. Apostolic Nuncio, Vatican Ambassador to India

Apostolic Nuncio, Vatican Ambassador to India, His Excellency Giambattista Diquattro, visited St. Xavier's University, Kolkata, accompanied by His Grace Most Reverend Thomas D'Souza, Archbishop of Kolkata, and other dignitaries in September 2017. He had breakfast with Jesuit Fathers and University authorities.

He appreciated the Jesuit initiative toward building the University and appreciated his full support.

10.3. Ambassador of Burundi Visits St. Xavier's University

Her Excellency Stella Budiriganya, Ambassador of Burundi to India, visited St. Xavier's University, Kolkata, and Honorary Consul, Mr. Arpan Mitra, on Thursday, December 21st, 2017. They discussed with Fr. Vice-Chancellor the possibilities of Burundi students studying at St. Xavier's University under the purview of Academic collaboration between St. Xavier's University and Burundi.

11. EXPERIENTIAL LEARNING

11.1. How does the service-learning experience in the broader community enable the students to become agents of peace and reconciliation?

Xaverians in Action (XIA) is one of the popular societies of the University, consisting of student representatives who manage all the Outreach Programmes. XIA is supported by the Social Work Department of the University.

Neighbourhood Service: St. Xavier's University students continue their committed service to the neighbourhood children. Every weekend (Saturdays and Sundays), a group of enthusiastic students from the University visits the local villages —Kathalberia and Kulberia, under Beonta Panchayat of Bhangar II Block (South 24 Parganas District)— and teach the young children of various governments to run primary schools to impart quality education to them. Another group of our students has been carrying out a noble drive by running

Spoken English Classes at the University Campus for the older students, especially those who attend secondary schools/colleges. These students generally come from Dharmatala-Panchuria Village. The students are fully managing both these activities, and the overall impact appears to be highly positive, a fruitful experience for both university students and village children. It has brought a new ray of hope among the village people, schoolteachers, and leaders.

Empowerment of Village Children St. Xavier's University organized a camp under the aegis of "Xaverians in Action" at the campus in December 2019 for a week. 160 neighbourhood children attended the camp, mentored by 150 University student volunteers. Visits of the University students to villages have conscientized them and made them understand the rural realities.

12. WHAT ARE THE WAYS IN WHICH THEY LEARN THE CONCRETE SKILLS OF ATTENTIVE LISTENING, RESPECTFUL COMMUNICATION, COMMUNAL DISCERNMENT, AND COLLABORATIVE ACTION TO LIVE OUT THIS VOCATION?

12.1. Call to Entrepreneurs

St. Xavier's University started MBA Course in New Town, Kolkata. Industrialist Sanjiv Goenka inaugurated the two-year, fully residential MBA course in the presence of 90 students at Xavier Business School (XBS) on Tuesday, August 7, 2018.

Be entrepreneurs and not managers; that was the advice from St Xavier's University Vice-Chancellor Father Felix Raj to the first batch of students at the institute's B-school.

"There is a difference between a manager and an entrepreneur. A manager will add value to a company, but an entrepreneur will multiply....," Felix Raj said at the inauguration of Xavier Business School on Tuesday. The 17-acre campus of the school, modelled on XLRI Jamshedpur, is in New Town. The University has received the approval of the All-India Council of Technical Education (AICTE) to run the course.

"You are beginning a new chapter in the history of St Xavier's by joining as the first batch of MBA students... Please remember once a Xaverian, you will always call yourself a Xaverian... The aim of the B-School is not just to produce managers.... We are looking at future leaders of industry and the country," he said.

Xavier Business School, equipped with all the facilities available in the best business schools in the country, is offering a two-year postgraduate programme in business administration with a specialization in finance, marketing, human resource, and systems.

The Wi-Fi campus has air-conditioned classrooms equipped with audio-visual systems, eight Amphitheatre, a digital library with access for students and teachers, hostels, a food court, doctors on call and a placement cell that will network with top companies.

The 90 students in the first batch were selected through Xavier Aptitude Test (XAT), GMAT, and CAT. The university plans to select students through XAT and GMAT —like XLRI Jamshedpur and the XIMB Bhubaneswar— from next year.

Industrialist and Xaverian Sanjiv Goenka, an alumnus of St Xavier's College Calcutta, attended the inaugural programme as chief guest. "Today I am what I am because of the values that were taught to me by the institute... Remember, once you enter St Xavier's, you are on the top of a percentile," Mr. Goenka said.

13. INTERDISCIPLINARY RESEARCH

13.1. How do We Foster Interdisciplinary Research through Signature Doctoral Programmes?

- Launch of Ph.D. Programmes

St. Xavier's University, Kolkata, launched a Ph.D. programme in Commerce, English, and Mass Communication for the academic session 2019-20 to scale up the maturity model in the Research dimension. The University organized an Inaugural Programme for Ph.D. Scholars on 18th November 2019 at University Auditorium.

In his welcome address, Dr. John Felix Raj, S. J., Honorable Vice-Chancellor in his welcome address, invited the Research Scholars to start their Research journey with a clear focus and passion for the same. In his address, he also dwelt upon the necessity of developing a Xavier ethos for the Research Scholars and living up to the expectation of the global brand. Fr. Vice-Chancellor also had a special session with the Research Scholars on Research Motivation.

Prof. Dr. Suranjan Das, Hon'ble Vice-Chancellor, Jadavpur University, the Chief Guest of the programme gave the Keynote address to the Research Scholars. Prof. Das emphasized the need to look at the dimensions of Research niche areas, explore the importance of walking out of the comfort zone, and work on Interdisciplinary and Multidisciplinary Research areas to build the research objectives out of the need and issues arising around the users and diversified stakeholders. Prof. Dr. Niraj Kumar, Ph.D. Coordinator and Convener Board of Research, St. Xavier's University, Kolkata, delivered the vote of thanks

and urged the faculty and Ph.D. scholars to collaborate with Knowledge Community worldwide.

Subsequently, the University added Ph.D. programmes in Management and Economics from academic session 2020-2021. Currently, 50 Ph.D. scholars are enrolled at the University.

- **Doctoral Colloquium**

Doctoral Colloquium has become an annual event for the University and provides a forum and an effective platform for the Ph.D. scholars of St Xavier's University Kolkata and Ph.D. scholars of other reputed institutions in India and abroad to showcase their research work in progress.

2nd Doctoral Colloquium was organized on 3rd and 4th October 2020 and showcased research work in progress for 50 Ph.D. scholars. The research papers were documented in the form of Doctoral Colloquium proceedings.

Dr. John Felix Raj, S. J., during the Inaugural session of the 2nd Doctoral Colloquium, invited the Ph.D. scholars to undertake their research journey with Xaverian ethos. Prof. Lynn Martin of Anglia Ruskin University UK addressed the Ph.D. scholars during the Valedictory session. Prof. Dr. Niraj Kumar, Member Secretary Board of Research of St. Xavier's University, Kolkata, stressed upon focusing on the s curve and H Index.

13.2. How Does the University Connect Students and Scholars to the Knowledge Community through Research Enterprise?

- **Establishment of LCERI**

The University has envisaged the setting up of the Fr. Lafont Centre for Excellence in Research and Innovation (LCERI) in the forthcoming academic session 2021-2022.

The research centre has been named after Fr. Eugene Lafont, a Jesuit Scientist, called the father of modern science in India. This research centre will foster interdisciplinary research and connect the faculty and scholars to the global knowledge community from diversified domains.

- **Jesuit HEI in India**

More than 360,000 students belonging to every religious, linguistic, and socio-economic group receive their education through university colleges, 17 institutes of business administration, and 220 high schools spread throughout the country.

In the context of glaring inequalities and widespread poverty, the insistence is no longer on influencing the rich. The learned and the powerful are the best means of doing good, but rather helping the

common man live a decent human existence is the first prerequisite for any spiritual concern.

A new thrust is seen: a single-minded and wholehearted response to the multi-religious and multi-cultural realities of the modern world. Their response is the promotion of justice as an integral dimension of faith and dialogue with unbelievers and with those of various secular ideologies. These three bearings now guide the course of Jesuit activities and institutions.

- Leadership and Practice to Reconcile Challenges

Effective conflict resolution requires self-reflective leadership and the ability to facilitate environments that help people understand the conflict, appreciate one another's perspectives, and move towards reconciliation of differences. [...] Leadership will not come from finding new and more ways to manipulate the external world. It will come as we who lead find the courage to take an inner journey toward both our shadows and our light—a journey that, faithfully pursued, will take us beyond ourselves to become healers of a wounded world. (Palmer, 1997)

I invite the Xaverians across the globe to undertake this special journey and become healers of the wounded world.

LA RECONCILIACIÓN IGNACIANA DESDE LA ESCUELA DE CIUDADANÍA DEL SERVICIO JESUITA A REFUGIADOS DE ECUADOR

Dr. Mauricio Burbano A., S. I y Mgtr. Anamary Mazorra
Pontificia Universidad Católica del Ecuador
bburbano755@puce.edu.ec / mv.anamary@gmail.com

1. INTRODUCCIÓN

El Servicio Jesuita a Refugiados de Ecuador, desde el año 2015, ha incurrido en la temática de la reconciliación ignaciana gracias a distintos talleres facilitados por Elías López S. I., quien además ha asesorado al JRS-LAC en dicha temática. Gracias al impulso de la Congregación General (CG) 36, la Provincia Ecuatoriana, bajo la guía del provincial Gustavo Calderón, S. I., se posibilitó una formación básica en reconciliación, dirigida a integrantes de las distintas obras apostólicas. A fines de febrero de 2018, Elías López S. I. y Jacques Haers S. I. facilitaron un taller dirigido a obras de la Compañía de Jesús en Ecuador, con el apoyo de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. A partir de estos insumos y aprendizajes, se posibilitó que la Escuela de Ciudadanía del Servicio Jesuita a Refugiados de los años 2018, 2019 y 2020 tuvieran un módulo específico relacionado con la reconciliación ignaciana.

2. MARCO CONCEPTUAL

El marco conceptual del módulo de reconciliación impartido en la Escuela de Ciudadanía (2018, 2019 y 2020) se fundamenta principalmente en la espiritualidad ignaciana, a partir de la dinámica de los *Ejercicios Espirituales* (EE) y del Paradigma Pedagógico Ignaciano. Los EE de san Ignacio tienen una dinámica propia que puede ser leída en clave de reconciliación, por lo que nos brindan unas herramientas únicas para construir la paz, para reconstruir la humanidad a nivel personal, comunitario e institucional. Por otro lado, el Paradigma Pedagógico Ignaciano nos guía dentro del proceso de reconciliación como un proceso pedagógico, que tiene sus pasos concretos.

La *reconciliación*, *re-con-ciliare*, es un verbo latino con raíz griega: *llamar (ciliare)*, *estar junto (con)*, *otra vez (re)*. Es decir, etimológicamente se puede afirmar que la reconciliación es un llamado a que las partes que han sido divididas se reúnan nuevamente. Tanto las experiencias de separación-división, como las experiencias de reunificación las vivimos en diferentes ámbitos: con uno mismo, con la familia, amigos, nuestros vecinos, compañeros de trabajo, en el campo, en la ciudad, etc. Es decir, no hay persona, sea del contexto sociocultural que fuere, que no haya experimentado estos dos procesos: el conflicto que lleva al rompimiento de relaciones y la experiencia de la re-uniión después de la ruptura. En todos estos procesos, la reconciliación consiste en una reunificación, pero no de cualquier manera, sino tomando en cuenta que es necesario reunificar desde el “establecimiento de relaciones justas” (CG 35, decreto 3, III). Si bien se requiere consensos de parte de todos los involucrados (o grupos de interés) en un conflicto determinado, se trata ante todo de una decisión personal, una opción libre.

En sintonía con las luces que arroja la CG 35 y el decreto 1 de la CG 36, se hace necesario establecer estas relaciones justas en tres niveles: relaciones justas con Dios (con la trascendencia o con la fuente de vida de cada uno), relaciones justas con los otros (hay un otro dentro de nosotros mismos y además con los otros a mi alrededor)¹ y relaciones justas con la creación (ambiente, mundo). Esta primera dimensión trascendente o religada la encontramos especialmente en el ámbito religioso, de modo que los sociólogos más ortodoxos afirman que dicho enfoque solo separa y restringe la experiencia de reconciliación para el resto de la sociedad no creyente (Bloomfield, 2006). En contraste, para los creyentes, y desde la misma experiencia en las Escuelas de Ciudadanía, dicha dimensión expande el sentido de la reconciliación en tal magnitud que no se puede pensar en reconciliarse individual, interpersonal o socialmente sin la hondura aportada por la experiencia fundamental del misterio amoroso de un Dios reconciliador (Mazorra, 2020, p. 28).

De este modo, el restablecimiento de relaciones justas parte del *vínculo fundamental* con nuestra fuente de vida, que viene a ser nuestro Absoluto (que para Ignacio de Loyola es el *Principio y Fundamento*), a través del cual hacemos justicia a lo que somos esencialmente: personas que tenemos dignidad y somos llamados a tratar con dignidad al otro. La reconciliación en las otras dimensiones será posible gracias esta vinculación principal y fundamental con ese Absoluto que siempre implicará una relación amorosa,

1 Aquí resulta pertinente el concepto de *identidad narrativa*, de Paul Ricoeur. En definitiva, mi propia narración vital se entremezcla con otras narrativas, otras voces, que también forman parte de mi identidad.

gratuita y dignificante. Para san Ignacio de Loyola esto quedaba claro y tal vez por ello, en sus *Ejercicios Espirituales* (EE) invita a volver la mirada, a ese Principio y Fundamento, para caminar a partir de esa fuente y, desde este punto de partida, discernir, elegir y actuar en consecuencia.

Hablar de reconciliación implica que en un proceso previo hubo una ruptura, un *conflicto*. En este sentido, vale señalar que el conflicto es natural y necesario para el crecimiento y la transformación social, pero el *conflicto violento* es una opción personal o social de resolución que poco futuro ofrece a los actores del mismo y que más bien atenta contra la propia dignidad de la persona, además de atentar contra la dignidad del otro. El conflicto violento no es natural del ser humano, sino es un proceso aprendido, por lo que no estamos condenados a expresar y resolver nuestras diferencias de manera violenta y deshumanizante. Es posible y es nuestro deber desaprender las formas violentas de tratar los conflictos y aprender y practicar métodos no-violentos. No se trata de eliminar el conflicto, sino de canalizarlo hacia expresiones y fines productivos y constructivos (Lederach, 1990, p. 1). Es decir, los conflictos en sí mismos no son negativos, sino neutros y pueden llegar a ser positivos, si se manejan como una oportunidad para crecer y transformar las incompatibilidades relacionales, a través de una colaboración en la que al final todas las partes tienen algo que ganar o que ofrecer constructivamente. En definitiva, desde la perspectiva de la teoría de la transformación del conflicto, “no hay desarrollo personal ni social, sin conflictos” (Santos y López, 2009, p. 10).

La teoría de transformación de conflictos en sintonía con la dinámica interna de los EE, leídos en clave de reconciliación, se transforman en un camino inigualable de restablecimiento de relaciones justas, un proceso de búsqueda y construcción de justicia, desde los niveles más profundos del ser humano. Así tenemos un camino paralelo en el que cada una de las semanas de *Ejercicios* marca una pauta en el itinerario de la reconciliación: Principio y Fundamento, que es la conexión con nuestra fuente de amor infinito y luego, desde esta certeza amorosa; la primera semana, que sugiere el reconocimiento de nuestras propias oscuridades o fragilidades; la segunda semana es la disposición y el deseo de reconstruir la vida desde la humildad propia, desde esta experiencia fundante de amor y desde la realidad limitada de cada uno (que para los creyentes sería al estilo de Jesús); la tercera semana coincide con el ejercicio del perdón hacia nuestros agresores, y, finalmente, la cuarta semana, que coincide con la experiencia del Resucitado o en su defecto con la experiencia de liberación fruto del camino de reconocimiento de la verdad, de deseo de vivir en humildad (contacto con el *humus*, ‘tierra’) y del posible perdón a los victimarios.

En cuanto al aporte del Paradigma Pedagógico Ignaciano, sus cinco momentos (Vásquez, 2009) se complementan con una lectura de los EE en

clave de reconciliación. El *contexto* implica la capacidad de “ver la realidad en su contexto social y personal”, de tal manera que sea factible un mapeo de los conflictos que encontramos en los niveles micro, meso y macro y que nos afectan directa o indirectamente. Tener en cuenta la *experiencia* posibilita incorporar “la vida toda” al proceso en el cual se reconoce y evidencia el conflicto para poder transformarlo. Concretamente en el taller, se invita a que los asistentes trabajen personalmente sobre alguna experiencia personal de conflicto que requiera un proceso de reconciliación. La *reflexión* implica “analizar críticamente la realidad”, que en este caso implica reflexionar sobre el proceso. Este análisis es guiado por las grandes temáticas de los *Ejercicios Espirituales* en clave de reconciliación. La *acción* se manifiesta como una propuesta discernida para orientar los siguientes pasos posibles, que son necesarios para continuar en el camino de la reconciliación. Finalmente, la *evaluación* implica el examen del proceso.

La perspectiva ignaciana aporta algo importante en la resolución de conflictos y la reconciliación: ir a la fuente, encontrar la capacidad de dejarse perdonar, para así elegir el camino de Jesús que nos lleva a la tercera (o cuarta) vía de la humildad, que nos abre a la posibilidad de descubrir la fuente de vida coperdonando con-desde-en ella a los que nos victimizan, redescubriendo como un don la fuente de vida que nos lleva a la misión de consolar, retejiendo la comunidad en sus vínculos profundos, en sus deseos profundos. Eso es un proceso de discernimiento en común, hecho en una comunidad de aprendizaje que se adapta a las circunstancias concretas, que busca pequeños pasos posibles para avanzar en el proceso de reconciliación a nivel personal, institucional y social.

3. TIPO DE POBLACIÓN A LA QUE SE HA APLICADO

Los módulos relacionados con la temática de reconciliación ignaciana han sido facilitados en el contexto de la Escuela de Ciudadanía, que es una iniciativa del JRS-Ecuador como una actividad derivada del Fortalecimiento de Organizaciones de Base, en función de la “formación, empoderamiento e inserción en la sociedad ecuatoriana, de organizaciones de migrantes ya formadas, mediante el fomento de iniciativas asociativas” (JRS-Ecuador, 2016, p. 7).

La Escuela de Ciudadanía nació en el año 2007 como iniciativa de educación no formal² en el cual, a partir de la propia experiencia y conocimiento de los participantes, se generan nuevos procesos de conocimiento

2 Si bien es un proceso de educación no formal, desde el año 2013 la Escuela de Ciudadanía cuenta con el aval académico de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (Burbano et ál, 2019, p. 288).

y ejercicio de sus derechos, tomando en cuenta su propia realidad y el contexto de acogida (Burbano et ál, 2019). A partir de una lectura de la realidad, se ofrecen diversos módulos enfocados a líderes y lideresas de procesos organizativos de migrantes y refugiados. La Escuela de Ciudadanía tiene ediciones anuales y cuenta entre seis a ocho módulos que se imparten intensivamente (dieciséis horas). Si bien en distintas ediciones de la Escuela de Ciudadanía se han visto temáticas indirectamente relacionadas con la reconciliación, solo en los dos últimos años (2018 y 2019) se incorporó un módulo titulado “Violencias, reconciliación y cultura de paz”³. En cada una de estas ediciones, los participantes de la escuela fueron en promedio cuarenta personas (entre jóvenes y adultos). En el año 2018, la mayoría de los participantes fueron de nacionalidad colombiana, aunque también había algunos venezolanos y ecuatorianos. En el año 2019, los participantes venezolanos y colombianos tuvieron la misma proporción.

En el año 2020, la Escuela de Ciudadanía se realizó en formato *online* debido a las restricciones a la movilidad por la pandemia del COVID-19. El módulo de reconciliación fue facilitado el 3 y 4 de julio de 2020. Se empleó la plataforma Jitsi Meet, además de recursos virtuales como WhatsApp, Padlet, Google Forms y videos. El tiempo de facilitación fue de dos horas y treinta minutos para cada encuentro y hubo evaluación en línea. Se tuvo una participación de unos sesenta participantes entre adultos y jóvenes. El trabajo se fue intercalando entre el grupo grande y compartir en grupos pequeños. Esta nueva realidad evidentemente implicaba una limitante en la participación y retroalimentación de los participantes y de las propias dinámicas del taller. El formato *online* del taller demandó un importante esfuerzo de adaptación. Sin embargo, al finalizar el taller, la sensación general fue de haber hecho un trabajo necesario para todos. Si bien no se puede comparar la intervención presencial con la virtual, había valido la pena, al menos este pequeño intento de ofrecer herramientas para la reconciliación desde la espiritualidad ignaciana.

La apuesta por la virtualidad permitió obtener algunos datos relevantes antes de la realización del taller, gracias a una breve encuesta en Google Forms. El mayor sentimiento en este tiempo de confinamiento fue el de ansiedad (26,3 %), seguido de la tristeza (23,7 %), que tiene además el mismo nivel del amor (23,7 %), y el miedo (13,2 %). Ya en el taller, uno de los ejercicios fue identificar los distintos tipos de violencia. Resultó revelador que salieron a la luz los hechos de violencia que han marcado este tiempo

3 El objetivo de este módulo fue “Contribuir a mejorar las relaciones interpersonales, familiares y comunitarias, a través de la apropiación del significado de la paz, reconciliación y perdón”.

de pandemia: violencia intrafamiliar, el “maltrato y desalojo de arrendatarios a personas de distinta nacionalidad que no han podido pagar por no poder trabajar, los botan a la calle sin contemplación”, “violencia hacia los vendedores ambulantes por parte de las autoridades, hacia los migrantes caminantes y hacia los inquilinos por parte de los arrendatarios”. Por otro lado, lo que más les preocupaba en el confinamiento fueron las dificultades económicas (89,5 %), seguido de las dificultades para encontrar trabajo (71,1 %). Esto es evidente debido a que la mayoría de población venezolana y colombiana que acompaña el JRS se dedican a actividades laborales informales, que en tiempo de pandemia fueron de las más afectadas. Por otro lado, lo que les ha brindado fortaleza o esperanza en este tiempo de pandemia ha sido la familia (84,2 %), seguido de las sus creencias religiosas (68,4 %).

4. RESULTADOS

Los resultados se centran en la evaluación del módulo de reconciliación por parte de los participantes:

- Se reconoció la importancia de la reconciliación como un proceso que requiere aprendizaje y práctica en el que se va caminando poco a poco.
- Se valoró la importancia del autoconocimiento y la reconciliación interna como punto de partida para poder reconciliarse con el otro.
- Se reconoció la importancia y su posibilidad concreta de la transformación de conflictos de manera pacífica.
- De manera general, se evidenció en los participantes un deseo de poder continuar un camino de reconciliación consigo mismos y con las personas que han sido sus victimarios.
- La mayoría de los participantes, al ser líderes en sus regiones o comunidades, se comprometieron a compartir de manera creativa y adaptada a su contexto esta experiencia de reconciliación. Con todo, no se cuenta con una evidencia concreta de este proceso.

Además, a lo largo de la participación en los talleres (del 2018 y 2019) se evidenció lo siguiente:

- Las dinámicas de la violencia de la guerra (en el caso de los colombianos) y la violencia sociopolítica y dificultad de acceso a derechos básicos (en el caso de los venezolanos) hacen que los migrantes forzados salgan huyendo en condiciones precarias y que, en el país

de acogida (en este caso, Ecuador), dediquen sus energías a atender sus necesidades básicas (búsqueda de trabajo, vivienda, etc.). Esto hace que los procesos de reconstrucción interna y de reconciliación se vayan dejando de lado, aunque se los reconozca como importantes. Así, hay casos en que, a pesar de vivir varios años en el país de acogida, no se ha posibilitado que traten esas cuestiones de reconstrucción interna.

- El hecho de que en la Escuela de Ciudadanía se posibilite un compartir entre distintas nacionalidades genera procesos de acercamiento, empatía y comprensión del otro que no es coterráneo y que ha salido de su país por violencia, aunque por causas distintas.
- Se percibe el camino de reconciliación como un proceso en el que es importante considerar su dimensión trascendente, más allá de que la persona participe o no de alguna denominación religiosa.
- Los facilitadores, al escuchar narrativas de vida rotas por la violencia y la injusticia, experimentan una sensibilización y enriquecimiento vital, que les permite comprender de mejor manera el drama de la migración forzada.
- Se percibe una necesidad de generar otros procesos de reconciliación enfocados en el contexto en el que cada uno vive, pues reconocen en la propuesta un camino válido de sanación, de reconciliación y, finalmente, de construcción de una sociedad más justa.
- Se constató la pertinencia que pueden tener los procesos de sanación y reconciliación, cuando se les realiza de manera intergeneracional e interculturalmente.
- Las narrativas de los jóvenes se concentran especialmente en sus historias personales familiares. Se puede inferir que, por su corta edad, el mayor conflicto que requieren transformar tiene que ver con su propia identidad, cada uno original y, al mismo tiempo, heredero de una historia concreta que ha sufrido rupturas y que a la vez vive y crece en un nuevo contexto cultural, en el país de acogida.
- Las narrativas de los adultos, si bien comparten sus historias personales, las hacen dentro de un contexto más amplio, más social, ya sea dentro del conflicto de la guerra interna (en el caso colombiano) o de la situación de violencia sociopolítica y falta de acceso a derechos (en el caso de los venezolanos) o dentro del contexto del racismo y xenofobia (en el caso de los participantes ecuatorianos). Podría decirse que su necesidad fundamental radica en resignificar los hechos que les llevaron al éxodo migratorio y a la vez buscar un sentido de pertenencia y construcción de su proyecto de vida personal y familiar, en el nuevo lugar en el que se encuentran.

- Después de los talleres, el sentimiento general que quedó es de esperanza y compromiso con la misión de reconciliación como camino auténtico de la justicia.

El taller del año 2020, desarrollado en formato *online*, posibilitó recoger testimonios. A continuación, se comparten algunos testimonios sobre aprendizajes, sentimientos e invitaciones a las que se sintieron llamados:

- Me di cuenta de que todos de alguna u otra forma hemos sido violentados y heridos por una o varias personas o situaciones. Lo importante es sanar y salir de la caída, de la frustración, el dolor y aprender de ello para nosotros mismos y para ayudar a otras personas. Me siento llamada a apoyar con mis vivencias y experiencias a otros, alentarlos y motivarlos, hacerlos sentir que no están solos y todo esto me llena de alegría.
- Me siento llamada a continuar confiando en Dios como fuente de vida, porque cuando la tormenta pase y se calmen los caminos, iré abrazar a mis amigos del JRS, como una gran familia. Tomaré fuerzas y energías positivas para continuar ayudando a mis semejantes. Cuando la tormenta pase y salgamos de la jaula, seremos más humanos y sensibles.
- Me siento animada y esperanzada para seguir avanzando a pesar de las dificultades, me he sentido temerosa por la situación de pandemia y por problemas de salud, pero mi fuente de vida me ha dado fortaleza para resistir.
- Durante la pandemia no pude quedarme confinada, no quise, estuve en la calle haciendo lo que se podía hacer, devolviendo el derecho a la vida. Fue muy duro ver la intensidad con la que crecía el miedo, la angustia, el dolor, la necesidad, la desesperación, la impotencia. Por eso y más no debemos parar. Ahora me encuentro indignada por todos los casos de corrupción en Ecuador, que con tanta indolencia se han cometido aun a costa de los recursos públicos y los más necesitados. Por eso creo que estamos en la obligación de estar activas/os, de defender el respeto a los derechos de las personas sin ningún tipo de distinción. Siento que hay que trabajar muy duro, con respeto, solidaridad, generosidad, desprendimiento, y hacer todo lo que podamos hacer y más, si esa posibilidad está en nuestras manos y dentro de nuestro corazón.

Finalmente, resaltan algunos testimonios sobre “mi próximo paso...”⁴ para seguir el camino de la reconciliación a partir de “mi fuente de vida”:

⁴ Este ejercicio se realizó a modo de cierre, al finalizar el taller. Pretende ser un ejercicio de discernimiento ignaciano desde la experiencia de la reconciliación personal, hacia

- Ser más generoso y humilde al tener el valor de poder perdonar, convivir y compartir con las personas que nos han hecho daño y solo así tendremos paz interior.
- Seguir formándome para servir, hablar con las personas con las que tengo mala relación y buscar la reconciliación, pedir perdón y perdonar. Caminar sin pesos, sin resentimiento, sin rencor, sin traumas, sin dolor, solo así se puede dar lo mejor de uno mismo. Mi próximo paso es ver salir el sol cada día, dentro y fuera de mí.
- Mi próximo paso es transmitir mi aprendizaje a cuantos hermanos pueda. Ayudarlos a seguir y enseñarles que, con cada caída que sufrimos, nos fortalecemos más. Enseñarlos a no rendirse, que la perseverancia y la constancia son nuestras herramientas de lucha. Todo esto impulsado de nuestra fuente de vida, que es el motor que nos inspira a lograr nuestras metas.
- Mi próximo paso es el camino al éxito con la ayuda de Dios, quien es el que me fortalece, perdonar a aquellas personas que en un momento me hicieron algún daño y pedir perdón a aquellas personas que he herido con mis actos sin medir las consecuencias.
- Mi próximo paso será ser más paciente con todos y todas y más comprensivo para cultivar las relaciones personales.

REFERENCIAS

- Burbano, M., Chiara, P. y López, F. (2019). El Servicio Jesuita a Refugiados en Ecuador. El reto de acompañar la migración forzada en un contexto cambiante. En: Aliaga, F y Loidor, W. (2019). *Defensa de los derechos humanos de los migrantes y refugiados. El rol de las organizaciones del tercer sector en Colombia y Ecuador*. Universidad Santo Tomás.
- Compañía de Jesús (2008). *Congregación General 35*. Roma: Curia General.
- Compañía de Jesús (2017). *Congregación General 36*. Roma: Curia General.
- Lederach, J. (1990). Enredos, pleitos y problemas. Una guía práctica para ayudar a resolver conflictos. Documento. Recuperado de <https://www.centrocarbonell.mx/wp-content/uploads/2016/12/Enredos-Pleitos-y-problemas-de-Juan-Pablo-Lederach.pdf>.
- Loyola, Ignacio de (2014). *Ejercicios Espirituales*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Mazorra, A (2020). *Aproximación teológica a los procesos de reconciliación. Aportes para el programa de formación en la prevención del abuso sexual*

la reconciliación social.

- de niñas, niños y adolescentes*. [tesis de maestría en Teología]. Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Santos, S. y López, E. (2009). Reconciliación: “enderezando las relaciones” y una justicia sin fronteras. *Promotio Iustitiae*, 103 (3), 9-16. Recuperado de <http://www.sjweb.info/sjs/PJ/>.
- Servicio Jesuita a Refugiados (2016). *Escuela de Ciudadanía y Derechos Humanos. Sistematización participativa de experiencias*. Quito: Servicio Jesuita a Refugiados-Ecuador.
- Vásquez, C. (2009). *Gerencia Social Ignaciana: Módulo 1 Identidad Ignaciana. Parte II: Nociones básicas sobre la pedagogía y el liderazgo ignacianos*. CPA.

Conflicto social

TOWARDS INDIGENOUS WOMEN'S MEANINGFUL PARTICIPATION: THEIR VOICES, THEIR SPACES

Ph.D. Ma. Lourdes Veneracion-Rallonza
Ateneo de Manila University
mralonza@ateneo.edu

1. INTRODUCTION

Indigenous peoples (IPs) in the Philippines constitute between 14 to 17 million of the country's total population. Despite the guarantee provided by the 1997 Indigenous People's Rights Act (IPRA) or Republic Act (RA) 8371, IPs have remained marginalized and vulnerable to violence in their own lands.

This situation persisted because most of the IP lands are conflict-affected areas. In fact, decades old-communist insurgency all over the country, as well as secessionist struggles in Mindanao have been mostly fought on IP lands. Additionally, the militarization of vast areas —whether in connection with the protection of State or private-led mining and logging interests or with counter-insurgency initiatives— worsened the plight of the IPs. According to Tebtebba:

The presence of military personnel and investment defense forces in mining areas has limited Indigenous people's freedom to work in their lands and caused Indigenous children to drop out of school. Indigenous human rights defenders are being harassed and killed—there have been 76 documented cases of killings of Indigenous human rights defenders from 2010 to 2016¹.

In the case of *lumad* in Mindanao, most state-run mining and logging activities as well as huge corporate plantations are in their ancestral domain. *Lumad* resistance to these extractive industries was somehow seen not as

1 <http://www.tebtebba.org/index.php/content/383-situation-of-indigenous-peoples-in-the-philippines-submission-to-the-59th-session-of-cescr>

advancing their human rights but as justification to join militant or insurgent groups. In fact, to counter such tendencies, there have been efforts to push them to arm themselves so that they could fight the communist rebels themselves². In other words, IPs are pitted against each other.

Militarization also leads to family and community disintegration. In the Philippines where it is a major issue for Indigenous women, part of the government's militarization strategy is to recruit paramilitary or private army/security groups from local residents and Indigenous peoples as a form of employment. This is possible through the government's counter-insurgency program under the National Internal Security Plan Application on the Indigenous Peoples Sector (NISP-IP), which arms *lumad* civilians for combat and military operations seen as targeting their fellow Indigenous peoples. (Tebtebba Foundation, 2013, p. 17)

As in the past, continuous militarization in IP lands led to perpetuating the culture of displacement. It is within the backdrop of conflict, violence, and displacement that one should ask about Indigenous women (IW)³. Where are they? What are their narratives?

More often than not, they are not seen, and their stories are not heard. And even when they are seen and heard, the predominant narrative is that of vulnerability and victimization.

Specific to guaranteeing and advancing the rights of IW, very few legal instruments mention them explicitly. For example, both the United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples (UNDRIP) did not implicitly mention IW. The Convention on the Elimination of all forms of Discrimination Against Women (CEDAW), on the other hand, had nothing specific on IW except for a mention in CEDAW General Recommendations (GRs) 24 (health) and 27 (old women). In other words, these instruments—international legal frames and global standards—merely subsumed 'Indigenous women' under 'Indigenous peoples' (for UNDRIP) and 'women' (for CEDAW). But more problematic is the fact that these instruments somehow undermine

2 The term used by an interview respondent pertaining to this initiative was 'armed development.' Researcher's Field Notes, Kilometer 9.5, Barangay Simumaw, Lianga, Surigao del Sur. March 2012.

3 The use of IW for 'indigenous women' and not 'IP women' or 'indigenous peoples women' is purposive in a way that it seeks to correct the acronym, literally, and rectify the IW being subsumed under a bigger category, symbolically.

the unique situation of IW and limit the very conception of their collective under vulnerable groups⁴.

In December 2014, a handful of IW's groups from Canada, Colombia, Costa Rica, Guatemala, Honduras, Mexico, Panama, and Nepal drafted "Recommendations to the CEDAW Committee to Guarantee the Respect, Enjoyment and Implementation of the Individual and Collective Rights of Indigenous Women" (CEDAW Committee, 2014). As of this writing, it is unclear where this initiative went.

Unfortunately, the Indigenous Peoples Rights Act (IPRA) in the Philippines suffers the same conceptual limitation embedded in UNDRIP and CEDAW. The four (4) bundle of rights—namely, rights to the ancestral domain, right to self-governance and empowerment, social justice and human rights, and cultural integrity—did not nuance the implications considering IW's identity. In as far as the discourse of IPRA is concerned, there is no such thing as 'Indigenous women,' only 'Indigenous peoples.' To a considerable extent, this is because IPs themselves do not really distinguish based on gender—their lives are as collectives in a communal setting⁵.

In contrast, two (2) national instruments have implicit references to IW—the Magna Carta of Women (MCW) and the three (3) generations of the Philippine National Action Plans on Women, Peace, and Security (NAP WPS). The MCW, did not define IW but had implicit references in Chapter IV, Sec 9(b); Chapter V, Sec 20(b)(3), (b)(11), and (b)(14), Sec 28, Sec 29(e), Sec 32(c) and (e). In the case of the Comprehensive Agreement on Human Rights and International Humanitarian Law (CARHRIHL), the nearest reference is that of 'women' and 'ethnic minorities' but not IW (Government of the Republic of the Philippines and the National Democratic Front of the Philippines, n. d.).

In this regard, this study attempts to unravel IW's own construction of their conflict context, their understanding of political, economic, socio-cultural rights and the relevant laws, their vulnerabilities and agency, and their views on meaningful participation as applied to peace, governance, and human rights. To a significant extent, the purpose was to surface how they defined these themselves in their respective spaces. In doing so, the research intended to:

⁴ See, for example, the articulations by Yakin Ertürk in the 2007 Report of the Special Rapporteur on Violence against Women, Its Causes and Consequences. Mission to Sweden and Cathrine Iorns Catherine's "The Draft Declaration on the Rights of Indigenous Peoples" in Murdoch University Electronic Journal of Law.

⁵ According to a source at the National Commission on Indigenous Peoples (NCIP), gender is not an issue among IPs although indigenous women and indigenous men have their roles to play in their communities. Researcher's Field Notes. Strategic Planning on the Philippine National Action Plan on Women, Peace and Security (NAP WPS). 2014.

- Understand the varying contexts of Indigenous women;
- Document views connection with their lived experiences in the political, economic, and socio-cultural facets of their lives;
- Identify contributing factors to their vulnerabilities as well as enablers to their agency; and
- Craft recommendations for advancing the rights of IW as they relate to the implementation of IPRA, CARHRIHL, MCW, and NAP WPS.

2. RESEARCH METHOD AND METHODOLOGY

The study dove-tailed with Sulong CARHRIHL Network's (SCN) Leadership Program on Human Rights, Peacebuilding, and Governance participated in by Indigenous women and men from partner organisations such as *Kamalitanan Te Matigsalog*, *Manobo Kulamanen Ne Migsabeka* (KMMKM) from Kitatao, Bukidnon, PASAKK Women's Committee from Bunawan, Agusan del Sur, NALKATI from Arakan Valley, North Cotabato, and Grupo ng *Kababaihang Umuugnay sa Pamayanan ng mga Agta/Dumagat na nagtatanggol sa Lupa-ing Ninuno* (GUPAD-LN) from General Nakar, Quezon.

A survey was then conducted on IW who participated in the Leadership Program. The survey questionnaire intended to document IW's conflict context, political/economic/socio-cultural rights, vulnerability and victimisation, and agency from their own perspectives (refer to Annex 1 for survey instrument).

After analysing the survey results, several focused group discussions (FGD) were conducted with IW, who served as respondents to the survey questionnaire. The FGD was meant to clarify/validate data results from the survey and listen more deeply to the narratives and insights of the respondents.

A final stage of data triangulation was conducted where the indicative findings and analysis of the research were shared with several respondents for validation purposes.

Methodologically, word clustering was employed and juxtaposed with the respective contexts. In this light, it must be reiterated that this study aims to unravel how IW themselves view certain concepts or what meaning they attach to issues and situations. These insights are highly contextual and specific only to the respondents themselves—they are not meant to generalise realities nor identities. In this regard, the process of research also acknowledged the respondents' agency as co-creators of knowledge.

From a constructivist perspective, the IW have spaces they move in and within which they perform not only in accordance with their gender but also based on certain knowledge and competencies they developed. This is their own agency—an act that advances their own understanding of who

they should be as IW in their respective communities. From this process, we infer into their ‘meaningful participation’ meaning-creation.

3. RESEARCH FINDINGS

3.1. Nagkaihusang Lumadnong Kababayen-an sa Tinanan (NALKATI)

The Nagkaihusang Lumadnong Kababayen-an sa Tinanan (NALKATI) was established in October 2016 and now has 72 IW members from Sitio Tinana, Katindo of Brgy. Malibatuan and Sitio Valencia of Brgy. Sto. Nino of Arakan municipality, North Cotabato.

The organisation has the following objectives⁶:

- To unite IP women in uplifting the living condition and life of the Indigenous women’s families in Arakan, Cotabato, according to the culturally and gender-sensitive development plans;
- Enhance Indigenous women’s leadership to defend their interests, provide mutual aid among members, and protection;
- Design and undertake activities for the welfare of the members that would include livelihood income-generating activities, health services, and other projects not contrary to laws;
- Coordinate and collaborate with the Barangay, Municipal and Provincial Government Units, and other proper government agencies and non-government organisations for certain lawful undertakings; and
- Establish a network to provide technical and financial support in their engagement for economic or entrepreneurial ventures to benefit the members and the association.

NALKATI also has five (5) programs, namely, cultural peace promotion, environment/agriculture, economic enterprise/livelihood, institutional development, and networking.

Conflict Context

Many respondents believe that there is prevailing peace in their respective communities, while the rest believe peace exists but not as a prevalent situation. Of those who believe in the situation of prevalent peace, over half think this was primarily because of three factors: the absence of armed

⁶ Lifted from the organisational profile provided by Sulong CARHRIHL Network, Partnership and Networks (PAN).

groups in their areas, the condition of having a prosperous livelihood, and the existence of a 'peace pact' as contributing to the situation of peace.

On the one hand, for the respondents, conflict is understood as a social/relational matter, and it develops when there is a lack or absence of communication, lack of understanding, distrust, disagreements, and differences in beliefs and principles. On the other hand, others also think that conflict is connected to the absence of certain things in life, such as livelihood. As connected to vertical armed conflict—that is, a type of conflict between state forces and armed insurgents—the respondents noted that the presence of armed groups in neighboring communities affects their sense of security. Thus, despite the general view on prevalent peace in their communities, they know that armed conflict in other areas may also spill over to theirs.

Almost half of the respondents perceive that conflict actors usually involve soldiers/police/CAFGU and rebels, while about 20 % said IPs had been involved in a tribe-to-tribe conflict.

To address or mitigate conflict situations, 34 % believe in using a dialogic approach, the need to respect the community as a 'peace zone'; some added the reality of joining armed groups to solve the conflict.

Rights and Laws

Based on the responses, the following concepts were linked to political rights. The most prominent of which was political participation as it related to the opportunity to establish or join organisations, be included, and contribute to governance and nation-building. The right to peace was also identified as a political right, and for the respondents, it meant living quietly, with no chaos around, a peaceful community, and quiet surroundings⁷.

Regarding economic rights, the right to work was the predominantly recurring concept and, relatedly, the quality of life, income, and land. The statements on these were quite aspirational—not just being sufficient but also appropriate and fair⁸. For socio-cultural rights, Indigenous culture, education, and religion were at the forefront. The right to culture as expressed in light of *respetubin ang kultura*, ('respect of culture'), *pagtanggap sa tribu at kultura*, ('accepting the tribe and their culture'), *malayang gamitin ang kultura*, ('use or practice culture'), including *katutubong pamamahala* ('Indigenous governance'). Education was framed along the lines of access, while religion was linked to the right to practice it⁹.

7 Survey data (various respondents). Arakan-NALKATI.

8 Ibid.

9 Ibid.

There were several responses regarding political and economic rights that IW aspire to experience more concretely. Quite notably, access to government services figured prominently undesired political and economic rights. Additionally, recurring messages in both had to do with the idea of receiving support, assistance, protection, and care from the government. In light of economic rights, the prominent concept was income, specifically pertaining to adequate compensation for work rendered¹⁰.

But when it came to articulating their desired socio-economic rights, the most recurrent idea —similar to the expression of socio-cultural rights— was that of the right to practice and respect for culture.

For the respondents, to ensure that these political, economic, and socio-cultural rights are guaranteed for and experienced by IWs, the respondents enumerated the following enabling factors: (1) awareness-raising on rights; (2) building capacities through additional training; (3) unity among IW; (4) standing by IW's principled beliefs; and (5) women helping other women¹¹.

Indigenous Women's Agency: NALKATI

Respondents believe that the paramount leadership traits of IW are 'care capital' and distinct interpersonal relationship. 'Care capital' is manifested in showing love and compassion to others, being kind, helpful, and thoughtful. In the same vein, IW knows how to relate with many distinct kinds of people and, more importantly, relates with others¹². Leadership traits may be harnessed to strengthen women's potential for leadership. According to the respondents, knowledge, and capacity building are still integral enablers of women's leadership. And they believe that women can be part of local government, tribal, and non-government leadership.

In this regard, for the respondents, meaningful participation meant involvement and inclusion in various structures and processes¹³. Meaningful participation in attaining peace pertains to communication, building relations, forging unity, and helping each other; achieving good governance points to the sense of duty, ensuring inclusion, practicing consultative politics, and experiencing human rights. The key is helping others.

10 Ibid.

11 Ibid.

12 Survey data (various respondents). NALKATI Arakan.

13 Lifted from the organisational profile provided by Sulong CARHRIHL Network, Partnership and Networks (PAN).

3.2. PASAKK Women's Committee (Panaghiusa Alang sa Kaugalingnon ug Kalingkawasan-PASAKK)

The PASAKK Women's Committee was established in 1998 and currently has 656 IW membership from the Municipality of Bunawan (Brgy. San Marcos, Bunawan Brooks, Brgy. Consuelo, Brgy. San Teodoro, Brgy. Poblacion, and Brgy. Mambalili) and the Municipality of Loreto (Brgy. Violanta), Agusan del Sur.

The key goal of the organisation is "to support Indigenous women because they deserve to be treated equally." This shall be done through awareness-raising, empowerment, and capacitation, assisting them in sustaining their income sources. Programs and initiatives of PASAKK consist of the following¹⁴:

- Peace Building Program/Awareness Raising on Human Rights, Women's and Childrens' Rights, Local & International Laws, especially protection laws.
- Culture of Peace: organizing the organization's work not only for women but all their beneficiaries including the youth, farmers, and fisherfolks.
- Temporary Shelter for Women & Children (VAWC cases): While the VAWC cases of their clients are being processed, they offer temporary shelter for victims that lasts for a week to 10 days.
- Training on IGPs on Sustainability, Livelihood Projects (Nipa Hut, Bulad making), Consumer Store, Financial Management & Bookkeeping.
- Sustainable Agriculture Program: relevant for IP women since many works in the fields. This program consists of learning organic farming to reinstate the sustainability of the land and the use of traditional seeds.
- Linking with other agencies and referral systems: they get the opportunity to sit and participate in local government bodies (e.g., LGU councils, GAD, etc.) to maximize any assistance or benefits they can get for the women.
- Literacy program- IP education in 2 schools, one in Dinagat and 1 in Batohon.
- DRR/Health- community facilitators as BHW in their respective barangay.

Conflict Context

An interesting narrative was the alleged recruitment by armed groups from other areas. For example, it was claimed that ISIS/Maute came to various communities and recruited to be 'warriors' for their cause.

¹⁴ Lifted from the organisational profile provided by Sulong CARHRIHL Network, Partnership and Networks (PAN).

Despite these narratives, 58 % of the survey respondents still believe there is prevailing peace in their communities. Conflicts still occur, but 31 % of respondents believe this is mostly tribal, while 15 % said it was because of the presence of soldiers/police and communist insurgents.

However, 42 % said that the nature of conflict in their community has to do with the actions and personal interests of politicians and tribal leaders, mostly as they relate to ancestral domain issues. Survey data validates this observation with more respondents saying that conflict issues are tied to the land. And for this reason, the respondents believe that there is a necessity to implement law and order measures to ensure peace in the community.

Rights and Laws

According to the respondents, political rights are about leadership and participation, while economic rights revolve around income, livelihood, and work. On the other hand, socio-cultural rights are mainly about the right to practice culture and tradition.

In terms of political rights that they aspire to experience, most of the responses pointed to that of leadership—that of having the opportunity to become a tribal leader as well as the chance to serve as a leader in local government (such as an IPMR, barangay captain, municipal counsellor) and be part of law enforcement (i.e., police). Also, be a leader of civil society groups, especially those working for peace. Their aspirations reflected what they wanted to happen.

As regards economic rights, the recurring aspiration was that of work—to experience having one themselves: I want to work even if the salary is small; work for a high or fair salary; experience work with an appropriate salary¹⁵.

Furthermore, work was tied to the aspiration to have access to and control of the land to guarantee their own economic security: experience farming to avoid poverty; experience agricultural work for the Indigenous people to get out of poverty¹⁶.

As for socio-cultural rights, the predominant idea was women's leadership in socio-cultural spaces such as tribal gatherings, rituals, and churches (see Picture 6). Similar to the leadership aspiration in the political context, the respondents wanted the opportunity to lead in organising groups, conversations, religious and traditional practices. Accordingly, aspiring to lead in sharing and preserving Indigenous songs, dance, and other practices were linked to the use of culture to advocate for their rights.

15 Survey data (various respondents). Bunawan-PASAKK.

16 Ibid.

For IW to secure their political, economic, and socio-cultural rights, the respondents believe that they should actively and genuinely participate in organisations, conversations, and capability development activities that are available for them. These spaces and opportunities are believed to contribute not only to raising their awareness but also to enhance their capacities and skills on various fronts: relate, participate, intervene in all activities to articulate the rights of Indigenous peoples so that there will be no discrimination)¹⁷.

In terms of relevant laws, data results show that there is more knowledge, understanding, and referring about IPRA than others. For example, regarding MCW, 52 % said they understand the law, but only 26 % replied that they refer to it when talking about IW rights. The NAP WPS was also lesser known, understood and referred to (about 16 %). The CARHRIHL fared better, with 63 % saying they know about it, but only 47 % understand and 42 % referring to it.

IPRA may enjoy a higher percentage, but a note of concern is in order based on the following data: 73 %, know; 52 %, understand; 78 %, refer to/ use. Could this mean that IPRA is used/referred to despite not fully being understood? Should this be the case, it is data to support the need to have IW understand IPRA more substantively.

Indigenous Women's Agency: PASAKK

In articulating what they thought were distinctive leadership traits of women, the respondents listed quite a number, and these are: brave, respectful, principled, knowledgeable, a role model, humble, responsible, engaging, God-fearing, kind, participative, thoughtful, narrator, loving, open-minded, patient, and intelligent. Of these perceived traits, more who believed that bravery to stand for others, respect others, have strong principles, and be knowledgeable of things are markers of women leaders.

However, even as women are perceived as capable of being leaders, the respondents believe that they should be further enabled to do so. In this regard, they believed that progressive and sustained capacity development programmes should be available for women to deepen their knowledge and sharpen their skills. Integral to this is always women's participation in various spaces:

For the respondents, the idea of meaningful participation pertains not only to attending training but contributing to them so that they can improve themselves and eventually do the same for others. It also means being part of substantive processes in the community that impact people's lives of people and advocating for things that would be for the benefit of many.

17 Survey data (Bu-05). Bunawan-PASAKK.

Additionally, meaningful participation is an act that highlights one's leadership in tribal and local governance matters.

Additionally, meaningful participation in peace for them meant awareness of lived realities of women in conflict contexts, seeking the formulation of policies and their implementation, and creating spaces where they can continue to articulate for peace (e.g., consultation, meetings, etc.).

For these women, meaningful participation in governance entails unity, good interpersonal relations, and ensuring the rule of law. In the same vein, they also believe that meaningful participation in advancing human rights pertains to working for awareness, equality, and unity.

3.3. Kamalitanan Te Matigsalog, Manobo Kulamanen Ne Migsabeka (Unified Women of Matisalog, Manobo and Kulamanen Tribes)

The *Kamalitanan Te Matigsalog, Manobo Kulamanen Ne Migsabeka* (KMMKM) was established in 2015. Currently, it has 790 members from eight (8) barangays of Kitaotao, Bukidnon, namely, Barangays Tawas, Sinuda, Sagundanon, Kipilas, Gotalib, Lorega, West Dalurong.

KMMKM aims to advance IW's participation in socio-economic programs, cultural activities, peace talks, gender, and sustainable livelihood programme. They also seek to have women represented in all possible agencies so that they can preserve and exercise their rights. Furthermore, they believe that higher education is key to upgrading the lives of IW¹⁸.

Activities they have engaged in were livelihood programs, educational assistance programmes, and training and seminar.

Conflict Context

Kitaotao is an active conflict area because of communist insurgency on the one hand, and tribal wars (*'pangayaw'*), on the other. Most recently, armed confrontations between the NPA and the AFP in Sitio Ngaran, Kipilas, Kitaotao "affected 330 families or 1650"¹⁹.

According to the research respondents during the FGD, KMMKM was established because of conflict prevalence in the area.

Sixty-eight percent (68 %) of the respondents claimed that peace has not really been prevalent in their communities. Of this number, 46 % said that this was because of the presence of armed groups. Additionally, according to 36 % of the respondents, armed confrontations were between soldiers/

18 Lifted from the organisational profile provided by Sulong CARHRIHL Network, Partnership and Networks (PAN).

19 19 Ibid.

police vs. communist rebels, CAFGU vs. communist rebels, and communist rebels vs. tribes. Interestingly, 31 % also said armed violence occurs in their areas because of tribe-to-tribe conflict. Considering the latter, the respondents believe it is largely because of a lack of understanding between those involved. Accordingly, 54 % believe that dialogue is a strategy for peace.

Rights and Laws

In listing down what they perceived as political rights, the recurrent response was that of leadership pertaining to being allowed to lead in the community, local government, or a woman's organisation: the political right of Indigenous women is the right to run to become a leader)²⁰. Relatedly, the right to choose and the right to suffrage were other rights that were repeatedly mentioned. As leaders, IW bridges people and navigates/facilitates processes.

As regards economic rights, the respondents gravitated towards the term participation as it connected with the desire to contribute to economic growth for the family and community: it is the right of Indigenous women to be part of and intervene in financial issues for them to know what needs to be done for the improvement of the economy²¹. Joining seminars and training are likewise seen as integral to understanding economics. Other terms were evenly distributed in the list of responses.

Similar to their understanding of economic rights, socio-political rights were also predominantly seen as a right to participate as it relates to practices, beliefs, and culture and how they can contribute to Indigenous traditions, its sharing and preservation: right of women to articulate about culture; right to sustain traditions; and right to fight for culture). Inclusion and engagement were thus related ideas in the discussion of socio-cultural rights²².

The responses were evenly distributed in terms of political, economic, and socio-cultural rights they aspire to experience. The respondents mentioned leadership, equality, participation, inclusion, recognition, and respect for political rights. As regards economic rights, they listed participation, inclusion, freedom, equality, respect, livelihood, access to government services, and helping others. And for desired socio-cultural rights, the responses were equality, access to government services, freedom of expression, contribution, right to assembly, awareness, and knowledge.

As with the other IW organisations, the law that is most known (86 %), understood (77 %), and used/referred to is IPRA. It is followed by the CARHRIHL, with 86 % claiming they know about it, 77 % understanding it,

20 Survey data (KT-12). Kitaotao-KMMKM.

21 Survey data (KT-11). Kitaotao-KMMKM.

22 Survey data (various responses). Kitaotao-KMMKM.

and 72 % using/referring to it. Interestingly, compared to respondents from other groups, the KMMKM respondents have a higher percentage of knowing about NAP WPS (36 %), understanding it (36 %), and using/referring to it. The least known (22 %), understood (5 %), and used/referred to is the MCW (13 %). The latter data is quite concerning for the simple reason that the MCW is supposed to be the Filipino women's bill of rights.

Indigenous Women's Agency: KMMKM

Many leadership traits were listed by the respondents. However, the most recurrent one pertained to being principled: "*may paninindigan*" or "*may matatag na prinsipyo*" were commonly mentioned²³. Respect for others was also seen as a distinctive leadership trait of IW, an indicator on how women leaders use the approach of building interpersonal relations with others. Furthermore, women leaders were also said to be creative thinkers that enhance their problem-solving skills:

"malikbain na kaisipan at malawak na pag-tisip sa mga paraan upang malutas ang ano mang problema at mga paraan upang magkaroon ng maganda at matiwasay na pamumuhay;" "ang pagiging malikbain at mapasaliksik na nagtataglay ng maandang pamumuno" (creative and open mind on ways in order to solve whatever kind of problems and processes in order to have a good life; being creative and curious that bears good leadership)²⁴.

Other traits mentioned were: ability, respect for others, knowledge, determination, love for service, activity, capacitated, diligence, calmness, humility, and firmness.

For the respondents, progressive capacity development for women is a key enabler for women to develop themselves and become leaders. Various opportunities to unravel their capacities must be maximised since these are not usually provided to women. In fact, when identifying the existing structures and mechanisms that IW can join, most respondents pointed to what may be understood as the "politics of inclusion."

Sa loob ng tribo, ang mga kababae ay na-recognize na ng Mat-igsalug tribe. Ang babae ay pwedeng mag-stand in behalf sa lalaki kung wala ito. Ito ay tawag nating 'proxy leader'. Kung namamatay

²³ Survey data (various respondents). Kitaotao-KMMKM.

²⁴ Ibid.

ang lalaki siya ang pumapalit sa mga gawain ng tribal leader kung kaya niya. Kung ayaw naman, isasalin sa mga anak (lalaki o babae) matapos tingnan ang ugali ng bata (The women are recognised in the Matigsalog tribe. Women can stand-in behalf of men when they are not present. This is what we call the 'proxy leader'. If the man dies, a woman can take over if she is capable. If she doesn't want to become one, then the leadership gets transferred to children (boy or girl) based on their attitude)²⁵.

Sa Manobo at Kulamanen Manobo ganoon na na-recognized na rin. May mga IPMR na rin na mga babae sa ibat-ibang barangay ng Kitaotao. Ang iba ay kababagi ng tribal council. Sa Tawas marami ang mga babae na sakop ng tribal council. Kaya ang tawag ay 'Bae', tribal leader ng Matigsalog na babae (In the Manobo and Kulamanen Manobo, recognition is also there. There are women IPMR in different barangays. In Tawas, many women are part of the tribal council. That's why they call her 'Bae', recognised woman tribal leader)²⁶.

For these women, at the heart of meaningful participation is sharing knowledge and skills with others to be included in various spaces at different levels. It also means being active and engaged and always keeping in mind other women that need help and guidance. The message then is that of empowering other women through them.

When applied to the concepts of peace, good governance, and human rights, meaningful participation for the KMMKM women reflect their own lived narratives in the midst of conflict: that meaningful participation in peacebuilding meant IW taking it upon themselves to share and propagate the value of peace for the community through awareness-raising, involvement in setting up an agenda and processes, and standing unified to advance peace. That meaningful participation as related to good governance is linked to unity, the importance of inclusive Indigenous governance, and that meaningful participation as linked to human rights simply means basic respect.

3.4. Grupo ng Kababaihang Umuugnay sa Pamayanan ng mga Agta/Dumagat na nagtatanggol sa Lupaing Ninuno (GUPAD-LN)

The Grupo ng Kababaihang Umuugnay sa Pamayanan ng mga Agta/Dumagat na nagtatanggol sa Lupaing Ninuno (GUPAD-LN) (Group of Women Linking with the Agta/Dumagat Community in Defending the

²⁵ FGD. Kitaotao-KMMKM.

²⁶ Ibid.

Ancestral Domain) was established in 2015. Currently, it has 150 members from the Municipality of General Nakar, Quezon Province, specifically, from Brgy. Magsikap (SO. Kaguisan), Sablang (SO. Malatunglan, Masla), Brgy Maligaya (SO Banbanan), Brgy Canuay (SO. Masanga), Brgy. Pagsangahan (SO. Baykuran, Yok-yok), Brgy. Lumutan (Makinnabo, Malibay).

GUPAD-LN's activities/initiatives consist of the following²⁷:

- Capacity Building – consists of pieces of training on Gender construction, Gender/Cultural sensitivity, and gender equality, Violence Against Women (VAW), orientation on the Indigenous Peoples Rights Act (IPRA), seminars on Leadership, and Sustainable Agriculture. At present, leaders of the organization are still the ones who benefit from these capabilities.
- Linking – connecting with Local Government Units, other agencies, Non-Government Organizations – to maintain their engagement to access to available projects, especially livelihood projects. This is done to access pieces of training and income generation for the women.
- Organizing – continuous organizing work for IP women through disseminating information and deepening awareness of their rights.
- Livelihood – imparting knowledge on Sustainable agriculture, handi-crafts, weaving, and spring development, in some communities. The problem with marketing persists.

Conflict Context

General Nakar Municipality was once a site of active armed confrontation between state forces and communist rebels. In fact, some respondents recalled the presence of soldiers in their community — a few even had family members who were victims of physical violence, while others were brought in in connection with suspected communist affiliation.

According to survey data, 54 % of the respondents believe that peace is not prevalent in their community, while 46 % believe the opposite. On the one hand, those who believe in the former explained that there are still many armed groups in the area, people's condition is still generally poor, and there is no peace pact between concerned parties. Relatedly, the fear is that of state forces and communist insurgents coming face-to-face & subsequently engaging in a firefight, with civilians being caught in between. But

27 Lifted from the organisational profile provided by Sulong CARHRIHL Network, Partnership and Networks (PAN).

often, the mere presence of armed actors was sufficient to create insecurity among the people.

On the other hand, the latter claim that there are fewer armed groups in their area and unity in the community. But apart from the vertical conflict, there was also a claim that social conflict occurs in communities because of disunity, lack of understanding, and access to/control of lands.

Considering these forms of conflict, the respondent believes that relative peace can be secured if there is recognition that communities are 'peace zones' (50 %) and if parties involved are willing to dialogue (27 %).

Rights and Laws

From the respondents' perspective, political rights are about participation, or the right to participate in various activities, including community gatherings and consultations, discussions, decision-making, and capacity development programs. Participation in political spaces—whether in tribal or local government—is essential for IW to surface their concerns:

Ang karapatan ng mga kababaihan sa pampubliko at pampulitikang bubay ay labanan ang bubay na mapang-abuso, isulong ang karapatang pangkabuhayan sa gitna ng armaduhang labanan at krisis laban sa sekswal o gender-based violence (The right of women in politics and political life is to fight abuse, advance the right to livelihood amidst armed conflict and fights against the crisis of sexual and gender-based violence)²⁸.

Participation then was intended to help others who have been affected and disadvantaged by prevailing conditions.

When it came to economic rights, respondents focused (once again) on participation and livelihood. This essentially meant that they recognised their potential to contribute to the development of their families and communities—they wanted to be part of decision-making and eventually be given the opportunity to lead. Other responses were about equality, right to work, right to health, and education; some further believed that part of sustaining any development effort in the community must be related to social justice and peace.

Participation was also the common response to the respondents' views about socio-cultural rights. In this light, the idea was more akin to women being 'cultural bearers,' active participants in the practice and dissemination

28 Survey data (NK-18). General Nakar - GUPAD-LN.

of culture and tradition. Relatedly, they believe that women should have the right to transfer knowledge and skills to the next generation and have the space to share their culture with others to advocate for non-discrimination.

In the same vein, the theme of participation cuts across the respondents' ideas on the political, economic, and socio-cultural rights they aspire to experience. In the case of political rights, participation was linked to the right to be chosen as leaders or be voted into public office. Regarding economic rights, they connected it with their desire to be engaged in sustainable livelihood and have the chance for her and her family to experience a more dignified and comfortable life. For socio-cultural rights, the aspiration is to be cultural bearers recognised by their community and those outside of it.

To enable them to secure these desired rights, the respondents said they need to develop their capacities further, be united as women believing in the exact cause, be aware, broaden their knowledge, advocate for their concerns, and internalise what they have learned.

Regarding relevant laws, the respondents know (77 %), understand (59 %), and use/refer to IPRA (59 %) in comparison with others mentioned. For them, MCW comes close to IPRA, with 54 % claiming they know about it, 50 % understanding it, (but only) 27 % said that they used or referred to it. CARHRIHL comes in at third—36 % knowing about it, 32 % saying they understand it, and 31 % mentioned they used or referred to it. The NAP WPS is the least known (14 %), understood (14 %), and used/referred to (23 %).

Indigenous Women's Agency: GUPAD-LN

As with respondents from other IP groups, principled was the most recurrent trait identified with women's leadership. This trait was related to how women leaders value others: care and heart for others and heart in service of fellow Indigenous may be understood as something emanating from a leader who stands by her constituency.

For IW to be able to vie for the opportunity to lead, their knowledge and skills should be further enhanced through various context-based and progressive capacity development programs. There are many spaces in which they can be included and thus participate but are not limited to women's organisations, Indigenous governance, local government units, and dialogue opportunities.

Indigenous women's organisations —whether political, economic, or socio-cultural— should be established by IW themselves and aim to help the women and their communities. On the other hand, Indigenous governance should also evolve to open the space for women's inclusion in the Council of Elders and become traditional tribal leaders or tribal chiefs. At the local government level, holding positions at the barangay level may also be a possibility for women leaders to be part of.

For the respondents, IW having the opportunity to become leaders in one thing; having other IW be part of structures and processes of peace, governance, and human rights is another thing.

According to the respondents, IW's meaningful participation involves active and progressive engagement with people and institutions. However, whichever space and interaction this would be, the end goal should always be helping others. Thus, meaningful participation in peace points to the desire to internalise peace and to make their new normal; good governance also links with the kind of leadership for the people and the desire to contribute for the good of others; and in human rights, the imperative to advocate and communicate about rights that they understand and live by.

4. SUMMARY AND INSIGHTS: THE SOCIAL CONSTRUCTION OF INDIGENOUS WOMEN'S MEANINGFUL PARTICIPATION

Meaning, to a large extent, is socially constructed. In this regard, whatever is seen, felt, and experienced undergoes a process within which the actors involved make sense of them. IPs have been understood as a vulnerable group within which IW are part. In such discursive configuration, IW are constructed as the most vulnerable of the vulnerable—vulnerabilities as a total of gender and ethnicity. Of course, this construction is external to the IW, an image representing outsiders' world views rather than of themselves.

However, as this study has shown, vulnerability is not the only aspect of IW's lives. They are actors in their own lived narratives, making sense of their contexts, thoughts, and actions. Without undermining the reality of victimisation of IW, there is the imperative to see them as how they see themselves.

5. CONFLICT: CONTEXT AND RESOLUTION

For the IW of NALKATI, conflict is a social/relational matter stirred toward aggression because of innate inequality—some fight for what they believe in while others defend against it. In the case of PASAKK, their understanding of conflict is tied to the political economy of mining, the institutionalisation of transactional land grabbing involving the monopolistic hold of a politician, propped up by the complicity of self-interested IPs. For both KMMKM and GUPAD-LN, conflict in their community is a reality brought about by armed groups. State forces (military/police/CAFGU), communist insurgents, and tribes are common denominators; PAGs, usually composed of IP themselves, is a unique feature of the conflict context of PASAKK. As

a conflict resolution strategy, dialogue is also commonly held by all four (4) groups of IW organisations.

6. RIGHTS: INSIGHTS AND ASPIRATIONS

It can be inferred from the responses that rights are inherent but must still be ensured and claimed for all groups. In perceiving political rights, all four IW groups associated them with the right to participate. NALKATI operationalised this by linking it to the right to peace, PASAKK and KMMK with the right to become leaders as well as the right to choose, and GUPAD-LN with engaging in various spaces.

There seems to be a sense of agency in how they explained political rights. When compared with political rights they aspire to experience, PASAKK, KMMK, and GUPAD-LN IW were consistent in the way that they expressed their aspiration to experience opportunities to become leaders in tribal spaces, local government units, and civil society organisations. NALKATI IW diverged in this aspect as they identified access to government services and assistance as the most recurrent theme in political rights aspire to experience.

Regarding economic rights, both NALKATI and PASAKK IW related them to the right to work and income, with the former also equating them with quality of life and the right to land. PASAKK and GUPAD-LN IW also linked economic rights with livelihood. KMMK IW, for their part, believes that economic rights should be about the right to participate and contribute to the economy.

Interestingly, these are the same economic rights PASAKK, KMMK, and GUPAD-LN aspire to experience, while NALKATI IW held on to access government services and assistance instead.

When it came to unravelling their thoughts on socio-cultural rights, all four groups commonly held the right to culture. KMMK and GUPAD-LN further operationalised the right to culture in terms of IW performing 'culture bearer' roles and participating in preserving their customs and tradition. NALKATI, PASAKK, and GUPAD-LN IW pushed IW to be culture bearers as a socio-cultural right they aspire to experience, while KMMK seeks access to government services and assistance.

In securing political, economic, and socio-cultural rights, all four IW groups expressed the imperative for capacity development—programmatic, progressive, and sustainable in a way that they would raise the IW's level of awareness and foster unity. NALKATI added that IW must also help other IW expand their capacities.

7. LAWS

To a large extent, it is no surprise that IPRA is the law that all four IW groups know about, understand, and refer to. CARHRIHL comes second in terms of knowledge, understanding, and reference for NALKATI, PASAKK, and KMMKM; for GUPAD-LN, MCW comes in second. In fact, except for GUPAD-LN, MCW was rated either second lowest or lowest in terms of knowledge, understanding, and utility. For example, in the case of NALKATI, around half of the respondents claimed they know about MCW, but they do not really understand it and, accordingly, rarely refer to it. KMMKM data reveal that the least understood of the identified relevant laws was that of the MCW. Regarding the NAP WPS, it comes the lowest in terms of knowledge, understanding, and use of NALKATI, PASAKK, and GUPAD-LN; KMMKM was the only one that claimed they know about, understand, and refer to the NAP WPS better than the three other IW groups.

8. INDIGENOUS WOMEN AS LEADERS

Women are said to lead differently than men, and thus, their propensity for transformative leadership is more likely for them. When asked about the distinctive leadership traits of IW, responses from NALKATI revolved around the notion of care capital and building interpersonal relations. However, such traits must also be combined with deepening knowledge and strengthening capacities, if only to advance IW's leadership further.

In the case of PASAKK IW, bravery, being principled, and being respectful for others are key traits of women leaders. Like NALKATI IW, the PASAKK IW believe that women should benefit from progressive and sustained capacity development programs that build on one another without being redundant but instead aim to be valuable and practical to build their leadership skills.

For the KMMKM IW, being principled and respectful of others are the key traits of women leaders as operationalised by the notion of being principled. Similar to NALKATI and PASAKK IW, they likewise believe that IW should be given a chance to participate in progressive capacity development programs. In the same vein, GUPAD-LN IW believes that being principled, caring, and standing by their constituency are distinct leadership traits of women: women leaders serving with heart was their defining line. For GUPAD-LN IW, such traits must also intersect with the deepening knowledge and skills.

To a considerable extent, the leadership opportunity is central to these IW, and they want those spaces for them open in the tribal, local government, and civil society.

9. CONSTRUCTING MEANINGFUL PARTICIPATION: LINK TO PEACE, GOOD GOVERNANCE, AND HUMAN RIGHTS

For NALKATI IW, critical themes of meaningful participation are involvement and inclusion. As applied to peace, they see meaningful participation when one can substantively communicate, build relations, forge unity, and desire to help others. To do the same for governance unravels the sense of duty, ensuring inclusion, and practicing consultative political processes. Moreover, for human rights, meaningful participation simply means helping others.

Self-improvement and the improvement of others are the defining elements of meaningful participation for PASAKK IW. In connection with peace, they seek awareness of the lived realities of IW, call for policy formulation and implementation to sustain peace in their community, and create spaces for them to participate in formal peacebuilding themselves. For governance, they call for unity, good interpersonal relations, and guaranteeing the rule of law. And as regards human rights, meaningful participation means awareness, equality, and unity.

For KMMKM, key theme of meaningful participation is that of IW empowering other IW. This means sharing knowledge and skills with others and being included in different spaces at various levels. Applying this to peace means sharing the value of peace, which is more important to the lives and future of their people. In connection with good governance, they relate to unity and the design and process of Indigenous governance. And for human rights, the central concept is that of respect.

Active and progressive engagement with people and institutions is the key goal of meaningful participation for GUPAD-LN IW. Peace must be internalised and be made the new normal; good governance is a space to be the people's leader and be the platform for IW to help others. And as for human rights, they believe in the imperative of advocacy.

Taken together, these IW see themselves as agents of their own community, of their own identity—in their own voices, in their own spaces.

REFERENCES

- CEDAW Committee. (2014). *Recommendations to the CEDAW committee to guarantee the respect, enjoyment and implementation of the individual and collective rights of Indigenous women*. <http://learnwhr.org/wp-content/uploads/CEDAW-Suggested-GenRec-IndigWomen-Draft.pdf>
- Ertürk, Y. (2007). Report of the Special Rapporteur on Violence against Women, Its Causes and Consequences, Yakin Ertürk: intersections between

- culture and violence against women. United Nations. <https://digitallibrary.un.org/record/595330?ln=es#record-files-collapse-header>
- Government of the Republic of the Philippines and the National Democratic Front of the Philippines. (n. d.). *Comprehensive Agreement on the Respect of Human Rights and International Humanitarian Law (CARHRIHL)*. https://peacemaker.un.org/sites/peacemaker.un.org/files/PH_980316_Comprehensive%20Agreement%20on%20Respect%20for%20Human%20Rights.pdf
- Iorns, C. J. (1993). The Draft Declaration on the Rights of Indigenous Peoples. *eLaw Journal: Murdoch University Electronic Journal of Law*, 1(1). <http://classic.austlii.edu.au/au/journals/MurdochUeJLLaw/1993/2.html>
- Tebtebba Foundation. (2013). *Realizing Indigenous Women's Rights: A Handbook on the CEDAW*. <https://www.forestpeoples.org/sites/default/files/publication/2014/03/realizing-Indigenous-women-s-rights-handbook-cedaw.pdf>

RECONCILIATION IN A CONTEMPORARY AUSTRALIAN JESUIT SOCIAL MINISTRY: DESCRIBING THE JOURNEY FOR JESUIT SOCIAL SERVICES

Garry Roach & Sally Parnell

Jesuit Social Services

garry.roach@jss.org.au / sally.parnell@jss.org.au

Jesuit Social Services is a social ministry of the Australian Jesuit Province. Our central office is in Melbourne, Australia, on the traditional lands of the Wurrundjeri Peoples of the Kulin Nation, the First Nations' People who first inhabited this area.

We acknowledge these traditional custodians as well as the traditional custodians of all the lands around the world on which this conference is meeting. Moreover, we pay respects to Elders' past and present.

We proceed from a place of gratitude and respect for First Nations peoples, whose inherently ecological way of life expresses the connection between all things. We acknowledge that the dispossession of First Nations peoples from their ancestral lands and cultural genocide have had devastating inter-generational social consequences, and we are committed to ensuring justice for Aboriginal and Torres Strait Islander people.

We are also grateful to be able to deliver this paper at this time, the beginning of the Ignatian Year. Recognising the tradition which nourishes us guides our discernment and in which we serve.

This paper describes the journey of Jesuit Social Services as we have applied and embedded the concept of reconciliation in our work. From whom we are as an organisation to some of the social impacts and outcomes we continue to work.

We outline this journey using the Ignatian process of context-experience-reflection-action-evaluation. Moreover, we use our work with young people involved in the justice system to exemplify how we work both with individuals and through our advocacy at the societal and social policy-making level.

Jesuit Social Services is a social change organisation working to build a just society where everyone can live to their full potential. We do, and we

influence. We accompany people and communities to foster and regenerate the web of relationships that sustain us all—across people, places, and the planet; and we work to change policies, practices, ideas, and values perpetuating inequality, prejudice, and exclusion.

“The work of Jesuit Social Services is informed by Catholic Social Teaching and our Jesuit tradition of respecting the preciousness of each human being, walking with the disregarded, and caring for the earth” (Jesuit Social Services’ Statement of Strategic Purpose, 2019).

We have over 300 staff and over 200 volunteers. Moreover, our range of programs and advocacy initiatives is broad. We work with highly marginalised groups: young people and adults involved with the justice system, people with complex histories of mental health needs and/or problematic drug and alcohol use, people settling in Australia from other countries, people affected by suicide, individuals who need support to access education, training and employment and marginalised communities, including remote Aboriginal communities.

1. OUR CONTEXT AND EXPERIENCE

Australia is a modern, pluralist society, a stable democracy with an independent media and a society underpinned by the rule of law. Conditions that we are both grateful for and which provide fertile ground for social action.

In an increasingly complex era of climate crisis, environmental collapse, and rising social inequity, new challenges to building a just society appear. Jesuit Social Services has always worked with the most marginalised. While often the least responsible for ecological risks and threats, these populations are the most affected by their emergence. Similarly, those who are most marginalised are more likely to lack opportunities for their voices to be heard and be part of reconciliation processes at both individual and broader social levels.

In response, Jesuit Social Services has increasingly focused efforts on building stronger communities of justice, looking for ways to uphold democratic processes and strengthen citizen participation and social inclusion. We recognise that social and environmental justice are intrinsically linked. Celebrating solidarity is at the heart of our work.

Our transition has been evolutionary, leading to new learnings and new initiatives. We have sharpened our effort in building coalitions of community partners and supporters, which we describe as building communities of justice. We continue to embed an ecological approach into our social justice work, and in the face of high rates of family and domestic abuse in Australia, we have been developing new approaches that engage boys and men to reduce violence and other harmful behaviours.

2. OUR REFLECTION

To do this, we looked at our own experiences, but we also explored and reflected on the work of others. For example, in the context of youth justice, members of our Board and Executive team undertook two Justice Tours to the USA, Europe, and New Zealand, where they met with both practitioners and thought leaders to explore how others were dealing with these common challenges. This has informed our practice and advocacy work and deepened our knowledge of how restorative justice can be expanded as a central feature of our approach to reconciliation.

Pursuing relational and restorative justice is at the heart of our work in the context of Youth Justice, restoring 'right' relations, healing, and rebuilding positive connections.

For over 40 years, our work in the justice system has continued to reinforce our belief in dignity, the importance of valuing self as an integral component of reconciliation with others, and the importance of active participation in the community's life as a right a rehabilitative method.

This has developed into our practice framework. Through this framework, we work together with the person in their context (family, community, and environment) to enable them to pursue their aspirations and contribute to society in positive and enlivening ways. This approach fosters ethical transformation, led by the individual, where healthy relationships of healing, exchange, sharing, and teaching become a central principle of pursuing justice.

Figure 1. Jesuit Social Services' Practice Framework: Our Way of Working



Source: own work.

3. OUR ACTION

Group conferencing is an example of our restorative work:

Group conferencing is an evidence-informed type of therapeutic jurisprudence based on restorative practices. (McGarrell & Kroovand Hipple, 2007) This method of addressing harm and promoting healing emerged in Western justice systems, adapted from First Nation's peoples predominantly in North America and New Zealand (Sullivan & Lift, 2001).

It allows a person who has caused harm to meet in a carefully prepared and facilitated environment with the person/s harmed by their actions. Each party is also supported by people important to them, and ultimately a plan is developed that enables the person who caused the harm to make reparation and, at the same time, receive support to move beyond their offending to a more positively focussed future, highlighted by this case study:

Saul was referred to our Community Justice program for a Group Conference by the Victorian Children's Court, where he had pleaded guilty to breaking into a shop, causing minor damage, and stealing some stationary. The conference was scheduled for pre-sentencing for the individuals involved to the right the relationships between them and the judge to consider determining an appropriate sentence for Saul. Our convenor met with all parties involved, the shop owner and her husband, Saul, his father, the police officer involved, and a teacher from Saul's school. These meetings assisted in understanding the context of the offences and the impacts on all of those involved as well as thoroughly preparing them.

At the conference each person contributed to the story, the impacts on them and their hope for the future. The victims came to understand that Saul had been acting out following the death of his mother and that he had not particularly targeted them, easing the owner's concern about a deliberate, personal attack. Saul heard firsthand how this had caused pain not just to the victims but also his father who was also struggling following his wife's death and how his school was there to support the family. Saul was then able to apologise in person to the victims and his dad in a supported environment.

The conference ended with planning for what could be done to ensure Saul got the support he needed not to reoffend. In this case, Saul's teacher offered to meet with him whenever he felt sad or angry, so he had someone to talk to, and his dad assisted in getting Saul some counselling. The shop owner of the shop offered Saul a part-time

job to earn pocket money after school, and Saul offered to mow the lawn at the back of the shop for a year as compensation for the theft. All those involved described the process as 'healing,' and the judge sentenced Saul to a good behaviour bond on the proviso that he maintained his agreement to follow the conference plan.

A professionally convened conference is an environment primed for healing and reconciliation in a way a traditional courtroom does not. Everyone, including victims and other associated parties are afforded an equal voice and can both make sense of what happened and determine an agreed way forward.

Researchers have found that victims find participation in Group Conferences both personally therapeutic and far more satisfactory than traditional justice processes. This appreciation of a restorative approach is

related to it being perceived as procedurally just. However, it is also related to other factors, namely the restorative approach being flexible, providing care, centring on dialogue and permitting pro-social motives to be addressed. These factors are not accounted for by the procedural justice model. (Van Camp & Wemmers, 2013)

Additionally, research shows that individuals who have caused harm who participate in Group Conferences are less likely to re-offend than those who do not (Sherman, L.W 2015).

The interconnection between environmental and social justice has influenced our practice, policy, and organisational identity. It has shaped our strategy to ensure we are equipped to address justice issues of the future and to lead peer organisations around issues of environmental justice and reconciliation. The three broad social outcomes we are striving for are:

- Individuals flourishing in a web of healthy relationships.
- Communities empowered to participate and create positive change.
- Hearts, minds, and systems changed towards love and justice.

These outcomes are interconnected, with our practice experience informing our advocacy with stakeholders and key policymakers. We recognise that we also have a responsibility to change the community's understanding and develop a shared commitment in these transformative processes of change – hearts and minds must both be engaged in action.

An example of our youth justice advocacy approach can be demonstrated through our “Raise the Age” campaign.

The current minimum age of legal responsibility in Australia at 10 years of age harms children and Aboriginal and Torres Strait Islander children. It is discriminatory, and out of step with human rights standards and medical science on child development. The United Nations Committee on the Rights of the Child has called for countries to have a minimum age of legal responsibility set at 14 or higher and recommends that children under 16 should not be deprived of their liberty.

To address this issue, we have engaged on numerous fronts. We have curated opportunities for people to come together and engage on the topic, facilitating two National Justice Symposia on youth offending, and we are about to conduct the third symposium in July 2021, as well as coordinate a series of webinars. We established a social media campaign called Worth A Second Chance (#WASC) to highlight practical and evidence-based ways to work with young people in trouble and showcase their stories. And we published works in multiple formats, including a series of podcasts, a solutions paper, and an animated short film highlighting the importance of keeping young people connected to school, family, and community aligned to raising the age of criminal responsibility. All aimed at informing the public and key stakeholders and building campaign support.

This was followed by a submission to the Australian Council of Attorneys-General to encourage legislative change in this area.

4. OUR EVALUATION

Some outcomes of our participant work in the last two years in the broad justice space have included over 3,000 individuals supported across 14 justice and crime prevention programs. Feedback from participants shows that over two-thirds have improved views of themselves and their future and increased links to support, while just under two-thirds report enhanced overall health and well-being. This is broadly consistent with worker ratings of the same variables.

Our Worth a Second Chance campaign engaged organisations and communities at the community level, o, gaining 1,700 campaign supporters, 900 participants involved in events and symposia, and 40,000 people viewing our campaign animation.

And more broadly, where we have worked to change hearts, minds, and systems, we saw increased government commitment to restorative approaches across the sector. We directly received government funding to establish and trial new applications for restorative approaches. We saw the

Australian Council of Attorneys-General placing the issue on their agenda, although not yet raising the age of criminal responsibility.

5. SUMMARY

Reconciliation is a holistic process —as a Jesuit social ministry, our work is relational; it focuses on the needs of marginalised people but recognising that as each of us is strengthened we all are strengthened and made whole.

Therefore, to achieve reconciliation, we must work holistically with individuals, communities, and globally wherever we have the opportunity. Our practice framework requires us to respect the dignity of the human person, and whatever the specific support they have come to us for that, we see them holistically and support their inalienable right to active participation in their communities.

We accompany individuals and communities seeking change, and we recruit companions through our advocacy work, encouraging communities of justice to grow and drive social change.

6. REFERENCES

- Jesuit Social Services. (2019). Jesuit Social Services. Annual Report 2019-2020. Jesuit Social Services.
- McGarrell, E. F., & Kroovand-Hipple N. (2007). Family Group Conferencing and Re-Offending Among First-Time Juvenile Offenders: The Indianapolis Experiment. *Justice Quarterly*, 24(2), 221-246. <https://doi.org/10.1080/07418820701294789>
- Sherman, L. W., Strang, H., Mayo-Wilson, E., Woods, D. J., & Barak, A. (2015). Are restorative justice conferences effective in reducing repeat offending? Findings from a Campbell systematic review. *Journal of Quantitative Criminology*, 31, 1-24. <https://doi.org/10.1007/s10940-014-9222-9>
- Sullivan, D., & Lift, L. (2001). *Restorative Justice: Healing Foundations of Our Everyday Lives*. Willow Tree Pr.
- Van Camp, T., & Wemmers, J-A. (2013). *Victim satisfaction with restorative justice: More than simply procedural justice*. *International Review of Victimology*, 19(2), 117-143. <https://doi.org/10.1177/0269758012472764>

EXPERIENCIA DE RECONCILIACIÓN EN CARACAS, VENEZUELA. PROPUESTA DE TRABAJO COMUNITARIO DISEÑADO EN LA UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO PARA NIÑOS Y ADULTOS HABITANTES DE CONTEXTOS VULNERABLES

Kledys Chavarri, Eduvigis Sánchez y Adle Hernández*

Universidad Católica Andrés Bello
relacionescomunitariasucab@gmail.com

La compleja situación política, social y económica venezolana ha provocado una profunda crisis en derechos humanos y configura una emergencia humanitaria compleja con las cifras de pobreza más altas en la historia moderna del país y la región suramericana (ENCOVI, 2017, 2018). Altos porcentajes de vulnerabilidad social y alta conflictividad en diversos ámbitos de la vida del país, prácticas violatorias de derechos humanos como torturas, ajusticiamientos y desapariciones forzadas (PROVEA, 2018) han generado un clima de violencia estructural que vive la población en su cotidianidad. Aunado a esto, desde 2015, se ha observado un fenómeno migratorio de proporciones inéditas en el país (OVM, 2019) que ha profundizado la fractura de la sociedad.

Ante un contexto tan complejo, se planteó la interrogante: ¿es posible iniciar procesos de reconciliación en contextos afectados por diversas fuentes de violencia (estructural, política, policial, delincuencia, entre otras) presentes en nuestro país? ¿Cuáles serían los primeros pasos que nos podemos plantear desde el área de Extensión Social de la Universidad para promover procesos de reconciliación y reconstrucción del tejido social comunitario?

En el año 2018, desde el Servicio Jesuita a Refugiados Internacional y Venezuela, se promovió un encuentro de las diferentes obras de la Compañía de Jesús de este país, para iniciar un proceso de formación en materia de

* Miembros del equipo de Relaciones Comunitarias de la Universidad Católica Andrés Bello. Caracas, Venezuela.

reconciliación. Como producto de ese primer encuentro formativo, la Dirección de Proyección y Relaciones Comunitarias de la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB) decidió iniciar un proceso de construcción de una propuesta práctica, para incorporar la experiencia de la reconciliación en las comunidades populares en las que tradicionalmente ha trabajado desde hace muchos años.

Esta experiencia de reconciliación fue diseñada tanto para adultos como para niños, niñas y adolescentes de zonas vulnerables del suroeste de Caracas. Por esto ha pretendido asumir la reconciliación desde una perspectiva teórico práctica, con el fin de crear espacios para reflexionar, reconstruir la propia historia de vida de los participantes y, al mismo tiempo, prestar atención a sí mismos, en la realidad altamente dinámica, conflictiva y compleja que es en la cual se desarrolla su cotidianidad. Esto con el fin de promover su reconocimiento como individuos desde sus diferentes roles sociales, pero, a la vez, con la oportunidad de reconocer al otro desde lo más humano en un contexto compartido, al pensar en estimular la participación y la reconstrucción de las relaciones interpersonales y grupales en los contextos comunitarios como forma de afrontamiento ante el complejo contexto de vida.

1. RECORRIDO TEÓRICO

Para la realización del diseño de cada una de las actividades, tuvimos dos documentos como base para el abordaje conceptual y metodológico. El primero, *Herramientas para la reconciliación. Sanando las heridas del conflicto y reconstruyendo los vínculos del tejido social a nivel personal, comunitario y político*, publicado por el Servicio Jesuitas a Refugiados Colombia (2017). El segundo fue el *Manual sobre perspectiva psicosocial en la investigación de los derechos humanos*, de Carlos Martín Beristain (2005, 2010).

Tomando en cuenta lo mencionado por Beristain (2005), los procesos de reconciliación se deben usar bajo enfoques complementarios. Por lo general, las autoridades establecen enfoques de arriba-a-abajo que plantean acciones orientadas a la búsqueda de acuerdos de paz o transición, pero, a su vez, existen experiencias basadas en enfoques de abajo-a-arriba que estimulan la participación y la reconstrucción de las relaciones interpersonales o grupales en el ámbito comunitario.

Por ello entendemos conceptualmente la *reconciliación* como la creación de relaciones justas en todos los niveles (con uno mismo, con los demás, con la naturaleza y con diversas fuentes de vida o de sentido), es decir, reteje las relaciones y vínculos que la violencia ha destruido, de tal forma

que se haga posible la convivencia conjunta de aquello que antes estaba enfrentado (Martínez y López, 2018).

Según lo mencionado por el Servicio Jesuita a Refugiados Colombia (2017), podríamos distinguir la evolución de las relaciones en el proceso de reconciliación en tres momentos:

1. Coexistencia: en la cual no hay violencia física en las relaciones de proximidad, pero tampoco existe un deseo de respeto profundo de los derechos de todos. Solo existen códigos mínimos de confianza en el otro.
2. Convivencia: en la cual hay deseo y se trabaja por el respeto y promoción de los derechos de todos. En este segundo momento de convivencia, la proximidad física de coexistencia en el restablecimiento de la relación queda cualificada por un estado de derecho.
3. Comunión: en la cual se promueve una reconciliación y perdón profundo como expresión de un desarrollo integral de toda la persona y todas las personas y se basan en valores más allá del derecho positivo, entendido como prevención del mal trato.

Por otra parte, es importante mencionar que los procesos de reconciliación llevan tiempo, sanar las heridas del pasado es un proceso que implica distintas dimensiones y puede tomar generaciones (Martínez y López, 2018). Hay que entender que, como todos los procesos, la reconciliación emerge de una serie de pasos personales y comunitarios, en la que el individuo debe reconocer que tiene un conflicto que no le permite avanzar y estar con el otro, aceptar, respetar y encontrar una postura en común caracterizada por la búsqueda de la resolución del conflicto a través del diálogo.

Por esto, la reconciliación preventiva toma un papel muy importante para los procesos de reconciliación y reconstrucción del tejido social comunitario. Durante este proceso de prevención del conflicto, se pretende buscar formas que mitiguen o eliminen la replicación de códigos y pautas violentas de una generación a otra, ya sea de padres a hijos o entre miembros de la misma familia o comunidad. Al mismo tiempo, por medio de la reconciliación preventiva, se puede llegar a procesos en los cuales los niños y niñas hagan incidencia sobre el pensamiento de los adultos, al ser estos multiplicadores de valores y actitudes que propicien la cultura de paz en las comunidades.

Tomando en cuenta lo mencionado por Martínez y López (2018), se busca caminar hacia una paz sostenida entre las partes o generaciones, en este caso, los hijos e hijas de las víctimas. En este sentido, las generaciones futuras dinamizan a las anteriores (la de los padres) y buscan reconciliarse en el presente.

2. METODOLOGÍA

El objetivo de la intervención era crear espacios de reflexión desde la historia de vida del individuo: primero trabajando la reconciliación personal, para luego comenzar procesos de reconciliación con el otro, con el fin de fortalecer los lazos comunitarios y así crear acciones en pro de la comunidad.

En el caso de los niños y niñas, el objetivo era el mismo. Se pretendió que los niños comprendieran la reconciliación como un proceso, en el cual identificaran y reconocieran las emociones como elementos fundamentales para la relación con ellos mismos y con los demás, es decir, el impacto que estas tienen en las relaciones interpersonales. En este caso se le dio énfasis a los procesos de reconciliación preventiva y, por otra parte, se realizó la adaptación de las estrategias de abordaje al nivel de desarrollo evolutivo de los participantes.

Por ende, la línea de acción en esta intervención era: reconciliación consigo mismo para poder ir en la siguiente fase al encuentro con el otro, con el fin de llegar en conjunto a proponer procesos de transformación social.

Este diseño lo describimos como un taller teórico práctico con estrategias de aprendizaje vivenciales, por lo que se le dio al participante la libertad de comprender la reconciliación desde su construcción, desde sus vivencias cotidianas. Esto, con el fin de que fuera un aprendizaje significativo, por ende, un aprendizaje con un sentido de sus vivencias en su tiempo presente.

Tanto en los adultos como en los niños y niñas, la estrategia a utilizar fue un diseño de taller de tres sesiones, pero se les daba la libertad a los participantes de negociar el número de sesiones, todo dependía del nivel de vulnerabilidad de la zona en donde se iba a realizar el taller, el perfil de los participantes y la situación del contexto en el momento de realizar el taller.

Las sesiones se estructuraron de la siguiente manera:

1. Reconciliación consigo mismo desde la historia de vida de la persona. Se crea un espacio de reflexión desde una mirada antropológica e intersubjetiva como forma de reconciliarse con su propia existencia, para reconocer y aceptar las fortalezas y debilidades como individuo. Esto, con el fin de desarrollar capacidades de perdón consigo mismo, para poder desarrollar las mismas capacidades de relación con los otros.
2. Reconciliación con el otro. En esta sesión se parte desde la importancia de ver y concientizar que las comunidades están compuestas de individuos con historias, ritmos y formas de convivir. Por ello se busca llevar al participante a procesos de reconocimiento de las fortalezas y debilidades de la comunidad, al tiempo que permitió reflexionar sobre

los procesos de organización comunitaria. Esto, con el fin de conseguir espacios neutrales para la soluciones de situaciones problemáticas.

3. La tercera sesión se centró en una experiencia prospectiva de imaginar la comunidad posible para la construcción de un horizonte común, al concebir acciones puntuales que lograran incidir en una idea posible o futura de comunidad y alcanzar una visión en común.

En el caso del trabajo con adultos, debido a la situación pandemia generada por el SARS-CoV-2, se diseñaron estrategias de trabajo a distancia. Por ello, se realizó un nuevo diseño en el cual se continuó el trabajo centrado en el sujeto como protagonista de su propia vida, capaz de liderar cambios en su entorno para su beneficio y el de aquellos que le rodean.

Esta etapa se basó en las siguientes estrategias:

1. La promoción de un espacio reflexivo en donde los participantes concientizaron la importancia del tiempo de cuidarse y cuidar al otro, al mostrar responsabilidad, respeto por su salud, solidaridad y responsabilidad con los demás, centrarse y evaluar el entorno personal y comunitario.
2. Brindar herramientas para la identificación de la resistencia emocional, con las que cuentan las personas para enfrentar el momento presente.

A los fines de la intervención se trabajó con diversas comunidades educativas de sectores vulnerables, con quienes la universidad tiene un histórico de trabajo comunitario. Estas comunidades educativas están conformadas por el personal de las instituciones: directivos, docentes, personal administrativo y obreros, estudiantes, padres y representantes que aceptaron las convocatorias a participar.

Para las convocatorias presenciales, se realizaron entrevistas con los directivos de las instituciones educativas, para detectar si la temática de reconciliación era de su interés y, al mismo tiempo, presentar el enfoque y estrategia del taller. Esto, con el fin de crear procesos de negociación sobre los grupos a quienes se les iba a dar prioridad de participar, cronogramas de intervención y número de sesiones a ejecutar.

Uno de los aspectos que resaltamos en la convocatoria, tanto presencial como virtual, fue la solicitud de que no se mezclaran los grupos de adultos (personal que trabaja en la escuela con los padres y representantes), ya que se deseaba crear un clima de confianza entre los participantes y considerábamos que, por los roles que desempeñan los participantes en la institución, podía existir la posibilidad de que algunos se sintieran cohibidos en el momento de compartir sus opiniones durante el taller.

De igual forma, se hizo la misma solicitud con el trabajo de los niños y niñas, ya que tomamos en cuenta la etapa de desarrollo de cada uno de ellos, por lo que se realizaron las intervenciones con grupos naturales ya conformados, es decir, con las aulas de clases asignadas.

2. RESULTADOS

A. Adultos

Con respecto al trabajo presencial, se trabajó con un total de setecientos setenta y seis (776) personas, en doce (12) escuelas, donde se hicieron talleres, de los cuales seis (6) fueron para el personal de las instituciones y treinta (30) fueron con padres, madres y representantes. Por otra parte, al pasar a la modalidad virtual se realizaron dos (2) foro chat de tres (3) sesiones en cinco (5) espacios, dando un total de cuarenta y cinco (45) participantes.

B. Niñez

Con respecto al trabajo presencial con los niños y niñas, se realizaron talleres de tres (3) sesiones en diez (10) escuelas o centros educativos, dando un total de doscientos cincuenta y cuatro (254) participantes.

3.1. Análisis de resultados

En esta sección del documento, buscamos resaltar las temáticas que más se repitieron durante el tiempo de las intervenciones tanto en adultos como en los niños.

A. Adultos

Es importante mencionar que el 90 % de los participantes fueron mujeres, con características como: madres solteras con empleos no formales; madres casadas, pero desempleadas y encargadas de las labores del hogar, y abuelas a cargo de sus nietos, producto de la migración de los padres del niño.

Las temáticas más resaltantes durante la intervención fueron las siguientes:

1. La familia: surgen dos visiones que tienen relaciones entre sí. Por un lado, es vista como uno de los pilares fundamentales para dar un horizonte y un sentido a la vida presente. En este caso, los participantes asociaron a la familia desde su núcleo más cercano, sus hijos y figuras adultas significativas. Por ello, este se podía ver como un espacio seguro donde se pueden promover acciones

basadas en valores, como el respeto, la tolerancia, confianza, diálogo solidaridad, entre otros.

Por otra parte, estuvo la visión de la familia desde la reflexión sobre la crianza. Aquí se comparaban los patrones de crianza actual (participantes con sus hijos), con los patrones de crianza que tuvieron los participantes. Surgieron temáticas como la recreación, responsabilidades impuestas a los niños con respecto a las tareas del hogar y las formas de relacionarse con su comunidad, en este caso, el manejo del discurso y las acciones en su contexto cotidiano.

[...] no me puedo imaginar sin mi familia, ellos lo son todo, lucho y lucho todos los días para que a ellos no le falte nada... me gustaría que mis hijos pudieran tener más tiempo para pasear como cuando era niña... mi papás me paseaban mucho... ahorita todo es difícil, pero aquí estamos haciendo lo posible por ellos... (Madre de escuela, parte alta de La Vega)

Los participantes hicieron referencia a las pocas oportunidades que pueden dar a sus hijos para que disfruten su niñez y también el manejo del discurso diario que hacen sobre la situación del país, debido a su preocupación y frustración. Esta situación es una preocupación recurrente de las madres o abuelas, cuando ellas comparan la niñez que tuvieron con la niñez que tienen sus hijos o nietos.

En función de esto, durante los talleres con adultos, se abrieron los espacios para el trabajo sobre la reconciliación preventiva como forma de introducir a las madres, padres o abuelas en la reflexión sobre ellos como figuras significativas y la reflexión sobre la importancia de las formas de relacionarse con sus niños, en función de sus emociones, considerando el contexto de la familia, la comunidad y el país. El propósito era dar espacio para elaborar con los participantes esta preocupación recurrente y visibilizar lo que ellos, en las condiciones en las que viven, pueden transmitir o dar a sus hijos, en función del buen trato.

2. El duelo, pero desde dos perspectivas: el duelo por la muerte de un familiar o amigo a causas de la violencia o a causa de las vulnerabilidades dadas por el sistema de salud pública del país (falta de medicinas o lugares adecuados para recibir atención médica) y el duelo migratorio, este mucho más presente en las narrativas de los participantes. Es importante resaltar que la crisis migratoria venezolana ha causado el quiebre de dinámicas familiares y, por

ende, genera la necesidad de reconstruirse en una nueva dinámica llena de ausencias de figuras importantes.

[...] la situación del país ha hecho que las familias se quiebren, se separen, los jóvenes buscando un mejor futuro. ¿Quién quiere vivir en un país donde no hay comida, agua, luz...?, nos han destartado todo... todas las noches lloro al ver a mis nietos, es difícil pensar en reconciliación ante tanto dolor, pero sé que es necesario... (Profesora escuela, La Vega)

3. La violencia vista desde tres perspectivas. La primera, la presencia y control de las zonas por medio de bandas delictivas que eleva los niveles de hostilidad, violencia y probabilidades de reclutamiento de jóvenes, en las dinámicas delincuenciales de estas bandas. Segundo, las amenazas y ajusticiamientos por parte de los organismos de seguridad del Estado (FAES/PNB/GN) crean un clima de desconfianza y generan situaciones de violencia en las cuales se violan los DD. HH. Por último, el tema de la violencia estructural que se evidencia en la dificultad al acceso a los servicios básicos, especialmente el acceso al agua y al gas.

[...] nosotros como miedo, le tenemos miedo al FAES, esos son unos matones, apenas están por allí, uno sabe que vienen cosas malas... nosotras como madres nos ves corriendo, llamando a nuestros hijos para que se escondan... porque ellos si no consiguen al que están buscando, agarran a cualquier muchacho... (Madre de escuela, La Vega)

Por otra parte, con respecto a la violencia estructural, hubo análisis sobre la temática y aunque las personas no puede incidir directamente sobre el deterioro de los servicios básicos y el acceso a la alimentación, lograron identificar la importancia de las relaciones justas con las personas que tienen el control en su comunidad de los servicios de agua, gas y alimentación¹. En los discursos de los participantes no se evidenciaron soluciones por medio de la violencia, tampoco si se están buscando vías legales para incidir,

1 En Venezuela, especialmente en los sectores populares o más vulnerables, los Consejos Comunales y otras estructuras políticas son las que ejercen el control sobre la distribución de alimentos, agua y gas. Usualmente, estas estructuras de control tienen formas de relacionarse que para muchos no responden al respeto de los derechos de los ciudadanos.

- pero sí hay un interés por la creación de espacios de diálogo, con la conciencia de que son procesos que toman mucho tiempo.
4. Identidad comunitaria. Es la importancia de crear espacios de reconciliación en la comunidad desde el reconocimiento de la historia comunitaria, con el fin de comprender sus dinámicas, comprenderse como individuos pertenecientes a una comunidad y conectarse con ese pasado, como forma de buscar identidad comunitaria. Hicieron referencia a la importancia de los espacios culturales, religiosos y competencias deportivas, como formas de llevar a la población que hace vida en la comunidad a espacios de convivencia, donde se resalta la importancia de las redes comunitarias para desarrollar procesos de reconciliación. Al mismo tiempo, se reconocieron las redes de apoyo en tiempos pasados y las que se encuentran en la actualidad, se identificaron las fortalezas y debilidades de la comunidad, para encontrar espacios de encuentro y participación comunitaria, con el fin de animar a la creación de acciones concretas en pro de la comunidad.

[...] la palabra coexistir me la tengo que grabar, siempre con la intención de mejorar, ya no quiero coexistir, sino convivir... (Madre de la escuela, Antímano)

[...] no me había dado cuenta de las instituciones que tenemos para apoyarnos y la cantidad de cosas que se están haciendo, pero, claro, hay tantas cosas por hacer que bueno... es mucho y uno no se da cuenta de muchas cosas que están pasando... (Madre de escuela, Antímano)

5. Autocuidado. El concientizar acerca de la importancia de abrir espacios para el trabajo consigo mismo, lo que se evidencia en la frase "si estoy bien conmigo mismo, estaré bien con los demás". Por otra parte, este espacio de trabajo personal permite identificar las emociones que interfieren en las relaciones con el otro, destinar un tiempo para sanar y procesar todo lo que se está viviendo, a nivel de injusticias y vulnerabilidades y, por lo tanto, este proceso permite mejorar las relaciones interpersonales para alcanzar estados de convivencia.

[...] Debo de recuperar el respeto a mí misma y a los otros... también se debe de recuperar la tolerancia que se ha perdido... pero es importante darse un tiempo para poder recordar de darle sentido a la vida, de lo que estamos viviendo en el presente y de lo bueno que papá Dios nos ha dado... (Profesora de escuela, La Vega)

B. Niñas y niños

Entre los resultados con los niños y niñas se pueden conseguir dos temáticas:

1. Significado. El reconocimiento de la palabra *reconciliación*, si bien la mayoría de los niños y niñas no lograron elaborar un concepto, sí lograron describir en qué situaciones habían escuchado la palabra. Se evidencia que los niños identifican tres elementos involucrados en la palabra reconciliación: en primer lugar, identifican que hay un conflicto presente; en segundo lugar, indican que hay una ruptura de la relación, hay separación, y, finalmente, para resolver el conflicto entre las partes, identifican que hay que dialogar.

[...] Es cuando dos personas se pelean y se piden disculpas de sinceridad y verdad, con el corazón... (Niño de 10 años de edad, La Vega)

[...] Es cuando dos amigas tienen un problema, pelean, no se hablan y después deciden conectarse de nuevo, hablan lo que pelearon, se disculpan y después se contentan y respetan... (Niño de 9 años de edad, La Vega)

2. Emociones. Con respecto al reconocimiento de las emociones, se llevó a los niños y niñas a reflexionar o discernir sobre diferentes situaciones hostiles que ocurrían en su contexto cotidiano, para así poder observar el impacto que tenía a nivel de sus emociones y también en los otros. Por esto, se llevó un proceso de revisar las reflexiones sobre los conceptos aprendidos y así evaluar las alternativas para resolver las situaciones conflictivas o violentas e identificar a qué acciones pueden llevar las emociones tanto positivas como negativas.

Los niños identificaron que sus emociones impactan en su entorno de acuerdo a la emoción que manifestaban y que estas son elementos fundamentales para relacionarse con los demás.

[...] si yo estoy alegre y le hablo con respeto a mi mamá, ella se siente bien y en casa todo estará mejor... (Niño de escuela, La Vega)

Por otra parte, se observa desde sus narrativas que los niños y niñas son capaces de reconocer que en el proceso de la reconciliación es necesario manejar la verdad, honestidad y diálogo para alcanzar la resolución de los conflictos.

[...] Cuando mi hermana y yo peleamos, mi mamá hace que hablemos del problema, que debemos ser sinceros y buscar un punto que nos sirva a las dos para resolver las cosas... (Niña de escuela, Antímano)

4. CONCLUSIONES Y CONSIDERACIONES FINALES

Cuando se trabaja en un contexto tan adverso, hostil y dinámico, en el cual hay altos niveles de estrés dados por los altos niveles de incertidumbre, se debe de tomar en cuenta lo siguiente:

- Como se sabe, los procesos de reconciliación pueden llevar tiempo y requieren un trabajo de incidir en la persona, es importante tener esto en cuenta, puesto que supone trabajar a nivel emocional y actitudinal. Es necesario revisar y visibilizar esto, tanto los que facilitan los procesos de reconciliación como las personas que son parte de los procesos, puesto que, especialmente en los contextos en los que el conflicto no pareciera resolverse, la incertidumbre continua puede generar frustración a ambas partes.
- Las personas, tanto niños como adultos, responden y se conectan con este tipo de acciones. De hecho en algunos casos son los únicos espacios para elaborar y validar los miedos, angustias y preocupaciones que sienten, en función de las condiciones de vida a las que están sometidos.
- Crear climas de confianza entre los participantes y los facilitadores, tener una escucha activa y empática en cada una de las sesiones, validar la emocionalidad, al igual que los silencios. El espacio de trabajo de reconciliación sirve también como espacio de modelaje para propiciar esas formas de relaciones justas en las cuales prevalecen los valores basados en la verdad, la paz y la convivencia.
- Ante contextos tan adversos, la importancia de la identificación de las fortalezas de la comunidad con el fin de crear oportunidades para el desarrollo del tejido social es fundamental. Las condiciones de vida no van a cambiar en el futuro cercano, por lo tanto, empezar la reconstrucción del tejido, aunque sea a pequeña escala, es parte de lo que se puede hacer para contrarrestar los efectos negativos de la violencia.
- Recordar que los procesos de conflicto y paz son altamente dinámicos. Por esto, el trabajo para la creación de espacios de reconciliación se debe ver como un proceso de constante construcción y análisis con los participantes.

- Como se mencionó anteriormente, la frustración es un elemento muy importante en estos procesos. Por esto es importante tomar en cuenta el contexto presente en el que se desarrolla la vida de la comunidad, los ritmos, motivaciones con este trabajo, los niveles de agotamiento de las personas, entre otros elementos que pueden influir. De ahí que se sugiere empezar con acciones pequeñas que den criterio de éxito a los involucrados y luego ir construyendo en conjunto experiencias de relación que les permitan ir a procesos más complejos.
- Pensar no solo en los resultados materializados en acciones realizadas por los participantes en pro de su comunidad, sino también en los procesos que se generan durante las intervenciones. Esto permite reflexionar sobre el sentido que le están dando los participantes a la reconciliación.

5. CONCLUSIONES

Este trabajo, que se ha realizado en los últimos años con personas en contextos de vulnerabilidad, ha tenido el objetivo de revisar y reflexionar sobre las formas de relación en un país con altos niveles de violencia de diversa índole. Si bien Venezuela se encuentra en plena crisis, es importante promover trabajos comunitarios que permitan abrir caminos de diálogo y de restablecimiento de relaciones entre las personas. Hay cinco elementos claves: la confianza que se establece en los grupos de trabajo, para garantizar que el individuo pueda ir al encuentro con el otro; el generar espacios de seguridad física y emocional, que permitan a los participantes revisar situaciones que pueden ser muy dolorosas o estar cargadas de emocionalidad; retomar la noción de que todas las personas son sujetos de derechos y deberes, aunque la realidad constantemente les parezca decir que no tienen derechos; retomar el reconocimiento del otro y su valor para crear cambios, y, finalmente, entender al otro como sujeto también de derechos con el que se puede construir a partir del diálogo.

El trabajo de reconciliación en contextos vulnerables permite evidenciar la importancia de la reflexión sobre la cotidianidad en el presente, también la reflexión desde la historia de vida del participante y la historia de la comunidad. El ejercicio de ponerse en el lugar del otro, del comprender al vecino de su misma comunidad o comunidades vecinas que están sufriendo lo mismo hace que se cree una relación cara a cara, no solo para comprenderse desde el dolor, sino para romper las categorizaciones negativas que se pueden hacer del otro y poder observarse desde los proyectos, sueños o deseos conjuntos, en otras palabras, desde la creación de un horizonte en común. Por otra parte, visibilizar que el rescatar el tejido social y crear

vínculos sanos entre los ciudadanos es la clave para la convivencia y reconciliación con uno mismo, con el otro y con el entorno y esto puede convertirse en acciones o incluso microacciones ciudadanas que permitan el ejercicio de promover una mejor calidad de vida y unas mejores relaciones que los fortalezcan para afrontar la adversidad.

REFERENCIAS

- Beristain, C. (2005). Reconciliación luego de conflictos violentos: un marco teórico. Reconciliación y democratización en América Latina: un análisis regional en: *Verdad, justicia y reparación Desafíos para la democracia y la convivencia social*. Instituto Internacional para la Democracia y la Asistencia Electoral/Instituto Interamericano de Derechos Humanos. Ediciones Sanabria S. A.
- Beristain, C. (2010). *Manual sobre perspectiva psicosocial en la investigación de los Derechos Humanos*. Instituto de estudio sobre desarrollo y cooperación internacional. Universidad del País Vasco. Editorial Hegoa.
- Encuesta sobre Condiciones de Vida (ENCOVI). <https://encovi.ucab.edu.ve/>. Consultado el 30 de enero de 2020.
- Martínez, C. y López, E. (2018). Reconciliación preventiva desde el derecho al buen trato: liderar la transformación de conflictos desde la siguiente generación. *Revista cuatrimestral de las Facultades de Derecho y Ciencias Económicas y Empresariales*. <https://revistas.comillas.edu/index.php/revistaicade/article/view/8318>. Consultado el 14 de enero de 2021.
- Observatorio Venezolano de Migración (OVM). *Horizontes de la migración venezolana: retos para su inserción laboral en América Latina*. Instituto de investigaciones Económicas y Sociales, Universidad Católica Andrés Bello.
- Programa Venezolano de Educación-Acción de Derechos Humanos (PRO-VEA). *Informe anual del 2018. Derechos económico, sociales y culturales-alimentación*. <https://www.derechos.org.ve/web/wp-content/uploads/04Alimentaci%C3%B3n-1.pdf>. Consultado el 30 de enero de 2020.
- Servicio Jesuita a Refugiados Colombia JRS. (2017). *Herramientas para la reconciliación, sanando las heridas del conflicto y reconstruyendo los vínculos del tejido social a nivel personal, comunitario y político*. <https://issuu.com/jesuitascol/docs/perdon>. Consultado el 3 de marzo de 2021.

THE JESUITS IN LEBANON AND THE GREAT FAMINE DURING WORLD WAR I (1914-1918)

Christian Taoutel
Saint Joseph University
christian.taoutel@usj.edu.lb

Only a century after the greatest tragedy in Lebanese history, a Memorial commemorating the Great Famine was finally erected last year in Beirut.

The Place de la Grande Famine¹ honors the 200,000 deaths between 1914 and 1918, or about a third of the population of Mount Lebanon. Mainly Christian victims, plagued by the fatal conjunction of a natural disaster and a double political crisis.

According to the American Red Cross statistics, deaths from hunger amounted to 250,000. French clerics' Calculations rigorously established showed a minimum of 180,000 dead and 210,000 survivors.

The causes are, however, established. The context is that of a world war, which opposes the Ottomans, allies of the central empires of Germany and Austria-Hungary, to the Triple Entente composed of France, Russia, and the United Kingdom. When the British fleet imposed its blockade on the Mediterranean, Lebanon could no longer rely on foodstuffs imported from Egypt. At the same time, the obsession of Jamal Pasha, the warlord who rules Mount Lebanon on behalf of Istanbul, is turned towards the repression of non-Ottoman communities. He ordered a total blockade² on Mount Lebanon, where Lebanese Christians living there were accused of loving France and aspiring for Freedom and independence from the Ottoman Empire.

1 Project by Christian Taoutel, Professor at Saint Joseph University in Beirut and author of the *book the Lebanese people in the turmoil of the Great War, 1914-1918*, USJ, 2015, with the support of the Central Bank of Lebanon and the Beirut Municipality.

2 This crime is known by Ohannès Pasha Kouyoumdjian, the Ottoman governor of Lebanon, who accuses his superiors in his memoirs: "To all our most pressing pleas, Jamal Pasha answered imperturbably that he had given orders to Aleppo so that a certain number of wagons loaded with wheat be dispatched. Every week in Lebanon and Beirut... but the dictator's promises were only fulfilled intermittently and to a very insufficient extent. Instead of 250 to 300 wagons of wheat and barley that the supply of Lebanon and Beirut requires each week, we were receiving barely a hundred".

In 1915, the devastation caused by locusts in food crops in the Mountain and the Ottoman blockade of Mount Lebanon (of all foodstuffs) had decimated the villages. Also, the epidemics of malaria and typhus weakened the fragile starved bodies. State corruption and the storage of foodstuffs practiced by some traders, and the abusive practice of usury made the situation catastrophic.

From 1915 to 1918, tens of thousands of starving people descended from Mount Lebanon to the main coastal towns like Beirut, Saida, and Tripoli, in a desperate attempt to survive. In 1915, Beirut became a “dying place,” according to the Lebanese Historian Carla Eddé. The rare aid, organized by the Americans, is proscribed by the Ottomans, who fear the junction between the population and the Westerners. At the end of 1916, the rare travelers discover the unfortunate people, wanderers searching for food, pouncing on everything they find, orange peels, and kitchen scraps usually abandoned to animals.

1. THE ROLE OF THE JESUITS WHO WITNESSED THE HORRIBLE CRIME

With the first misfortunes of the Great War of 1914-1918, the courage and heroism of the Jesuit Fathers in Lebanon became even more remarkable, as evidenced by their human concerns carried to the point of heroism. They write and act in faith, in the avowed interest of protecting their students, patients, homes, churches, and ultimately the entire Lebanese population in these tragic circumstances.

In Mount Lebanon and Beirut, the memoirs (diaries kept daily) of the Jesuit Fathers at that time detail the terrible sufferings endured by the inhabitants of the region and Beirut. The testimonies of the Jesuits denounce above all the brutality of the Ottomans and reveal to what extent the Great War strengthened the cohesion and love of the Jesuits for their order and Lebanon.

The Jesuit archives of Beirut tell of an inactive city, with closed shops. In the streets, no more cars. Horses and donkeys were requisitioned by the Ottomans for their military transport needs. In his diary, the Jesuit Paul Mattern S. J. wrote for October 2, 1916:

“Misery is extreme in Lebanon. Many are starving. In Beirut, in one day, we picked up 50 dead in the streets... The corpses accumulate in mass graves dug in remote neighborhoods, especially by the sea.”

On March 10, 1917, the same Father Paul Mattern S. J. specifies that the number of cases, “would amount to 4,000 and that it is mainly young people and girls between 17 and 40 years old who are victims”.

A few courageous Beirutis, in the hope of making theirs hungry, stuff coffins with flour in the hope of transporting them to the mountains. The government is threatening trial and death sentences for any Lebanese who dares to smuggle flour.

Intensely resentful of the agreements of 1861 agreed with Europe for the autonomous administration and the administrative and fiscal privileges of the Lebanese mountains (moutassarifiya), the Ottoman Empire arrested and hanged many Lebanese and Syrian citizens, nationalists, and autonomists, suspected, and accused of being pro-Western.

2. EVICTIONS, CONFISCATIONS, LOOTING, AND DESTRUCTION OF THE JESUITS' HOUSES

Considered “associated” with the European powers, the Jesuits (mostly French at the time) also suffered repeated intimidation from the Ottoman authorities, who attacked the establishments and missions of the Society of Jesus in Lebanon. Their crime was to help the Lebanese orphans and provide food to starved villagers.

On Sunday, November 8, 1914, a few days after the start of the school year, the commander of the Turkish police and gendarmes ordered the Rector of Saint Joseph University, Father Gérard de Martimprey S. J., to “evacuate the house in 2 hours and give him the keys.” There were 70 seminarians, 300 students, and 60 religious, among whom were old and infirm. The same day, Father Rector went to the Wali of Beirut to try to obtain a reprieve, and the latter replied coldly: “I am sorry for what is happening to you, but you have the misfortune of being our allies. traditional enemies, and its war...”

In a moving and severe letter, addressed on November 15, 1914, to the Consul General of the United States, Father McCourt S. J. (as an American Jesuit, provisionally Legal Superior of Saint Joseph University) seems totally helpless in the face of Ottoman aggression. He warns the American authorities that the Ottomans have expelled the Jesuits from their home at Saint Joseph University and informs the American authorities of the consequences of this act:

Having been expelled from our house at Saint Joseph University, property of the mission and of the Holy See, we are unable to save the many valuables..., library, printing equipment, physical instruments, museums and church furniture... And I believe it is my duty to

warn you and to ask you to warn whoever it is, so that, if necessary, everyone bears the responsibility for their actions.

In the days that followed, the priests of European religious congregations were forced to leave the country. They are assembled on boats and embark without taking anything for Greece. A Jesuit priest wrote this in his memoirs:

We are on a small boat built for about fifty people, almost 500 men and women religious from all the congregations, Jesuits, Marists, Lazarists, Dominicans, Capuchins, Franciscans... the trip will be horrible, the price too... Hardly the boat had he weighed anchor from the port of Beirut, which a joyful Ave Maria escaped from all mouths and hearts. Marie had saved her children from the hand of the Turkish-German barbarians.

Thus, the Ottomans requisition hospitals and educational institutions run by foreign missionaries: more than 400 French men and women religious left Mount Lebanon and Beirut.

In August 1916, the situation of the Jesuits was the worst, especially because they were helping the Lebanese population. This aid was a threat to the Ottomans.

As a punishment, Saint Joseph University is occupied by the Ottoman Red Crescent and by "national defense." Bedding and furniture were taken away. The Church of Saint Joseph of the Society of Jesus has been closed, and one of the chapels is said to have been transformed into a mosque. A large part of the manuscripts in the Oriental Library was taken away and sent to Istanbul. In the residences, the suitcases of priests, lamps, chalices, books and rugs, cassocks, uniforms, and sheets are stolen by the Ottoman army.

The Faculty of Medicine is occupied by the Ottoman Faculty of Medicine in Damascus. The chapel has been transformed there into a mosque. The machines and instruments of the Catholic Printing Office were also stolen. All the provisions hidden in Beirut were confiscated. The letters also tell us that a German agronomist, an ally of the Ottomans, auctioned off everything in Bikfaya, Taanail, and Ksara at half price.

Outside Beirut, too, the war of 1914-1918 caused enormous damage to the Jesuits in Lebanon and Syria. Taanail's house, among others, was looted, vandalized, and set on fire. The property was deserted, and the Turks took the opportunity to cut down all the ash trees on the estate; this wood was sought after to make the wheels of the Ottoman army gun carriers.

In Ksara, the house, the cellars, and the observatory were completely robbed, and the library disappeared. In Ghazir and Bikfaya, the houses were

badly damaged; even the doors and windows were blown away. In Homs and Aleppo, "there are only the four walls of the houses."

3. AND VERY QUICKLY, LEBANON SANK INTO FAMINE AND TORTURES...

The archives of the Jesuit Fathers also reveal that several notables were hanged because of their Francophile feelings. Muslims but also Lebanese Christians and Lebanese priests were hanged in the public square and died "courageously and in Christianity after having received the sacraments of a Maronite priest."

Through the Jesuit diaries of the war years (14-18), we can often read that bread was scarce and often non-existent. In his memoirs, the Maronite Patriarch Elias el Hoayek assures that Lebanon "lost during the Great War more than a third of its population due to a famine organized voluntarily by the enemy."

The Ottoman political calculation consists in weakening Christians in general and the Lebanese by starving them instead of massacring them as in Armenia. A Jesuit wrote:

"From August 11, 1914, horses, mules, camels, everything was requisitioned. The railways themselves were reserved for Ottoman military transport. The locomotives (for lack of coal) are supplied with wood from mulberry trees and Lebanese forests..."

"In Beirut people are dying of hunger, they are picked up in the streets". "In May 1916, the deficit in silkworm farming reached 85 %, the banks 50 % and the money lends 40, 50 and 100 %".

"In Beirut, a kilo of flour costs 2 francs 25. Sugar 10 francs at least, butter 12 francs per kilo, oil, rice, coffee, and soap are unaffordable, salt is lacking, and we make bread with it (sea water in Beirut)".

"Those who have no resources, fortunes and provisions are doomed to starve. Between 40,000 (at a minimum) and 60,000 people have already died of hunger in the early summer of 1916".

Almost entire villages are wiped off the map, and entire families are threatened with annihilation. 1914-1918, was a trauma that marked the Lebanese collective memory.

This is how the diaries of the Jesuit Fathers of 1915 and 1916 were marked by plagues, as was the popular collective memory of Lebanese peasants and townspeople. A century later, the locust invasion still evokes memories of natural disasters and the widespread devastation of the Great War. In the diaries, the Jesuits refer to 1915 as "The Year of the Grasshopper." Father

Mattern S. J. wrote in his diary on April 12, 1915: "Swarms of devastating locusts invaded Beirut. Then generalized invasion."

4. END OF WAR IN 1918

The First World War caused the death of more than 200,000 Lebanese between 1914 and 1918. It remains, to this day, the greatest tragedy in the history of Lebanon. With the Armenian genocide, the Lebanon Famine, little known and often forgotten, remains the first Great crime of the twentieth century.

The torture of the Lebanese population did not end until after the German surrender and the rout of its Ottoman allies when English and French soldiers landed in Lebanon and put an end to the great famine. As of 1918, Jesuits organized the kitchen soup, and food aids in the Mount Lebanon Villages under the French army's protection.

Letters, diaries, inventories, and personal notes, several thousand documents dusty and yellowed by the century, which has just passed, bring to light truths as sad and distressing as they are sometimes marvelous, even unique, to testify to four years of war that the Lebanese unfortunately know little about. Testimonies written by Jesuit priests who experienced the violence and the dangers suffered by the Lebanese population revealed, day by day, to overcome obscurity and pass on to future generations the harsh realities that the people heroically endured.

"To love and to serve," the Jesuits of Lebanon honored this noble motto between 1914 and 1918 in an exemplary manner.

WOMEN'S CONTRIBUTIONS TO THE RECONCILIATION OF DIVIDED SOCIETIES: A GENDER PERSPECTIVE

Carmen Magallón Portolés
Fundación Seminario de Investigación para la Paz
Centro Pignatelli, Zaragoza, Spain.
cmagallon@seipaz.org

1. INTRODUCTION

I will begin with some concepts.

The *gender* concept was firstly introduced by feminist academics to disassociate the socio-cultural attributions (a symbolic division of labor and personal characteristics) made rigidly and stereotypically to men and women based on their sex.

Over time, and like any living concept, gender has taken on a life of its own so that today its meanings and uses have diversified, which forces us to explain how we use it. Being aware of evolution and different uses of the concept, I specify that here, in my paper, by gender perspective, I mean an approach that takes into consideration the experience of men and women on the issue, considering that in most cultures, men and women were socialized under a different norm. And in line with the UN definition, which refers to gender as

socially constructed roles as appropriate for men and women, as opposed to physical and biological characteristics. Gender roles vary according to socio-economic, cultural and political contexts, and are affected by other factors, including ethnicity, class, race and age. Gender roles are learned and can be changed. Gender equality is a goal to ensure equal rights, responsibilities and opportunities for men and women, boys and girls, a goal that has been accepted by governments. (Annan, 2002, p. 4)

Regarding *peace* and *reconciliation*, the SIP Foundation is dedicated to Peace Studies; we conceptualize peace as a culture. Peace is a culture that must be cultivated every day —its values and goals—. Peace is not the same as reconciliation, but there can hardly be reconciliation without peace. Moreover, reciprocally, without reconciliation, peace cannot be achieved in its better expression, which is the peace that Galtung called positive peace. Positive peace implies human rights, social justice, disarmament, sustainable development, and democratic institutions. Differently, Galtung calls negative peace to the absence of war. Personally, I prefer to call it minimal peace because I cannot conceive that a situation in which armed confrontation has ended can be qualified as negative.

All of us can work to build peace, minimal peace, and positive peace. All of us can make peace every day despite our small or not-so-small conflicts. In doing so, we realize from our subjectivity that we need an inner conversion towards reconciliation to make peace daily.

The drive toward peace can be a strategy for calculating the interests of certain groups. In the case of divided societies, the fracture crosses personal and community identities. In these cases, how is it possible to take steps towards peace without overcoming the lines that divide and without inner conversion towards reconciliation? My point is that move to reconciliation is previous. Reconciliation requires recognizing the supreme value of human being life, cultivating brotherhood/sorority, empathy, and listening carefully to the reasons and feelings of the Other; in short, it requires being guided by Love as reference and meaning. Cultivation of those values transforms thoughts, feelings, and actions to break the divisive lines that separate two communities. Human groups moved by an inner conversion towards reconciliation are key actors in achieving peace in divided societies.

Women's groups that have tried to unite societies divided and confronted by armed conflicts have generally been on the margins of power. They were not driven by strategies of interests but by values of life and reconciliation.

To finalize this point, to say that focusing on women organized for peace and reconciliation does not ignore the fact that many men are working for the same cause.

2. SOME EXAMPLES OF WOMEN'S CONTRIBUTION TO PEACE AND RECONCILIATION

Throughout history, there have been many groups of women who have been able to break through the barriers that violently confronted their communities. There have also been men who have worked for reconciliation and peace. Unfortunately, because of the way they were socialized, men

were more often co-opted by gender stereotypes that link their identity to the use of domination and violence.

Amid warring sides, some women on both sides were able to weave bonds, build friendships, hold meetings and conversations, and develop joint strategies to achieve peace.

I will briefly outline a few cases.

2.1. The International Congress of Women, The Hague, 1915

The first took place in 1915, at the height of the First World War. When they could not yet vote, more than a thousand women from 12 belligerent and neutral countries met in The Hague to press for an end to the war and propose international legislation to prevent it. It was there that the Women's International Committee for Permanent Peace (ICWPP) was born, an organization that later, in 1919, took the name Women's International League for Peace and Freedom (WILPF) and which still works for Peace, Disarmament, and Social Justice today.

Going back to 1915, I would like to highlight that while the men of their countries were killing each other, these women were able to cross the countries at war to meet and discuss how to achieve permanent peace. At the International Women's Congress in The Hague, 20 resolutions were passed, including the need for an international forum where conflicts between countries could be resolved without recourse to arms. Moreover, in the end, they took their proposals to European leaders, including the Pope and US President Woodrow Wilson, who was visited on several occasions by Jane Addams, President of the Hague Congress. Addams, an American social reformer, received the Nobel Peace Prize in 1931. Of the 14 points that Wilson proposed to end World War I, nine were taken from these resolutions.

For their efforts and proposals, the women of that 1915 congress in The Hague are considered the remote mothers of the United Nations.

Following in the wake of the Hague Congress, other women throughout the 20th century decided to say out loud that they did not recognize themselves in aggressive politics of their own. The attitude of separating oneself from one's own group and instead of showing "the mote in another's eye," showing "the beam in one's own" is important to reconciliation and building a culture of peace.

2.2. Northern Ireland

For decades, Catholic and Protestant women worked together for dialogue and improved coexistence between the two divided communities. They carried out daily approaches, apparently simple but not easy to do in the

midst of serious confrontational situations. They met to talk and have coffee; they took the children on holiday together, etc. In 1976, the activities and initiatives of Betty Williams and Mairead Corrigan of Irish Women for Peace won them the Nobel Peace Prize. These small reconciliation efforts cannot be disregarded; they certainly played a role and contributed to the political agreements that were subsequently reached (Good Friday Agreement).

2.3. Israel/Palestine

Palestinian and Israeli women started meeting and negotiating with each other as early as 1988, when the *Women in Black* group was created. At a time when such talks were forbidden in Palestine and illegal in Israel, they met secretly to talk in private homes and churches. *Women in Black* is an example of a group organized to unite warring communities and seek peace and reconciliation. *Women in Black Israel* emerged, rejecting the policy of occupation, rejecting all violence, and seeking to bring the two communities closer together. They held weekly vigils dressed in black and in silence, in a square or at a road junction. This regular gathering was joined by some Palestinian women and women from other countries to support them, building bonds that showed that it was possible to stand, think and act across divisions of their groups. Later they met in Basel, Berlin, Brussels, Bologna, and other European cities.

In 1994, with the support of the European Commission, two women's centers were created, one, *Jerusalem Center for Women* in Palestinian East Jerusalem, and the other, *Bat Shalom* in Israeli West Jerusalem. Together they gave birth to *Jerusalem Link*. The women of the two centers were linked to parties and also to the Israeli Parliament; they held extensive international links and, over the years, developed a constant dialogue, which took place mainly through letters and declarations. It was not an easy dialogue; maintaining it meant that your people could see you as a traitor and the other side as a spy.

Sumaya Farhat-Naser, a Palestinian from the occupied territories and director of the *Jerusalem Center for Women*, has documented the efforts and difficulties experienced by Israeli and Palestinian women in the search for a just peace for their peoples. She experienced a simple but significant gesture of reconciliation. It was in 1999, at the death of Hagar Roublev, an Israeli Jew founder of Women in Black and a member of Bat Shalom.

Sumaya Farhat-Nasser wanted to celebrate Hagar's hard work for peace. She wrote:

We Palestinians, and in particular the staff and board of the Jerusalem Center for Women, all of us loved Hagar. Hagar was authentically

and reliably committed to the struggle for justice, truth and peace. (Farhat-Nasser, 2006, p. 98).

Sumaya wanted to attend the funeral, but she was warned that it was dangerous, that it would be better to write a letter of condolence. She wanted to do something more.

It was clear to me that it was my responsibility to show a sense of humanity and I decided to go to the funeral with two other colleagues from the *Jerusalem Center for Women*. The funeral, which took place in a kibbutz in northern Israel, reminded me of a peace rally. Hundreds of women and men who had dedicated their lives to peace with great commitment were present. I knew many of them, although I had not seen them for some years. We looked at each other and smiled as tears trickled down our cheeks. We shared the fears, the pain, the loss and also the wonderful feeling of being united with each other. For the first time in my life, I felt the strength of shared grief. Sharing joys is easier, but sharing grief brings people closer together. I think this is particularly true for those who are considered enemies. It was a gift Hagar gave me. He gave it to all of us. (Farhat-Nasser, 2006, p. 99)

At Hagar's grave, someone prayed in Hebrew: *May God give peace to Israel*. Then, Hagar's father added: *May God give peace to Israel and its neighbors*. He did a meaningful and reconciling inclusion towards the Palestinian women present.

That small gesture from Hagar's father (wrote Sumaya) made me overcome with emotion. I will never forget the support and recognition he was giving me, which he was giving to all of us, in that moment of deep grief. (Farhat-Nasser, 2006, p. 100)

In the same spirit of reconciliation, the Bat Shalom women's group in Megiddo, Nazareth, and the Valleys decided to work on the relationship between neighbors to build a serious peace process, put an end to the occupation, and cultivate coexistence. To promote good relations between the two communities, Jewish women and Palestinian women created a forum, a meeting place. For years together, they made press statements, called for national protests, held roadside vigils, Women, in Black style, standing in silence, with banners in Hebrew and Arabic. They were often subjected to insults and aggression. To widen the circle, from 1993 to 1996, they organized educational and cultural

events alternately in the kibbutzim and Arab towns around. For example, the celebration of Women's Day with a debate organized by Palestinian Arab women in Nazareth, and the celebration, in a secular way, of the Feast of Tabernacles is one of the kibbutzim hosted by Jewish women.

2.4. The exYugoslavia

Following the example of women in Israel, on 9 October 1991 in Belgrade and on 16 October 1991 in Pancevo, women created *Women in Black Against War* (Žene u Crnom Prativ Rata). They began their activity by gathering in their town's main square once a week, dressed in black and silence. They explained the meaning of their actions:

Traditionally, women dress in black after the death of a loved one. We dress in black to mourn the death of so many victims, known and unknown, in this war; to protest against the nationalist and senseless leaders, responsible for all the deaths, whose only argument is the use of violence and military power... (Zajovic et al., 1991)

They wanted to transform their bitterness and guilt into a protest against the violent policies of Slobodan Milosevic's Serbian government, they coined the slogan "Not in our name".

We want to show that silence does not mean approval, but, in fact, quite the opposite... We are deeply convinced that respect for human life is the basic premise for any political activity. We, *Women in Black*, want to promote values different from those imposed by a patriarchal spirit: non-violence versus violence, solidarity versus oppression, life versus necrophilia, death and destruction. We do not want to sink into lamentations but to rebel and express our total opposition to war and violence with actions. We continue to work with our friends from Croatia, Slovenia, Kosovo, the whole former Yugoslavia, Europe and the world to build a strong and tender network of sisterhood and solidarity. (Zajovic et al., 1991).

The *Belgrade Women in Black* deployed their philosophy in other projects. Some aimed at raising public awareness of the true face of war and militarism: they wrote their ideas in pamphlets and articles, which they distributed and published in compilation books; they organized international women's meetings and travelled the world over to make their voices heard and to extend the network of women against war. Others were carried out

with women who had been victims of violence, those driven from their homes and forced to live in refugee camps.

In the early years of the war in the former Yugoslavia, the Women in Black ran projects in the camps of Kovilovo, Pancevo, Milosevac, and Mijulka, as well as visited and cared for the women housed in the Belgrade Mosque. They helped with medicine, food, and clothing, started vegetable gardens to improve the refugees' meager food supply, developed plans for making and manufacturing handicrafts to sell through the network of support groups that were set up in different countries, and created workshops for dialogue and oral history gathering to build trust and communication among the refugees.

The practice of sisterhood pushing for activity and a self-help attitude led many refugee women to join in and become involved in cooperation and survival work themselves. One of the projects, called *Memories*, consisted of talking and encouraging women to write down their memories as a way of healing.

2.5. Cyprus

Another case is that of Cyprus, the small and divided Mediterranean island. Turkish-Cypriot and Greek-Cypriot women met and worked together for years to find ways out of the confrontation in their communities.

2.6. Colombia

In the case of Colombia, I could participate in discussions with women workers at banana fields in places where there had been many victims: Apartadó, Montería, Ayapel... There I heard their deep desire for reconciliation. Women who had lost loved ones at the hands of one or another armed actor were the first to support the peace accords. A sign of the willingness to reconcile shown by victims was that in the territories with the most victims, there was a majority of *Yes* votes in the referendum that should have approved the peace accords.

3. WHY WOMEN?

We have seen through various examples how in very difficult and violent situations, there have been women who have forged bonds of reconciliation, coming together, listening to each other, overcoming the barriers of confrontation between their groups to build joint solutions.

Why women? What are the scope and limits of the debates that accompany their choice to constitute themselves reconciliatory subjects? Can their attitudes and efforts be universalized?

The symbolic link between women and peace can be traced throughout history, permeating art, literature, and philosophical thought. This link is still largely maintained even though it clashes with a great deal of reality. Two possible explanations are, one, the historical distance of women from decision-making and power, politics and institutional armed forces, a separation that allowed them to think from a different paradigm. Two, the experience of motherhood for most women. Underlying is the idea that women, because they can give birth, are more peaceful than men, that being a mother and a combatant is a contradiction in terms. Important thinkers such as Hegel embodied the attributions to men and women in his dichotomous notions of *just warrior-beautiful soul*.

The attribution of moral excellence to women because they are women clashes with abundant evidence of real women's past and present behavior and is part of the gender stereotypes that do not contribute to a culture of peace and reconciliation. Such goods as Peace and Reconciliation must be the responsibility of all, men and women.

Nevertheless, rejecting the link between women and peace does not mean erasing their high contribution to peace and reconciliation. To women and men, peace is an option and is not linked to their nature. If they chose to work for peace in greater numbers than men, socialization and care are the most probable factors. In most cultures, women and men have been socialized under different norms and different expectations of behavior, roles, and appropriate spheres of work. So, if women's socialization leads them to be more inclined towards peace, how men are socialized is what we will have to review.

4. THE VALUE OF CARE AS A PRACTICE OF RECONCILIATION

A line of feminist pacifist thinking has pointed out the importance of tasks of caring for others to generate reconciliation values. Sara Ruddick wrote that *mothering*, as a set of practices (what Latin American women call *maternaje* practices), is a source for the emergence of a peaceful thinking paradigm. In her book called *Maternal Thinking* Ruddick also made it clear that *mothering/maternaje* is not only for women but available to both men and women. Through caregiving, men and women can recreate ways of prioritizing their choices and adopting commitments closer reconciliation than to confrontation, violence, and domination.

5. CONCLUSION

Historical Women's experiences that worked for peace and reconciliation between divided societies are a legacy for all that encourage hope. This legacy should be made visible and added to the historical legacy of men's reconciliatory contributions. It is time for working together; it is time to discuss, as this Congress is doing, how to learn from each other, how men and women can become reconciling subjects and educate new generations to be so.

6. REFERENCES

- Bosch, A. y Grau, E. (1997). Construyendo un mundo común. La tarea civilizatoria de las mujeres, *En pie de paz*, 45, 45-48.
- Cockburn, C. (1998). *The Space between Us. Negotiating Gender and National Identity in Conflict*. Zed Books.
- Cockburn, C. (2004). *The Line. Women, Partition, and the Gender Order in Cyprus*. Zed Books.
- Farhat-Nasser, S. (2006). *En la tierra de los olivos. Una historia de mujeres por la paz* (Prólogo y traducción de Anna Tortajada). El Aleph.
- Magallón Portolés, C. (2006). *Mujeres en pie de paz*. Siglo XXI.
- Magallón Portolés, C. (2007). Iniciativas de paz de mujeres del Mediterráneo: Bat Shalom en Israel y Hands Across the Divide, en Chipre. In F. Martínez López y F. A. Muñoz (Eds.), *Políticas de paz en el Mediterráneo* (pp. 245-258). Biblioteca Nueva.
- Magallón Portolés, C. (2003). Compartir el cuidado, compartir la autoridad: hacia una cultura del respeto entre hombres y mujeres. In Fundación SIP (Ed.), *Pacificar violencias cotidianas* (pp. 243-272). Departamento de Cultura, Gobierno de Aragón.
- Magallón Portolés, C. (2001). El pensamiento maternal. Una epistemología feminista para una cultura de paz. In F. A. Muñoz (Ed.), *La paz imperfecta* (pp. 123-141). Universidad de Granada.
- Ruddick, S. (1989). *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*. The Women Press.
- VV.AA. (2021). *Reconciliación. Tendiendo puentes*. Mira y Fundación SIP.
- Annan, K. (2002). *Women, Peace and Security*. United Nations.
- Zajovic, S., Prodanovic, S., Petrovic, D., Naradic, G., Zarkov, R., Djikavovic, V., Tesanovic, J. y Milicevic, J. (1991). Declaración de Mujeres de Negro de Belgrado.

Conflicto social

ADVOCACY AND RECONCILIATION. THE CASE FOR THE OBSERVATORY OF SOCIOENVIRONMENTAL CONFLICTS OF THE IBEROAMERICAN UNIVERSITY IN MEXICO

Eugenia Legorreta Maldonado & Sebastián Gabriel Olvera
Universidad Iberoamericana
eugenia.legorreta@ibero.mx

Tackling the current socio-environmental crisis brought on by a neo-liberal development model, which has become predominant worldwide, is now a priority for the Society of Jesus and its Educational Institutions (Society of Jesus, 2019). Building from an approach that appeals to *a reconciliation with God, humanity, and creation*, The Society of Jesus (2017) has established working actively to overcome this crisis as an important objective.

The Program of Interculturality and Indigenous Affairs and the Program for Sustainability at Iberoamerican University have sought to answer this call by developing a project of investigation, documentation, and analysis on socio-environmental conflicts prompted by industrial developments in Mexico: The Observatory of socio- environmental Conflicts. This project aims to promote socio-environmental justice by locating, monitoring, and calling attention to the conflicts that have risen to the activity of industrial projects, which are linked to several types of environmental effects, social effects, and an increase in violence.

The Observatory deals with a problem that, given its consequences and complexity, several experts list as one of the main factors within the socio-environmental crisis. Because of this, a crisis that is two-faceted (a social one, linked to inequality and migration, as well as an environmental one, linked to the accelerated deterioration that our species has brought upon Mother Earth) needs to be approached as one (P. Francisco, 2015). The reason behind it lies in the fact that industrial projects deployed are the result of a rationality that is both maximizing and rapacious. This mindset promotes a hegemonic type of development. Its application is associated with dispossession, death, exploitation, resource and service hoarding, contamination,

and human rights violations. In brief, the logic of unrestrained capitalism imposes itself on life and gets in the way of socio-environmental justice.

The project's backbone is a database with information from two national newspapers and a weekly magazine. We collect data on socio-environmental conflicts with the help of more than a hundred variables grouped in eleven fields, amongst which are information about the industrial project in question, opposition, and collective action against it, social consequences, ecological consequences, violence, and human rights violations. On top of that, with the information on the database we have created an interactive map that shows the deployment of industrial projects and the subsequent socio-environmental conflict in the nation, as well as a summary of each case.

With all this information, which is public in nature, the Observatory seeks to: 1) shine a spotlight on the state of socio-environmental conflict in the country, 2) help those who seek to defend their land from threats posed by large scale industrial projects which negatively affect them. 3) assist so that those in positions of power become conscientious of the issue at hand. By doing so, the project seeks to take a stand for those who have suffered the adverse impact of this type of development and work towards the goal of the Society of Jesus of attaining reconciliation and justice.

REFERENCES

- Francisco, P. (2015). *Laudato SI': Carta encíclica del Sumo Pontífice Francisco: a los obispos, a los presbíteros y a los diáconos, a las personas consagradas y a todos los fieles laicos sobre el cuidado de la casa común / Papa Francisco*. Paulinas.
- Society of Jesus. (2019). *Universal Apostolic Preferences*. Society of Jesus.
- Society of Jesus. (2017). *Documents of General Congregation 36 of the Society of Jesus*. Society of Jesus.

IGLESIA CATÓLICA Y RECONCILIACIÓN SOCIAL EN VENEZUELA. LA PERSPECTIVA DE COMUNIDADES POPULARES CARAQUEÑAS*

Leonor Mora Salas**
Universidad Central de Venezuela
morasalas1@gmail.com

La reconciliación social que demanda nuestro país en este momento tiene en la Iglesia católica y en el trabajo de acción social que esta realiza en las comunidades populares una fuente promisoría, en la que se enlazan iniciativas comunitarias al servicio de la reconstrucción de la paz. Estos discernimientos adquieren su fundamento en el estudio de la memoria como proceso social que demanda del trabajo integrado, en el cual participan sujetos vinculados desde acuerdos y compromisos recíprocos y logran, mediante la experiencia narrativa, reconstruir sentidos, transmitir vivencias, visibilizar lecciones aprendidas, generar la reflexión y toma de decisiones, producir registros que garanticen su permanencia en el tiempo. En las comunidades populares, las personas han debido desarrollar una capacidad para adaptarse, fortalecerse para enfrentar las dificultades. Rememorar sus procesos anteriores de luchas y reivindicaciones sociales ha favorecido la emergencia de un renovado interés por el compromiso social, el encuentro con la justicia, el reconocimiento de aliados naturales y la reconquista de la esperanza enraizada en la fe.

* El contenido de este artículo forma parte del proyecto *La memoria en el escenario socio-político contemporáneo. Caso: dinámica comunitaria e Iglesia católica en sectores populares de Caracas*, bajo la responsabilidad del Centro de Investigación y Acción Social de la Compañía de Jesús en Venezuela y la Fundación Centro Gumilla y el Instituto de Psicología de la Universidad Central de Venezuela.

** Doctora en Humanidades (Universidad Central de Venezuela-UCV); MPhil. Filosofía de la Práctica (Universidad Católica Andrés Bello-UCAB); MSc. Psicología del Desarrollo Humano (UCV); Lic. Psicología, mención Psicología Social (UCV). Profesora asociada e investigadora del Instituto de Psicología (UCV). Coordinadora del Doctorado en Psicología (UCV). Línea de investigación: procesos psicosociales, vida cotidiana y cultura. (Temas de interés sobre los cuales ha publicado en libros y revistas nacionales y extranjeros: memoria social, violencia, familia, diversidad, literatura venezolana, metodologías cualitativas).

En esta investigación¹, nuestro propósito ha sido conocer las construcciones que elaboran líderes de comunidades populares caraqueñas en torno a la dinámica comunitaria y el rol potencial de la Iglesia católica en el acompañamiento a procesos de reconciliación social que involucran comunidades, con el propósito de iluminar propuestas de acción que fortalezcan el acompañamiento que se realiza desde la Iglesia católica en las comunidades populares. Hemos organizado el artículo en cuatro apartados, en los cuales presentamos el problema: referencias contextuales, empíricas y conceptuales; el método; resultados; discusión y conclusiones.

1. EL PROBLEMA: REFERENCIAS CONTEXTUALES, EMPÍRICAS Y CONCEPTUALES

Como país, enfrentamos graves problemas de violencia en sus diferentes manifestaciones, con variedad de actores involucrados y consecuencias dolorosas para la población en general. Lamentablemente todavía consideramos que es amplia la distancia a cubrir, para sentir que en Venezuela estamos próximos a una fase de posconflicto y que existe un contexto de posviolencia. Tampoco imperan las condiciones que nos permitan hablar de un equilibrio entre iniciativas de reconciliación nacional y comunitarias, esto es “de arriba hacia abajo y de abajo hacia arriba” (Bloomfield, 2015, p. 26), porque no contamos con un sistema de gobierno democrático que las auspicie y garantice, que ofrezca un marco de libertad para facilitar la reciprocidad de derechos como parte de la política de Estado.

No obstante, las iniciativas comunitarias (“las de abajo”) intentan hacer visibles la disposición y el compromiso de actores involucrados en situaciones violentas y lastimosas, para hacer posible el inicio de procesos de reconciliación y asumir responsablemente, como miembros de sus comunidades y en compañía de la Iglesia católica, el restablecimiento de las condiciones de paz. Procesos de reconciliación “desde abajo”, como el que se plantea en este caso, se inscriben en un contexto con rasgos similares a los que señala Carlos Martín Beristain (2005b) cuando refiere los sitios en los cuales ha resultado afectado el tejido social, tienen como precedentes: enfrentamientos dentro de las comunidades, presencia importante de paramilitares y sus habitantes experimentaron acometidas frontales a la dinámica comunitaria y al modo de relación entre ellos.

1 Información más detallada de la investigación general podrá encontrarla el lector en: Zapata, M., S. J. y Mora-Salas L. (Coords.) (2021). *Iglesia católica, memoria y acción psicosocial: Tránsitos hacia la reconciliación en comunidades populares*. Fundación Centro Gumilla.

En estos lugares se plantean desafíos importantes desde las propias comunidades populares para la Iglesia católica. Desafíos que suponen para esta participar de manera activa y comprometida dentro del contexto local comunitario, inicialmente con las víctimas, las familias y la comunidad, en lo que en su momento Ignacio Martín-Baró (2000) señalara como la *tarea psicosocial*, en el marco de la guerra de El Salvador:

[...] es necesario iniciar un intenso trabajo [...] que sanee las relaciones sociales y permita a las personas elaborar su historia en un contexto interpersonal diferente al actual [...] es necesario trabajar para establecer un nuevo marco para la convivencia, un nuevo “contrato social” en el mejor de los sentidos que permita la interacción colectiva sin que la discrepancia se convierta en negación mutua: hay que trabajar por un sinceramiento social, que lleve a conocer las realidades antes de definir las, a aceptar los hechos antes de interpretar los; hay, finalmente, que esforzarse por educar en la razón y no en la fuerza, de manera que la convivencia se funde en la complementariedad mutua para resolver los problemas y no en la violencia para imponer la propia alternativa. (p. 83)

En términos directos, esto insta a la Iglesia a comprometerse con un quehacer que implica a las personas y sus relaciones (Lederach, 2001), además de involucrarse vivamente en un proceso de reconciliación que incluya “construcción de la comunidad, de relaciones vecinales, familiares, etc. desintegradas a causa del dolor, los celos y el miedo” (Merwe 1998, como se cita en Beristain, 2000, p. 34). Las comunidades lo demandan, su sentido social lo impone, el precepto religioso es taxativo.

La situación particular que nos distingue en el país en los inicios del siglo XXI reclama que trabajemos en los resultados y trascendencias de su acontecer, en las marcas que van produciendo en los venezolanos los diferentes eventos sociales que ocurren. Bajo esta significación, es preciso, en el marco del contexto que nos ocupa, considerar como un compromiso necesario el asumir que “[...] la re-emergencia de la memoria está profundamente ligada a la construcción de futuros democráticos para los países, aun reconociendo que ella está también llena de olvidos” (Waldman, 2006, p. 31). Y que este fortalecimiento de una *cultura de la memoria* resulta imprescindible para cualquier proceso de transición democrática.

Asumimos aquí el sentido de *memoria* como memoria social, por cuanto nos referimos a la memoria de la sociedad (Vásquez, 2001). Entendemos además a la memoria como producto de la creación, condicionada por el presente que la elabora. “Una acción social, política y cultural construida

simbólicamente” (Piper-Shafir et al, 2013, p. 20), consecuencia de un proceso colectivo, generadora de “sujetos, relaciones e imaginarios sociales” (Piper-Shafir et al, 2013, p. 20) y, en este sentido, fuerza que energiza desobediencias y cambios.

Nos comprometemos aquí con la memoria en un contexto amenazado y agobiado por la violencia, por cuanto consideramos que la práctica del recordar constituye una experiencia fundamental para colocar al pasado al servicio del presente y “aprovechar las lecciones de las injusticias sufridas para luchar contra las que se producen hoy día” (Todorov, 2000, p. 22). También a través de la rememoración es posible “construir relaciones de confianza, especialmente con aquellos que han resultado más afectados” (Bueno, 2006, p. 69). Se puede evidenciar así la forma en la cual las heridas sociales y el sufrimiento que ellas producen se asumen y resuelven desde los individuos y grupos sociales, el modo en que la sociedad las incorpora en su funcionamiento social y político, además de señalar los procedimientos que resultan útiles para enfrentar el olvido.

Entendemos la *reconciliación*, desde una perspectiva general, como “una dimensión profunda de la construcción de la paz, relacionada con el cierre de procesos de violencia y la restauración de las relaciones” (Fernández, 2015, p. 35). Accionar que supone igualmente “una construcción que exige la voluntad y la deliberación de quienes están implicados, sus propios tiempos y mecanismos y que acepta sus propios resultados y limitaciones” (Fernández, 2015, p. 36). Como asunto global, la reconciliación se caracteriza por ser “un proceso largo que necesita tiempo [...] un proceso amplio en el que debe implicarse todo el mundo [...] un proceso profundo, ya que implica un cambio en actitudes, expectativas, emociones e inclusive en creencias sociales” (Beristain, 2005a, p. 16). Las estrategias involucradas tendrán que ajustarse a la especificidad de cada situación.

Pensar en la convivencia y la reconciliación, esto es en el porvenir que desde la memoria de pasados conflictivos y dolorosos amerita continuidad a partir nuevas propuestas políticas de futuro, nos coloca en el punto de poder reflexionar, con el propósito de lograr formulaciones adaptadas al contexto, que permitan solventar condiciones y definir opciones con sentido de realidad, cuyos efectos concretos puedan incidir fundamentalmente en renovar la gestión comunitaria y en el diseño de políticas que aseguren procesos viables y permanentes.

Tras la pregunta: “¿Es acaso la construcción de memoria el proceso social con mayor responsabilidad en la transición de la violencia a la convivencia?”, Molina y Páez (2010, p. 283) aluden a la importancia otorgada a la *memoria colectiva* en los entornos en los cuales impera el conflicto, al tiempo que destacan su significativa repercusión en “la transformación de situaciones violentas, injustas e impunes [...]” (p. 272). Precisamente de la actividad

entre recuerdo y olvido se concreta la memoria y de la vigilancia que se tenga sobre los intercambios constantes que mantengan los miembros de la sociedad dependen el sostenimiento del marco cultural, la cohesión social, el restablecimiento de la convivencia y de los convenios de paz, cuando estos se han desatendido.

Los fines de identidad social y política que tiene la memoria nos habilitan para que, al actuar como sujetos sociales, formemos parte de la historia de un país y participemos activamente en la sociedad (Maya, 2010), en su construcción y en su transformación. En este sentido, la pluralidad que cualifica a la memoria le concede la facultad de traducir la “amplia diversidad cultural [...] de nuestra riqueza y potencial humano, de nuestra capacidad para resignificar una y otra vez nuestro propio pasado” (p. 201), la remembranza nos compromete en colectivo, con el reafirmar de nuestra identidad y con la gesta transformadora.

De igual modo, asumir a “la memoria en plural” (Da Silva Catela, 2014, p. 45) permite entender que el acervo pertenece a todos y, en este sentido, la heterogeneidad de las perspectivas no solo representa una amenaza para lo instituido, sino que obliga a comprometerse con el disenso, la imprecisión, la indagación y la discusión sostenida en torno a “lo público, lo social, lo cultural, lo político” (Da Silva Catela, 2014, p. 45). La conjunción de tal diversidad de enfoques facilita tanto distinguir el “tiempo homogéneo” de una sociedad, un país (Guglielmucci, 2018, p. 23) como advertir las formas en que se ordena y dispone la historia oficial. Las voces tradicionalmente silenciadas logran, a través del acto de recordar, afirmarse “tanto como sujetos históricos, así como sujetos políticos forjadores de otros posibles futuros” (Guglielmucci, 2018, p. 23), en el entendido que las acciones de la memoria son implícitamente innovadoras (Girón y Vidales, 2010), cuando a través de ellas se motiva el futuro.

Para reconstruir el tejido social en aquellas sociedades que enfrentan graves situaciones de violencia y conflictividad, es imperioso considerar cómo estas condiciones extremas implican a cada ciudadano en su “dimensión subjetiva” (Castro, 2015), por cuanto se trata de problemáticas cuyas consecuencias nefastas afectan a todos. Por esta razón, los esfuerzos por la construcción de la paz, para que sean realmente efectivos y tengan el impacto esperado, requieren ser parte de “las realidades subjetivas y empíricas que determinan las necesidades y expectativas de las personas y responder a esas realidades” (Lederach, 2007, p. 58).

Avanzar en la construcción de la paz en los entornos sociales, en los que su goce y beneficios se encuentran comprometidos, amerita de una profunda revisión de la vida social. A lo largo del tiempo, la noción de *convivencia* se ha referido a la apertura y el respeto por la pluralidad dentro

de los entornos sociales en los cuales se comparte una existencia, modos y procederes comunes:

La convivencia, en años recientes, se ha concebido como la aceptación de las diferencias en el seno de la vida social, donde se toleran divergencias y se respetan derechos de los demás. También se ha entendido como una cultura en sí misma que alude al respeto por la vida y por los valores públicos. Desde otros puntos de vista, se ha considerado como una perspectiva de seguridad pública que pasa por diferentes formas de control social y por teorías de ciudadanía, multiculturalismo, entre otras. En las últimas décadas, la convivencia plantea una tensión de la vida social aceptando las diferencias o la fusión de estas en una vida social y cultural común [...] (Albornoz, 2015, p. 40)

Por esta razón, sin discusión, son los sistemas democráticos los cualificados para ofrecer normas e instituciones responsables de garantizar la convivencia y asegurar el respeto por los derechos de las personas, la restitución de la paz en lugares donde esta se encuentra vulnerada o amenazada y el fortalecimiento de sujetos políticos (Albornoz, 2015). Efectivamente, las consecuencias específicas y estables de la convivencia y la reconciliación aseguran el afianzamiento de la sociedad y su relación con el Estado.

Asegurar la convivencia en lugares donde se inician o se encuentran en marcha procesos de construcción-restitución de la paz implica necesariamente avanzar por procesos previos de reconciliación, los cuales, pese a su complejidad, la suma de voluntades que requieren, las concesiones necesarias que involucran la demanda del bienestar colectivo y su extensión en el tiempo, buscan que una sociedad dividida pueda transitar, por la vía del diálogo, de un pasado violento a un “futuro compartido” (Albornoz, 2015; Maya, 2010).

De forma tal que la reconciliación responde a una diversidad de perspectivas de orden individual, colectivo y situacional, que hacen de ella objeto de valoraciones y opiniones múltiples, asunto de transformaciones y entornos específicos (Albornoz, 2015). No obstante, como hecho concreto supone

[...] una acción valiente y decidida que se enmarca dentro de unos claros principios éticos y de compromiso humano que, a fin de poder transitar por otros caminos, quizás menos álgidos, quizás llenos de historias inenarrables, de improvisaciones y conquistas, nos propone el reto de la imaginación; la posibilidad de construir sobre las enseñanzas de un pasado de angustia y terror, un pasado que debe ser nombrado, clasificado y recordado. (Maya, 2010, p. 218)

La reconciliación reconoce la existencia de un lugar que constituye el punto de confluencia, en el cual se reconstruye el presente a partir de la comprobación del pasado y la intuición del futuro (Lederach, 2007). Esto será posible si las personas alcanzan a “[...] descubrir formas de encontrarse consigo mismas y con sus enemigos, sus esperanzas y sus miedos” (p. 61), a los fines de poder construir juntas una experiencia compartida transformada, distante del pasado conflictivo y doloroso.

A lo anterior, es necesario agregar que “la reconciliación refuerza la democracia al fomentar una recuperación de las relaciones fundamentales necesarias para la implementación de los cambios” (Beristain, 2005a, p. 15), tanto desde fundamentos morales como pragmáticos, es por ello un proceso y una meta que se erige como recurso esencial en sociedades en conflicto o en transición política. La interdependencia existente entre democracia y reconciliación posibilita la consecución de medios para enfrentar los orígenes del conflicto y la promoción de vínculos y acuerdos entre los diferentes actores sociales, políticos e institucionales implicados en las soluciones.

La reconciliación como proceso implica experiencias dilatadas en el tiempo que necesitan definirse, asentarse, lograr la adaptación de los implicados y su incorporación a la vida cotidiana, también conlleva en su andar contrasentidos e incoherencias de carácter social y político. No obstante, las acciones en ella implicadas se orientan a la transformación de instituciones y sus prácticas, a garantizar el funcionamiento de la justicia de manera imparcial, que permita sanar heridas del pasado y a solventar las carencias del tiempo presente. Incluyen, además, la búsqueda e identificación de *la verdad* y la visibilización de las víctimas en la memoria del grupo involucrado (Beristain, 2005b), particularmente porque el olvido resulta ser un adversario de la reconciliación, en tanto “[...] niega a las víctimas el reconocimiento público de su sufrimiento; incita a los perpetradores a negar los hechos y sus responsabilidades y priva a las futuras generaciones de la oportunidad de comprender y aprender del pasado” (Beristain, 2005a, pp. 48-49).

La experiencia en países que han vivido dictaduras y conflictos armados da cuenta de la pertinencia de desarrollar procedimientos complementarios de reconciliación que impliquen tanto a los promotores de acciones públicas de carácter sociopolítico con alcance nacional como a las comunidades de base estimuladas por la participación social, generalmente afectadas no solo por la pobreza, sino por el sufrimiento y el dolor a causa de las acciones violentas. Estos enfoques de arriba-a-abajo y de abajo-a-arriba (Bloomfield, 2015; Beristain, 2005a), solo actuando en forma congruente, pueden alcanzar resultados efectivos en términos de paz sustentable y sostenible en el tiempo.

La realidad cultural de cada sociedad y las características que definen su vivencia del conflicto determinan la preeminencia de uno de los enfoques

o la complementariedad entre ellos. En aquellas sociedades en las cuales las iniciativas locales (enfoque de abajo-a-arriba) se han erigido como propulsoras del cambio, la Iglesia católica ha desempeñado un rol fundamental. Además, en nuestro continente, particularmente en países como Chile, Argentina, Perú, Guatemala, El Salvador, la Iglesia ha “mostrando no solo las contradicciones internas de la jerarquía, sino también el enorme dinamismo y compromiso de las comunidades y cristianos de base en América Latina” (Beristain, 2005b, p. 77). Este autor documenta entre las acciones promovidas y acompañadas por la iglesia: publicaciones, informes, documentación de violaciones de derechos humanos, oficinas de derechos humanos, apoyo psicosocial y protección a víctimas y familiares...

Así, la memoria como en clave de reconciliación representa la posibilidad de considerar el pasado y vislumbrar el futuro como recursos principales para restaurar el presente (Lederach, 2007). Del reconocimiento de las atrocidades vividas surgen las posibilidades de estar alerta y preparados frente a las amenazas del presente, aquellas “que se desarrolla a unos cientos de kilómetros, incluso a unas pocas decenas de metros de sus hogares” (Todorov, 2000, p. 37) y, en procura de la paz, poder con ello reconstruirlo.

En estos momentos en los cuales la crisis generalizada en Venezuela fustiga a las comunidades más pobres y en los que lamentablemente debemos reconocer que “cada día vamos a peor y cada día abundan más los que ya no pueden más, los que no tienen recursos para mantenerse en vida” (Trigo, 2019, p. 213), se requiere de la Iglesia católica una presencia diferenciada para atender al unísono, de manera activa y comprometida, asuntos ligados a la reunificación social, los procesos de transformación social, la transición política y la construcción de alternativas que ayuden a recomponer al país. Resulta inaplazable e inestimable su participación, bajo el entendido que la restauración en el país “no es un cambio meramente político, sino que entraña la reconstrucción del tejido social y, más al fondo todavía, de la humanidad de los seres humanos y la recuperación de la responsabilidad y de la democracia real y no meramente procedimental” (Trigo, 2019, p. 210).

2. MÉTODO

Realizamos una investigación cualitativa (Ruiz, 2009) con enfoque fenomenológico (Flick, 2014; Valles, 2009a) y estrategia de estudio de caso (Stake, 2005). La desarrollamos con el uso de métodos y estrategias cualitativas de producción y análisis de la información, cuyo propósito es rescatar con fines interpretativo/comprendivos la complejidad de sentimientos y sensibilidades albergados detrás de la experiencia de las personas y, en este caso, las versiones del pasado que ellas elaboran. Trabajamos en cuatro comunidades populares caraqueñas:

Carapita: Capilla Nuestra Señora de la Esperanza.

La Vega: Parroquia San Alberto Hurtado.

Los Flores de Catia: Parroquia Jesús Obrero.

23 de Enero: Vicaría Nuestra Señora del Perpetuo Socorro.

La experiencia de campo implicó la constitución de grupos de líderes en cada una de las comunidades para celebrar encuentros en los cuales, desde el diálogo participativo, tratamos asuntos propios de la Iglesia y la reconciliación social. Los miembros de los grupos conformados en los diferentes sectores son líderes, en su mayoría vinculados con la Iglesia católica. Se trata de personas con características diversas, en cuanto a orientación política, profesión, oficio, edad, género, tiempo de vida en la comunidad, todo lo cual marca un matiz particular en las narrativas, por cuanto los relatos de estas personas se refieren a sus experiencias de vida como grupo.

En cada sector se conformaron los grupos de encuentros de la memoria (GEM), con cada uno nos reunimos con periodicidad semanal y generamos narrativas alrededor de temas de interés social; discutimos y valoramos sus contenidos, con la finalidad de hacer de los testimonios, documentos para socializarlos en diferentes contextos y abrir con ellos espacios de reflexión y denuncia pública, para iluminar procesos acerca de lo que se debe hacer. Logramos así estudiar diversos eventos de orden sociopolítico ocurridos en el país en las dos últimas décadas y conocer los desafíos que tiene la Iglesia católica en materias de paz, reconciliación, reparación y justicia social. Para la producción de la información, realizamos entrevistas individuales (Valles, 2009b) y entrevistas participativas a grupo natural (Barbour, 2013; Montero, 2009), complementadas con estrategias diversas como uso de fotografías, textos y documentos solicitados.

En el análisis empleamos estrategias de la hermenéutica gadameriana (Gadamer, 2000a; 2000b), particularmente los procesos involucrados en el diálogo, interpretación-comprensión-aplicación. Al comenzar con proyectos precomprensivos, desarrollamos la interpretación de las narrativas en correspondencia con el proceso pautado por el círculo hermenéutico, con la finalidad de lograr la comprensión y aplicación de la información producida durante la investigación, a partir del intercambio con los participantes.

3. RESULTADOS

Cuando los protagonistas de los eventos recordados hablan de sus propias experiencias, hacen varias cosas. En primer lugar, al tratar de injusticias y violaciones de los derechos humanos, están formando la base para una futura narrativa que será modificada de múltiples maneras y transmitidas

a otras comunidades y generaciones. También los protagonistas reclaman algún tipo de justicia la cual solo puede ser otorgada a través de los niveles institucionalizados de la sociedad. Asimismo, las personas afectadas directamente por las experiencias que narran están comunicando su dolor y piden la solidaridad de sus comunidades. Finalmente, están elaborando respuestas inmediatas en términos de acciones personales o colectivas que pueden realizar para aliviar su desconsuelo.

Los resultados de la investigación muestran que la incidencia de la Iglesia católica sobre las comunidades no ha resultado exenta de la problemática general que aqueja al país, en tanto el movimiento sociopolítico puso a prueba fragilidades anteriores de la Iglesia. Sin embargo, la Iglesia lucha por mantener su misión evangelizadora y su acción social de servir a los otros desde el reconocimiento que hace de ellos, fortalecer sus capacidades, mediar para la construcción de los procesos de paz, generar espacios que propicien la reconciliación social, constituirse en alianza que favorece el desarrollo de la comunidad:

[...] un gran desafío para mí es que hay muchas heridas personales, por la migración, por la violencia. La situación también ha hecho que se produzca mucha violencia intrafamiliar. Un desafío importantísimo es el fortalecimiento de la persona humana, aquí hay gente muy valiosa, pero muy herida. El que puedan resignificar su historia, su persona, tanto desde el punto de vista psicológico como el de la fe, es un elemento muy importante que les ayuda como a esa sanación interior. El otro elemento importantísimo es la convivencia familiar, por la violencia, por el tema de la fragmentación, la gente ahorita está en un momento en que siente la situación del país que ya ha golpeado durísimo todo lo que son las relaciones primarias de la familia: el hijo que mataron, el hermano que mataron, la hija que se fue, es como una reconfiguración del universo familiar. La convivencia vecinal del barrio, por todas las heridas políticas, ha habido mucha discriminación, el chavismo del barrio que se mantiene, hay sectores muy duros, que caen en chantaje y eso. El chavismo radical sigue muy fuerte y muy discriminado. Entonces, la convivencia. (AI-EF², La Vega, Parroquia San Alberto Hurtado)

La crisis en Venezuela, construida a partir de las vivencias de las personas, se significa desde los modos en que se ha gestado a lo largo de los años con la responsabilidad directa e inocultable y el desconocimiento irresponsable del gobierno; la forma en que ha afectado procesos, relaciones

2 Entrevista individual con el párroco.

y dinámicas sociales; el engaño y otras consecuencias producidas por la aparente bonanza que ofrecen los programas compensatorios; la manera en que su desarrollo repercute en la violación continuada de los derechos fundamentales; el miedo a que la crisis los alcance, que no sea posible la defensa y los liquide definitivamente:

Siempre ha habido crisis, una con características diferentes de otra, unas más fuertes, otras más débiles, pero siempre hemos tenido crisis [...] Entre más días, la cosa está más caótica, entre más pasa el tiempo uno dice: “¿esto se va a arreglar?, ¿esto se va arreglar?, pero, ¿cuándo?, si la crisis está más fuerte ahora” [...] ya la gente dice “o nos morimos de hambre o nos mata el gobierno, pero de todas maneras nos vamos a morir”. (GEM, Carapita, Capilla Nuestra Señora de la Esperanza)

El padecimiento reportado frente a las fracturas de la institucionalidad permite hablar de una afectación generalizada en el país. Los problemas se encuentran presentes en todo, pero esencialmente en lo social, en los cuales las personas realizan un esfuerzo mayor para lograr la sobrevivencia dentro del caos existente. Una crisis que es negada desde la esfera gubernamental y por ello no se encaran las problemáticas con la suficiente efectividad para lograr su extinción. Entre tanto, los derechos fundamentales continúan siendo atropellados, sin que se avizore un fin próximo.

A la escasez y, en algunos casos, al desabastecimiento total de alimentos, medicinas, artículos de primera necesidad, materiales y equipos médicos, es necesario agregar el incremento en los índices inflacionarios, la devaluación de la moneda nacional y el acceso real que se tiene a los productos de la cesta básica con los montos que se devengan por el salario mínimo. Asimismo, se destaca que los programas compensatorios con el criterio de desigualdad que los distingue desde su origen difícilmente logran que un número reducido de hogares puedan tener el acceso a algunos alimentos. Sin embargo, sin duda, los problemas asociados de corrupción, distribución discrecional, suministro de alimentos en estado de descomposición, entre otros solo añaden más dificultades a la garantía negada de acceso que tiene la población perteneciente a las comunidades más pobres, con lo cual no cumplen con su propósito original de aminorar la necesidad existente:

A mí me parece que lo que nos causa desgaste y apatía es la inmediatez [...] llega un momento en que no hay agua, llega un momento en que no hay luz, llega un momento en que no hay *jeep* para subir [...] ¿Esto tiene un fin, un final? (GEM, 23 de Enero, Vicaría Nuestra Señora del Perpetuo Socorro)

Confinar el olvido promovido, social y políticamente, por los intereses gubernamentales de desaparecer los vestigios de la ignominia ejercida contra la población, encuentra en las prácticas de la memoria su principal resistencia. Una divergencia y oposición que impiden quebrar la continuidad, la sucesión de los cambios, la construcción y reconstrucción de los acontecimientos, situaciones e incidentes y el influjo de oportunidades para que el futuro se despliegue. Las prácticas del recuerdo han permitido traer al presente sucesos, escenarios, circunstancias y personajes que muestran, desde las vivencias de ciudadanos de las comunidades populares, el decurso de la *violencia ilegal del Estado*, aquella que ejercen sobre los habitantes de las comunidades populares los cuerpos de seguridad —policiales, militares y civiles armados—. Las narraciones de los participantes describen su experiencia en lo que estos desenfrenos de manejos condicionales han representado a lo largo del tiempo y, específicamente en los últimos cinco años, como una amenaza constante para los miembros de la comunidad, por cuanto ejerce sobre ellos un énfasis en lo punitivo y un control sostenido que atropella sus derechos.

La delincuencia y sus hitos de cambio a través del tiempo tiene su mayor expresión en los actores responsables de los hechos delictivos. La condición de grupo de delincuencia organizada dota a los *colectivos* (civiles armados o grupos paramilitares al servicio del gobierno) no solo del mayor poder que otorgan las armas para el control de la comunidad, sino que sus miembros cuentan con la protección gubernamental. De este modo, secuestros, ajusticiamientos, acaparamiento, represión de las acciones de protesta pacífica son de su exclusiva responsabilidad. Privatizan la seguridad, imponen controles a los miembros de la comunidad y ejecutan personas percibidas como criminales o aquellas que pudiesen competir con su control territorial:

Eso ha pasado de una modalidad de violencia que generaba violencia callejera, eran bandas que se cruzaban por la territorialidad, a un control de una mega banda [...] yo tengo treinta y tres años viviendo en esta comunidad de la Parroquia La Vega y es que siempre ha sido una zona de mucha violencia. Así como están sus zonas focalizadas, yo creo que ha pasado como de generación en generación en estos últimos tiempos, matan a una banda de malandros y se levanta una nuevamente. (GEM, La Vega, Parroquia San Alberto Hurtado)

Los medios empleados y la organización de los actores generadores de violencia en las comunidades han experimentado variaciones en el tiempo. En la totalidad de los lugares, los colectivos, conformados por civiles armados y regularmente asociados con los delincuentes que actúan o no

en complicidad con los cuerpos policiales o militares del Estado, representan una fuerza mayoritaria que detenta el poder y ejerce el control sobre los habitantes de los sectores pobres, sobre otros grupos armados como las bandas organizadas y sobre aquellos que delinquen de forma independiente. Estas últimas expresiones como modos de ejercer la delincuencia que imperaban antes de aparición de los colectivos. Por esta razón es que hablamos de un tránsito de la violencia delincriminal a manifestaciones de mayor organización de los actores que la han ejercido desde siempre.

De igual modo, la alianza entre delincuencia organizada y cuerpos de seguridad del Estado, sobre la que nos alertan los relatos de los participantes, además de contar con la protección que ofrece el Estado, favorece que se incrementen y vigoricen las manifestaciones de violencia. A esto es necesario agregar que las ganancias obtenidas de sus prácticas —especialmente las muertes provocadas— insuflan de energía, vitalidad y mayor poderío a la peligrosa asociación. La gravedad que muestran estas circunstancias confina a las comunidades a una situación de abandono y falta de protección como consecuencia de la indolencia y negligencia gubernamentales, de allí que su sentimiento de indefensión trascienda las ausencias de justicia, muestra el rostro de la invalidez:

Todo esto es delincuencia organizada, a fin de cuentas. ¿Por qué?, porque los colectivos supuestamente te cuidan, te protegen, te ayudan, pero son los mismos colectivos los que venden la bolsa, que saben de dónde saldrá, pero la venden mucho más cara, pero tienen en su casa bolsas y bolsas y las venden o si no, tienen un local donde tienen allí cosas que tú tienes años que no ves en el país, pero las tienen los colectivos allí. Son los que de repente robaron a alguien por las escaleras y, bueno, allá saben que robaron, están pendientes, son los que van y ajustician a ese muchachito que fue y robó. Se toman la justicia por sus propias manos y con la guardia nacional allí, se llevaron al muchachito lo mataron, lo desaparecieron porque se dedicaba a robar. Son esos mismos colectivos, son esa misma gente que el día que decidimos tocar cacerolas, pues, se paran a decir pes-tes, “sabemos quiénes son los que tocan la cacerola, nos les vamos a meter en el apartamento, sabemos quiénes son”. Entonces, eso es una delincuencia organizada y es tu mismo vecino, tu misma gente que tú sabes que, bueno, “fulanito yo te vi con la pistola cuando lanzaste tiros el día que yo estaba tocando cacerola, tú me conoces de toda la vida, porque hemos crecido juntos porque has crecido con mis hijos, porque...” y no hay nada que hacer porque ¿dónde se denuncia?, ¿a quién se denuncia? (GEM, Los Flores de Catia, Parroquia Jesús Obrero)

La muerte es asumida como un hecho ineludible, misterioso... No obstante, la muerte por violencia reúne incontables porqués, sin respuesta, sin justicia. En medio de ellas, el cuestionamiento por lo inexplicable y la culpa, también aparecen nuevos rituales que en sí mismos resultan contradictorios con la situación de dolor que se experimenta. ¿Responden a lo frecuente de su ocurrencia y como una manera de defenderse de los dolores que se suman?, ¿a influencias culturales múltiples?, ¿a la escasez y dificultades económicas que se padecen? Hecho notorio lo constituye la práctica creciente de la profanación de las tumbas, la cual se incorpora en el imaginario religioso, ya de por sí mixto, dentro de nuestra cultura. Queda frente a estas prácticas, conmemoraciones y rituales en torno a la muerte la interrogante sobre la fragilidad de las familias actuales ante los constantes acechos de la muerte y la reconstitución que experimentan en su estructura, de cara a la desaparición de padres e hijos varones.

Yo al principio acepté la muerte de mi hijo. Yo dije, “se lo buscó”. Cuando estuvo en la cárcel yo traté de sacarlo y no quiso. Pero nunca estuve preparada [...] Es acostarme todas las noches, poner mi cabeza en la almohada y dormirme y se hacen las tres de la mañana y por mi cabeza pasa cómo lo mataron, los tiros que le echaron [...] a veces estoy comiendo y veo la cara de mi hijo allí y es horrible y no visito a nadie porque siento que la rabia que yo tengo se las transmito y no quiero tratarlos mal [...] Siento que de esa forma en mi casa ha habido ese quiebre. (GEM, Carapita, Capilla Nuestra Señora de la Esperanza)

Enfrentar problemáticas de tal severidad, como las señaladas previamente, solo podrá ser hecho desde las pocas instituciones que han sobrevivido. La Iglesia católica es una de ellas y su papel como institución social resulta esencial para los emprendimientos y desarrollos futuros en materia de reconciliación, justicia y reparación social:

Que se haga viva en este momento del país, que la Iglesia esté caminando en las mismas aceras de la gente, que mis problemas no estén aislados de esas estructuras, sino que todos somos Iglesia [...] arreando a que estas ovejas no se desanimen, que siga la esperanza repotenciada. Y que eso se vaya multiplicando en todos los espacios, no solamente en los espacios cuando haya una manifestación, sino en todos los espacios de la vida de la ciudadanía. (GEM, Los Flores de Catia, Parroquia Jesús Obrero)

Expresiones recogidas en las comunidades populares en las que realizamos el estudio indican que “la misión de la Iglesia católica tiene entre sus fines

evangelizar a la comunidad, llevar el mensaje de Jesús, servir a los otros desde el reconocimiento de los otros, hermanar, dar el ejemplo en humildad, fraternidad, solidaridad [...]". Si, de cara a ello, caracterizamos la dinámica del país con una diversidad de problemas sociales, como violencia en sus múltiples expresiones, colapso de las instituciones, crisis generalizada en las diferentes áreas, violación sostenida de los derechos humanos fundamentales a la vida, la libertad, la integridad, la salud, la educación, la alimentación, el desarrollo..., resulta claro que, en un escenario como este, la misión de la Iglesia cobra pertinencia y significación relevantes.

En las comunidades populares es demandado a la Iglesia y comienza a ser un trabajo de la colectividad, que la incluye y se acompaña de ella, el desarrollo de una identidad grupal que unifique a sus habitantes en las diferencias, la conformación de espacios comunitarios de encuentro religioso, educativo, cultural, deportivo, de crecimiento, apoyo, ayuda, acompañamiento, etc. En esta alianza se definen estrategias en procura de aprender a convivir con las diferencias políticas que se tienen; reconocerse como ciudadanos de derechos y con carencias, por las cuales es necesario y posible luchar; asumirse partícipes de una comunidad organizada que actúa en pro de sus beneficios. En algunos sectores populares, encontramos el impulso de iniciativas que congregan el esfuerzo conjunto de la Iglesia y la comunidad para el desarrollo de la red de reconciliación, a través de la cual se trabaja la convivencia y se construyen modos de reconocer, respetar y vivir con las diferencias.

De allí es posible señalar que la Iglesia católica, en unidad con los miembros de las comunidades, especialmente de las comunidades populares, tiene en este momento un enorme reto en la reconciliación que necesita y requiere de modo urgente el país, para sanar heridas sociales construidas a lo largo de los años y acentuadas en las últimas dos décadas. Junto con las pocas instituciones que se sostienen y gozan del respeto y la credibilidad de los venezolanos en este momento, la Iglesia tiene un rol en la construcción de los acuerdos de paz que nos podrán sostener en un resurgir democrático en el país, en el impulso y fortalecimiento de las acciones que permitan la restauración de la acción comunitaria, responsable de las transformaciones que las comunidades y sus ciudadanos se merecen.

4. DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

La Iglesia no resulta exenta de las problemáticas que han agobiado al país entero en las dos últimas décadas, en este tiempo ha experimentado el tránsito de la seducción al infortunio. Las promesas engañosas a favor de la mejora del sistema democrático, la ilusión del Estado comunal con

la participación y protagonismo del pueblo conquistaron e interesaron a venezolanos en general, grupos e instituciones, quienes luego enfrentaron no solo la decepción, sino la frustración y desesperanza, un equívoco de saldos imponderables. Hoy muchos miembros de comunidades y de la Iglesia aborrecen y reniegan el fraude, tratan de afrontar con dignidad y mucho empeño los costos de la falsía, la traición y el fracaso.

Bajo creencias que se contraponen respecto al rol y la influencia de la Iglesia, encontramos en algunas comunidades exigencias que buscan humanizar más su acción, frente a otras que le reclaman su imparcialidad política y mantenerse al margen de decisiones en las cuales se involucran posiciones, que también son humanas. Estas demandas, sin lugar a dudas, reflejan asimismo la polarización política que define la vida en el país, está presente en las comunidades populares y en las iglesias.

Recordar el pasado favorece la reafirmación propia y colectiva de quiénes somos y a qué grupos pertenecemos. Cualquier perturbación, intencionada o no, que experimente esta práctica nos conduce a una suerte de limbo, en el cual nuestra identidad y la existencia misma se verán profundamente afectadas. De esta forma, el enlace entre memoria e identidad nos confiere, en tanto sujetos sociales, el lugar y la continuidad de la existencia en el tiempo: en los conocimientos, acciones e interrelaciones, en los sucesos y significaciones y bajo los condicionantes socioculturales que definen la tradición en la cual nos insertamos.

La posibilidad de construir sobre las enseñanzas del pasado (Maya, 2010) lleva a ponderar los progresos alcanzados por la Iglesia católica a través del trabajo, de responsabilidad reconocida, desarrollado por sus representantes en los sectores populares en materia de organización y participación comunitaria. La comunidad como contexto de acción, sujeto social de esta acción y extensión en la cual se despliega el compromiso cooperativo (Torres, 2013) dispone de un acervo construido y probado, al cual puede apelar en circunstancias como las actuales, que exigen de todos el deber y el empeño de cambio y renovación, el ocuparnos de modo urgente de los asuntos que definen nuestro futuro como país.

La identidad desarrollada con la Iglesia tiene para estas comunidades una historia de trabajo social y de servicio realizado conjuntamente. Hoy, con los grandes desafíos que imponen la crisis que enfrenta el país, el tránsito hacia un sistema democrático y la sanación de heridas de un pasado que se mantiene vivo en la experiencia cotidiana de las personas, se llama a la Iglesia a participar activamente en la recuperación de las relaciones que favorezcan la construcción de la paz (Fernández, 2015; Beristain, 2005a).

Solo al asegurar la restauración de las relaciones entre los diferentes actores sociales se podrá avanzar en la construcción de las bases de la democracia. La experiencia en Latinoamérica resalta el papel de la Iglesia

en los procesos de reconciliación que se promueven desde las comunidades (Beristain, 2005b), específicamente en las participantes en este estudio, en el cual el tejido social se encuentra fracturado y en el que los habitantes enfrentan permanentes ataques a su vida comunitaria y prácticas de relación.

Son, sin duda, complejas las dificultades que actualmente enfrenta la Iglesia, las vinculadas con la reducción de sus miembros por razones diversas (Aguirre, 2020) y la pérdida de la hegemonía ante la profusión de movimientos religiosos (Talavera, 2007). Sin embargo, este último aspecto comienza a ser manejado por las iglesias de algunas comunidades, como una oportunidad de renovarse y readaptarse para adelantar acciones conjuntas en beneficio de la colectividad. En otro orden, pero no por ello menos relevante, está la necesidad de manejar las diferencias que se mantienen con el Estado (Aguirre, 2012a) de un modo que no afecte la credibilidad de la gente. Ese es el reclamo que surge de algunas comunidades, bajo el argumento del rol de mediación e inclusión que la Iglesia está llamada a cumplir como institución al servicio de todos, para acompañar realmente en el largo tránsito que puede implicar la sanación de las heridas políticas.

El nivel de confianza que tiene la Iglesia para las personas (Gumilla, 2009-2011, como se cita en Aguirre, 2012b; Seijas, 2019), el despliegue reconocido de su acción y el trabajo desarrollado con gente humilde (Froehle, 2016; Fundación Grupo de Investigación Social XXI, 2011, como se cita en Aguirre, 2012b) han afianzado en el pueblo católico el valor, la estima e identidad con la Iglesia, constituyen además bases fundamentales para los desafíos que hoy se le plantean. En materia de reconciliación para sanar los traumas sociales que se han profundizado con los años, para construir los acuerdos de convivencia imprescindibles para el resurgir democrático que reclama el país en la movilización de la acción comunitaria que contribuirá con las transformaciones que comunidades y ciudadanos necesitan. En otra expresión: la Iglesia católica ha de aliarse vitalmente con el pueblo e interpretar su realidad de vida, reconstruir el tejido social y también la humanidad de las personas (Luciani, 2011; Trigo, 2019), comprender las experiencias vitales del ser humano situado en contexto y enfocar allí su práctica.

REFERENCIAS

- Aguirre, J.-M., S. J. (2012a). ¿Hay un proceso de descristianización en el país? Informe sociográfico sobre la religión en Venezuela. *SIC*, 745, 211-222. https://www.gumilla.org/biblioteca/bases/biblo/texto/SIC2012745_211-222.pdf.
- Aguirre, J. M., S. J. (2012b). Radiografía religiosa de Venezuela Imágenes y representaciones. *Temas de Formación Sociopolítica*, (51). Fundación Centro Gumilla/UCAB.

- Aguirre, J. M., S. J. (13 de febrero de 2020). El ocaso de la cultura clerical. *Pro-davinci-Perspectivas*. <https://prodavinci.com/el-ocaso-de-la-cultura-clerical/>.
- Albornoz, C. (2015). Convivencia y reconciliación, las perspectivas desde la atención a las víctimas. En F. Guerrero (Ed.), *Convivencia y reconciliación: construcción de nuevos vínculos sociales para una Colombia diferente* (pp. 39-52). Pontificia Universidad Javeriana. https://www.researchgate.net/profile/Freddy_Guerrero_Rodriguez/publication/316897414_Convivencia_y_reconciliacion_Nuevos_vinculos_sociales_para_una_Colombia_diferente/links/5be9755ba6fdcc3a8dd0465c/Convivencia-y-reconciliacion-Nuevos-vinculos-sociales-para-una-Colombia-diferente.pdf.
- Barbour, R. (2013). *Los grupos de discusión en Investigación Cualitativa*. Morata.
- Beristain, C. (2000). *Justicia y reconciliación. El papel de la verdad y la justicia en la reconstrucción de sociedades fracturadas por la violencia, Número 27*. HEGO A.
- Beristain, C. (2005a). Reconciliación luego de conflictos violentos: un marco teórico. En G. Pacheco y Acevedo, G. (Eds.), *Verdad, justicia y reparación. Desafíos para la democracia y la convivencia social* (pp. 15-32). Instituto Internacional para la Democracia y la Asistencia Electoral/Instituto Interamericano de Derechos Humanos.
- Beristain, C. (2005b). Reconciliación y democratización en América Latina: un análisis regional Papel de las políticas de Verdad, Justicia y Reparación. En G. Pacheco y Acevedo, G. (Edd.), *Verdad, justicia y reparación. Desafíos para la democracia y la convivencia social* (pp. 53-84). Instituto Internacional para la Democracia y la Asistencia Electoral/Instituto Interamericano de Derechos Humanos.
- Bloomfield, D. (2015). Clarificando términos: ¿Qué podemos entender por reconciliación? En D. Bloomfield, C. Fernández y Angulo, A. S. J. *Reconciliación: perspectivas y aportes conceptuales para su comprensión* (pp. 11-34). CINEP/PPP.
- Bueno, M. (2006). La reconciliación como un proceso socio-político. Aproximaciones teóricas. *Reflexión Política, año 8(15)*, 64-78.
- Castro, M. (2015). Verdad, perdón y reconciliación, retos de la construcción de paz. En F. Guerrero (Ed.), *Convivencia y reconciliación: Construcción de nuevos vínculos sociales para una Colombia diferente* (pp. 34-38). Pontificia Universidad Javeriana. https://www.researchgate.net/profile/Freddy_Guerrero_Rodriguez/publication/316897414_Convivencia_y_reconciliacion_Nuevos_vinculos_sociales_para_una_Colombia_diferente/links/5be9755ba6fdcc3a8dd0465c/Convivencia-y-reconciliacion-Nuevos-vinculos-sociales-para-una-Colombia-diferente.pdf.
- Da Silva Catela, L. (2014). "Lo que merece ser recordado...". Conflictos y tensiones en torno a los proyectos públicos sobre los usos del pasado

- en los sitios de memoria. *Clepsidra. Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria*, (2), 28-47. <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/clepsidra/article/view/Da%20Silva%20Catela>.
- Fernández, C. (2015) Comprensiones en torno a la reconciliación y algunas implicaciones para el caso de Colombia. En D. Bloomfield, C. Fernández y A. Angulo, S. J. *Reconciliación: perspectivas y aportes conceptuales para su comprensión* (pp. 35-45), CINEP/PPP.
- Flick, U. (2014). *Introducción a la investigación cualitativa*. Morata.
- Froehle, B. (2016). Iglesia y sociedad en Venezuela. Una introducción contemporánea. En M. Parra y V. Zubillaga (Coords.), *Hacer sociología en Venezuela juntos con Alberto Gruson* (pp. 151-176). UCAB. https://www.academia.edu/17111146/Iglesia_Y_Sociedad_En_Venezuela_Una_Introducci%C3%B3n_Contempor%C3%A1nea.
- Gadamer, H. G. (2000a). *Verdad y método I*. Sígueme.
- Gadamer, H. G. (2000b). *Verdad y método II*. Sígueme.
- Girón, C. y Vidales R. (2010). El rol reparador y transformador de la memoria: de la eficacia simbólica a la acción política colectiva. En E. Barrero (Ed.), *Memoria, silencio y acción psicosocial* (pp. 225-270). Cátedra Libre. <http://www.catedralibremartinbaro.org/pdfs/Memorias-Silencio-y-Accion-Psicosocial.pdf>.
- Guglielmucci, A. (2018). Pensar y actuar en red: los lugares de memoria en Colombia. *Aletheia*, 8(16), 1-31. http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.8718/pr.8718.pdf.
- Lederach, J. (2001). Civil Society and Reconciliation. En C. A. Crocker, F. O. Hampson y P. Aall (Eds.), *Turbulent Peace: The Challenges of Managing International Conflict* (pp. 841-854). USIP.
- Lederach, J. (2007). *Construyendo la paz. Reconciliación sostenible en sociedades divididas*. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).
- Luciani, R. (2011). Iglesia y Estado. En A. Baptista, J. Balza y R. Piñango (Eds.), *Suma del pensar venezolano: Sociedad y cultura. Orden social T.I. L.2.* (pp. 243-295). Fundación Empresas Polar. <http://fpolar.msinfo.info/motor/bases/biblo/texto/contenido/8677-11.pdf>.
- Martín-Baró, I. (2000). La violencia política y la guerra como causas del trauma psicosocial en El Salvador, En I. Martín-Baró (Coord.), *Psicología Social de la guerra: Trauma y terapia* (pp. 66-83). Universidad Centroamericana José Simeón Cañas.
- Maya, M. (2010). La memoria como constituyente de identidad social y colectiva. En E. Barrero (Ed.), *Memoria, silencio y acción psicosocial* (pp. 199-224). Cátedra Libre. <http://www.catedralibremartinbaro.org/pdfs/Memorias-Silencio-y-Accion-Psicosocial.pdf>.

- Molina, N. y Páez, D. (2010). La memoria colectiva, una ética de futuro. En E. Barrero (Ed.), *Memoria, silencio y acción psicosocial* (pp. 271-295). Cátedra Libre. <http://www.catedralibremartinbaro.org/pdfs/Memorias-Silencio-y-Accion-Psicosocial.pdf>.
- Montero, M. (2009). Grupos Focales. *Psicoprisma*. Asociación Venezolana de Psicología Social.
- Piper-Shafir, I., Fernández-Droguett, R. e Íñiguez-Rueda, L. (2013). Psicología Social de la Memoria: Espacios y Políticas del Recuerdo. *PSYKHE*, 22(2), 19-31. http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-22282013000200003&lng=es&tlng=es. 10.7764/psykhe.22.2.574.
- Ruiz, J. (2009). *Metodología de la investigación cualitativa*. Universidad de Deusto.
- Seijas, F. (4 de diciembre de 2019). *Estudio del Centro de Estudios Políticos y de Gobierno sobre el estado de la opinión pública nacional*. UCAB/Instituto Delphos. <https://politikaucab.files.wordpress.com/2019/12/seijas-pdf.pdf>.
- Stake, R. (2005). *Investigación con estudio de casos*. Morata.
- Talavera, M-E. (2007). Fractura y unidad del universo religioso venezolano en la actualidad contemporánea. *Kaleidoscopio*, 4,(8), 169-178. <https://biblat.unam.mx/es/revista/kaleidoscopio/articulo/fractura-y-unidad-del-universo-religioso-venezolano-en-la-actualidad-contemporanea>.
- Todorov, T. (2000). *Los abusos de la memoria*. Paidós.
- Torres, A. (2013). *El retorno a la comunidad: Problemas, debates y desafíos del vivir juntos*. CINDE-EL BÚHO.
- Trigo, P. S. J. (2019). Rol de la Iglesia y de la Compañía de América Latina en la solidaridad con el cambio venezolano. En M. Barrios y M. Bisbal (Eds.), *Búsqueda de alternativas políticas a la crisis de Venezuela. Seminario internacional* (pp. 209-228). Universidad Católica Andrés Bello. <https://www.ausjal.org/wp-content/uploads/Libro-Seminario-Bu%CC%81squeda-Solucio%CC%81n-Poli%CC%81tica-Crisis-Venezuela-def.pdf>.
- Valles, M. (2009a). *Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional*. Síntesis.
- Valles, M. (2009b). *Entrevistas cualitativas*. Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Vásquez, F. (2001). *La memoria como acción social. Relaciones significado e imaginario*. Paidós.
- Waldman, G. (2006). La ¿cultura de la memoria?: problemas y reflexiones. *Política y Cultura*, (26), 2006, 11-34. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco Distrito Federal, México. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=26702602>.

HACIA UN MODELO DE RECONSTRUCCIÓN DEL TEJIDO SOCIAL

Jorge Atilano González Candia*

*Centro de Investigación y Acción Social (CIAS)-Jesuitas por la paz, A. C.
jorgeatilanosj@yahoo.com.mx*

El objetivo de este documento es presentar un modelo de reconstrucción del tejido social, construido a partir de cinco años de acompañar a comunidades indígenas, campesinas, urbanas y suburbanas por parte del CIAS por la paz A. C. Se trata de una propuesta de trabajo interinstitucional para atender las causas culturales y estructurales de las violencias en México.

Primero, se presentan algunos conceptos utilizados en este trabajo, posteriormente se describe el diagnóstico de la violencia en México, que profundiza en los traumas comunitarios, y al final se esboza el modelo de reconstrucción del tejido social. Se trata de una breve descripción que puede profundizarse en publicaciones del CIAS y en sus medios electrónicos.

Las violencias son un fenómeno problema complejo y multicausal, que necesita de respuestas complejas y multifactoriales. Cada localidad produce violencias distintas, que dependen de una multitud de factores, por tanto, cada respuesta será de manera distinta. Los trece proyectos que actualmente acompaña el CIAS a lo largo del país son todos diferentes: Chilón, Chiapas; Huatusco, Ver.; Chalco, Edo. de Méx.; León, Celaya y Guanajuato, Gto.; Cherán, Tancítaro, Tangancícuaro, Morelia y Apatzingán, Mich.; Parras, Coahuila; Monterrey, N. L.

Lo que necesitamos es un andamiaje que permita comprender y tratar a las violencias. Y lo que el CIAS ha construido a lo largo de estos años es ese andamiaje, erigido a partir de la experiencia de acompañar a las bases y a las élites en la construcción de la paz, que permita comprender la complejidad de la violencia y ofrecer claves para atender sus causas culturales y estructurales.

* Director del CIAS-Jesuitas por la paz, A. C.

1. MARCO CONCEPTUAL

1.1. Violencia

La *violencia* es una transgresión a la armonía personal o comunitaria que genera desconexiones existenciales y distorsiona la identidad, los vínculos y los modos de establecer acuerdos con otros, al favorecer visiones, actitudes y prácticas orientadas a la fragmentación social.

1.2. El tejido social y sus configurantes

El *tejido social* hace referencia a los vínculos que se establecen entre personas e instituciones, los cuales son definidos por unos referentes de identidad y se verifican por los acuerdos que logran construir para mejorar sus condiciones de vida. Se trata de una metáfora que por su flexibilidad permite explicar el fenómeno de la violencia y construir un horizonte para atenderlo.

Son tres los sistemas que configuran el tejido social: la identidad, los vínculos y los acuerdos. Sistemas que para hacerlos operativos se han desagregado en visiones (identidad), prácticas (acuerdos) y actitudes (vínculos).

Las *visiones* hacen referencia a las narrativas o referentes de identidad que sostienen y reproducen un modo de relacionarse y un modo de organizarse.

Las *prácticas* hacen referencia a los modos de organizarse de una sociedad en la cual se expresan esas visiones y generan ciertas actitudes.

Las *actitudes* hacen referencia al modo de relacionarse con las personas y con el medio ambiente, se trata de los vínculos socioambientales.

1.3. Reconstrucción del tejido social

Cuando se habla de *reconstrucción* se hace referencia a la elaboración de una nueva síntesis entre el pasado y el presente, en la cual se retoma lo mejor de lo anterior y lo mejor de la actualidad para construir las visiones, las prácticas y las actitudes que hoy necesitamos para el buen convivir.

Por *reconstrucción del tejido social* se hace referencia a los procesos encaminados a fortalecer la identidad de una localidad, los vínculos de confianza y cuidado y las habilidades para ponerse de acuerdo. Se trata de construir visiones, actitudes y prácticas que hagan sostenible el buen convivir.

1.4. Buen convivir

Se trata de un horizonte de vinculación armónica que hace posible la paz y que orienta el camino de la reconstrucción del tejido social. Es la armonía anhelada entre personas y el entorno que surge de resignificar

las desconexiones, lo que genera una memoria resiliente y el aprender a conversar con lo otro.

En términos cristianos, podríamos decir que el buen convivir es esa utopía del reinado de Dios, en la cual las personas logran conectarse con el dinamismo de cuidado existente en la creación, para vivir el cuidado de los otros y reconocer que hay un centro y un orden que orienta nuestra acción y nuestra intención (Boff, 2004).

1.5. Reconciliación

La *reconciliación* es entendida como la resignificación de las experiencias de desconexión en nuevos acuerdos de convivencia, es decir, cuando las personas logran transformar sus narrativas de fracaso en narrativas de esperanza a través de encuentros significativos que hacen volver a vincularse con Dios, con su entorno, su historia y la comunidad.

2. EL DIAGNÓSTICO SOBRE LA VIOLENCIA

La violencia, como transgresión a la armonía personal y comunitaria, es un fenómeno multicausal que tiene en sus raíces un aceleramiento del proceso de individualización, un desdibujamiento de los límites y un sistema de justicia ineficaz. La individualización se genera por el acceso a los recursos en situaciones de desigualdad, esto hace que se sobrevalore la percepción personal y se desdibujen los límites en la relación con los otros (González Candia y Mendoza Zárate, 2016). A esto se agrega el cáncer de la corrupción, que hace uso de los sistemas de justicia para castigar a enemigos y beneficiar a los amigos.

La conducta se regula por los vínculos que se establecen y, entre más diverso es el vínculo, es más probable que el actuar sea favorable al buen convivir. Si conviven solo jóvenes, se comportan de un modo; si los ponemos a convivir con niños y abuelos, se comportan de otro modo. Asimismo, si se ponen de acuerdo solo policías, se comportan de un modo; pero si ponemos a los policías a trabajar con vecinos, empresarios o directores de escuelas, tienen otro comportamiento. La clave está en diversificar el vínculo social y para ello necesitamos revisar las visiones, las actitudes y las prácticas (González Candia y Torres González, 2019).

Podemos decir que estamos delante de tres debilitamientos: de las narrativas comunitarias, del vínculo social y de la propia institucionalidad. Las narrativas que predominan en la actualidad están centradas en el éxito personal, en el fracaso o en el miedo y eso debilita el vínculo social y hace difícil tener acuerdos de convivencia.

También se puede decir que se han posicionado los mitos individuales y los ritos exclusivos, lo que deja de lado los mitos comunes y los ritos incluyentes fundamentales, para tener vínculos sociales y acuerdos de convivencia. Ahora cada persona quiere tener un mito y un rito y esto se realiza en detrimento de los mitos comunes.

Por tanto, la violencia tiene en sus raíces un proceso de desvinculación social y existencial que ha deteriorado los sistemas que regulan la conducta en el ámbito familiar, vecinal, escolar o laboral, favorecido por el individualismo y la deficiencia de los sistemas de justicia. Los conflictos tienen su epicentro en las relaciones (Lederach, 2008).

Además, las experiencias de desvinculación generan traumas comunitarios que desorganizan los valores, desconectan del contexto, hacen perder memoria sana y llevan al aislamiento o a la agresividad. Las experiencias traumáticas se generan cuando en una situación de amenaza, en lugar de apoyo, recibes indiferencia, desprecio, golpes o violencia de las personas significativas para ti. Son experiencias que se posesionan en la memoria y generan estas desconexiones de la persona con su entorno. Esto lo profundizamos en el apartado siguiente.

3. LOS TRAUMAS QUE FRACTURAN EL TEJIDO SOCIAL

La estructura de la persona está hecha para que, ante una amenaza, de manera instintiva, se enfrente, huya o se paralice y se conecte de inmediato con alguien de su misma especie, a manera de instinto de sobrevivencia. Estas reacciones se deben al cerebro reptil, que le permiten reaccionar de manera inmediata, sin razonar ni tener conciencia de sus emociones (Joder, 2009).

Cuando la persona experimenta una amenaza, tragedia o desgracia, se genera una descarga de energía en el cuerpo que le impulsa a sobrevivir junto con otros y, cuando no logra canalizar esa energía en el contacto con los otros, queda una experiencia de desconexión que se une a otras experiencias similares y determina la autoconcepción de sí mismo como separado y eso va a marcar sus relaciones (Levine y Frederick, 1999).

El cerebro organiza la información de acuerdo a la energía descargada en esos momentos, por tanto, si la desgracia que se vivió cerró un ciclo de contacto con los otros o hizo referencia a experiencias de contacto con lo otro, se quedará presente la imagen de conexión y eso permitirá avanzar en la vinculación con un orden superior, con su propio cuerpo y su entorno, con su memoria y con una comunidad.

Sin embargo, si la energía descargada predominante tiene que ver con una desgracia en la cual la persona no cerró el ciclo de contacto con los otros y más bien hizo recordar otras experiencias sin cerrar, sobre todo

con personas significativas, se quedará presente la imagen de desconexión que determinará su manera de situarse frente a la vida y eso llevará a la pérdida del sentido de orden, desconexión con su cuerpo y su entorno, se anulan otras áreas de la memoria y se experimenta fuera de la comunidad. Las experiencias de desconexión dañan nuestro ser vinculante porque se expanden en el presente, en el pasado y en el futuro.

Por tanto, el trauma se genera cuando una persona que vive una desgracia, más que ayuda de las personas significativas, recibe indiferencias, engaños o violencia. Se trata de una experiencia de desconexión que deja necesidades afectivas sin resolver y que llevará a otras desconexiones, a manera de espiral. Una experiencia que marcará su relación con los otros, se asume como abandonado, solo, rechazado, toma el rol de víctima identificada con la tristeza. La energía que desató la desgracia para ir al encuentro con los otros, al no canalizarse, seguirá presente en la persona hasta que logre canalizarse en la vinculación con los otros y para ello necesita superar miedos o dificultades imaginarias que le llevan al aislamiento.

Más bien, asumir la identidad de abandonado alimentará el rencor, la compulsión, lo que lleva a las adicciones y al enojo con la vida, en una desconfianza hacia los demás, llegan las ideas de venganza, alimentadas muchas veces con discursos de justicia, pero en realidad se trata de un centrarse en sí mismo, que lleva a la destrucción de sus relaciones, para caer en un círculo vicioso identificado con el desorden, el caos y en la pérdida de respeto hacia lo otro (González Candia, 2018).

Atender el trauma implica generar una experiencia de reconexión siguiendo los patrones vividos en la desconexión, es decir, generar encuentros que logren concluir los ciclos de energía descargados en los eventos traumáticos y que permitan conectarse con esas personas significativas que necesitaba en esos momentos. Estos encuentros se pueden realizar a través de nuevas experiencias de vinculación que permitan a la persona orientar la energía guardada por años o décadas, con la intención de generar una nueva narrativa de sí misma, como el abrazado o el cuidado, que le lleve a volver a confiar y así restablecer su vínculo con un orden superior, su cuerpo y su entorno, su memoria y su comunidad.

El trauma es una experiencia de desconexión con personas significativas que daña la conexión con el presente, el pasado y el futuro, pero en el trauma mismo está la energía para generar el encuentro necesario con el fin de concluir un ciclo y transformar la concepción de sí mismo como abandonado. La superación del trauma solo es posible en comunidad, necesitamos del otro para emprender este viaje y esto se hace realidad cuando reconocemos esa necesidad que quedó pendiente en el hecho traumático.

4. VINCULACIONES EXISTENCIALES

Si las violencias tienen que ver con un proceso de desvinculación social y existencial detonada por los traumas comunitarios, se necesita emprender un proceso de vinculación social y existencial que retome otros paradigmas que no estén centrados en la persona y en una visión individualista de la vida. La violencia muestra las desvinculaciones que es necesario atender.

Al analizar las realidades en las cuales se han desarrollado los proyectos del CIAS y al recurrir a otros paradigmas, como son los horizontes indígenas o los místicos cristianos (González Candia, 2018), se proponen cuatro vinculaciones fundamentales para emprender los procesos de reconstrucción del tejido social:

Origen-rumbo: es el vínculo con el origen o el generador de la vida. Se trata de reconocer que hay un centro de todo lo creado, un dinamismo que hace posible la vida en el planeta y que reconocemos como el dinamismo de cuidado. Para el cristianismo, es el Dios Creador de todo el universo, y que san Ignacio le llamó el *Principio y Fundamento*, en torno al cual se ordena toda la creación, en el que la vida del hombre adquiere sentido si orientamos nuestras acciones, intenciones y operaciones. Recuperar este vínculo con el origen permite darle rumbo a nuestra vida, darle un sentido y una profundidad a lo que hacemos.

Este vínculo permite tener unos criterios fundamentales en la vida que ayudan a tomar decisiones y orientar nuestros pensamientos, por eso, este vínculo ayuda a la salud mental, pues favorece la concentración en lo fundamental de la vida y evita la dispersión en aspectos secundarios. Además, concentrarse en un punto, como es el Dios Creador, permite fortalecer un vínculo que permite resignificar nuestras historias dolorosas.

Tierra-entorno: es el vínculo con la tierra en el cual se comprende y se alimenta esa unión con el origen que da rumbo a nuestra existencia, en la contemplación de la creación se experimenta el cuidado de Dios, se entra en contacto con el misterio de la vida y la gratuidad, ahí se aprende a cuidar la vida en la diversidad. De manera más concreta, se vive ese vínculo con el entorno, el espacio territorial donde se habita y se desarrollan las personas, como puede ser la casa, el barrio o la ciudad a la cual se pertenece.

Este vínculo permite conectarse con los ritmos de la tierra, una noche para descansar y un día para trabajar, así como conectarse con la alimentación apropiada para el cuerpo y todo esto favorece la salud corporal. El vínculo con la tierra y el entorno ayuda reconocer en ella nuestro propio cuerpo, a mirarnos como parte de la creación y eso ayuda a valorar y cuidar nuestro propio cuerpo.

Ancestros-memoria: es el vínculo con nuestras raíces que son nuestros ancestros, estamos conectados con sus historias, somos resultado de sus vinculaciones

y desvinculaciones, por tanto, necesitamos seguir orando por ellos, para que sanen sus heridas y eso ayude a sanar las nuestras. Se trata de posicionar en la memoria las experiencias de encuentros significativos que permitan construir una visión, una actitud y una práctica favorable al buen convivir.

Este vínculo permite recuperar nuestras propias raíces, reconocernos como hombres y mujeres con historia, con tradiciones y costumbres, con vínculos profundos que, al acceder a ellos desde el origen y la tierra, permiten resignificar los hechos dolorosos y sacar la fuerza para caminar con dignidad. Este vínculo ayuda a la salud espiritual.

Comunidad-misión: este camino nos lleva al vínculo con la familia-comunidad que, si se construye desde la resignificación de los hechos dolorosos, permitirá clarificar una misión y, si se accede a ellos desde la venganza, se aísla o se hace agresiva la persona. El recorrido que inicia desde recuperar el contacto con el origen, que pasa por darle dirección a esta creación y recuperar la propia historia acompañados de otros testigos y así se llega a la comunidad, permite clarificar la misión de cuidado, a la cual todos estamos llamados y en la que uno participa de manera especial.

Las experiencias traumáticas generan trastornos en estas vinculaciones existenciales: entran en crisis los valores que rigen a la persona y se deteriora el sentido de orden. La persona se desconecta de su cuerpo y de su entorno, pierde memoria sana y se posiciona la memoria tóxica, se hace aislada o agresiva y daña sus relaciones con la familia o la comunidad. Las experiencias traumáticas o de desconexión hacen que la persona tenga menos capacidad para ubicar su misión.

Contrario a las experiencias traumáticas están los encuentros significativos, que son aquellos encuentros en los cuales se atienden las necesidades generadas por las primeras. En los encuentros significativos se refuerzan los valores, se conecta la persona con su cuerpo y su entorno, se posiciona la memoria sana y se clarifica su misión de cuidado.

5. LOS COMPONENTES DE LA RECONSTRUCCIÓN DEL TEJIDO SOCIAL

A partir de la primera investigación realizada por el CIAS en México, sobre los determinantes del tejido social (González Candia y Mendoza Zárate, 2016), se diseñó una propuesta de trabajo para atender las causas culturales y estructurales, compleja, como compleja es la violencia. En ella se propone trabajar seis componentes:

Reconciliación familiar. Está referido al acompañamiento realizado en los hogares y encaminado a mejorar la identidad, los vínculos y los acuerdos para hacer sostenible el buen convivir.

Educación para el buen convivir. Son las acciones realizadas en las escuelas para mejorar la convivencia escolar, las cuales se realizan con maestros, padres de familia y alumnos.

Economía social y solidaria. Es el trabajo que se realiza en las empresas o espacios económicos para mejorar el ambiente laboral, así como las acciones para mejorar la economía regional y el acompañamiento en la incubación de empresas sociales.

Participación comunitaria. Son las acciones encaminadas a generar una organización territorial, desde la cual se articulen los otros componentes para crear circuitos de seguridad.

Gobierno comunitario. Son los procesos de formación impartidos a los funcionarios públicos para incorporar el enfoque de reconstrucción del tejido social en su trabajo.

Espiritualidad eco-comunitaria. Son las acciones que permiten vincular a los componentes entre sí y con un orden superior, con la tierra, con los ancestros y con la comunidad.

6. HIPÓTESIS DE LA RECONSTRUCCIÓN DEL TEJIDO SOCIAL

La hipótesis que acompaña el proceso de reconstrucción del tejido social en cada uno de los componentes es la siguiente:

1. La conducta de las personas o las instituciones se regula por los vínculos que se establecen entre ellas y mientras más diversos son los vínculos, mayor es necesidad de lograr acuerdos que lleven al buen convivir. No fomentar los vínculos y los acuerdos favorecen el aislamiento, que lleva a la pérdida de sentido de realidad y de solidaridad.
2. Los vínculos que favorecen el buen convivir son aquellos que construyen una visión del mundo y unos hábitos de vinculación entre personas e instituciones. Se tratan de vínculos existenciales y son los siguientes: con un orden superior, con su cuerpo y su entorno, con la memoria y con la comunidad.
3. Los acuerdos se fortalecen con ritos y símbolos en los cuales se construye el sentido de nosotros y favorece la construcción de consensos morales que llevan a normas de conducta que hacen posible el buen convivir.
4. Los traumas nos ponen en estado de desconexión a tal grado que reproducen el debilitamiento de la narrativa vinculante, del vínculo social y de la institucionalidad.

5. Los encuentros realizados en entornos similares a las experiencias que dejaron en estado de desconexión llevan a que las personas logren resignificar los hechos traumáticos.
6. La narrativa determina el vínculo y ambos determinan los acuerdos.

Tenemos la siguiente hipótesis de cambio:

Si construimos encuentros capaces de resignificar los hechos traumáticos a través de ritos o símbolos, lograremos que las personas construyan una narrativa vinculante que lleve a fortalecer los vínculos existenciales y esto llevará a construir acuerdos que favorezcan el buen convivir y así se podrá autoregular la conducta de las personas y las instituciones.

7. LAS ETAPAS DEL CAMINO DE LA RECONSTRUCCIÓN DEL TEJIDO SOCIAL

Para generar ese proceso de revinculación de la persona con Dios, con la tierra, con su historia y su comunidad-familia, se presenta un camino de seis etapas que también se le llama *pedagogía del buen convivir* (ver tabla 1).

Sensibilización. La tarea principal en esta etapa es comprender las experiencias que han desconectado a las personas y ubicar las necesidades vitales que dejaron esas desconexiones. También se pretende sensibilizar a las personas sobre el proceso que se realizará de reconstrucción del tejido social en el ámbito que se va a desarrollar, lo cual se puede realizar por medio de unas misiones, charlas informativas, visitas domiciliarias o predicaciones en las misas. En esta etapa se buscan personas del lugar para apoyar esta misión.

Encuentro. En esta etapa se trata de generar los encuentros capaces de atender las necesidades vitales. Sin esta sanación es difícil comprender, transformar, reconciliar y llegar al buen convivir. Es necesario señalar que los encuentros favorecen la sanación y que la primera etapa del proceso de formación tendría que estar encaminada a propiciar estos encuentros, pero se tiene que poner un tiempo limitado para continuar a la siguiente etapa.

Comprensión. Aquí se trata de comprender los dinamismos en las relaciones que generan los traumas y las estructuras sociales que los favorecen, que a su vez generan la fractura social y cómo esto lleva a la violencia. Sin embargo, el objetivo es que las personas asuman una responsabilidad ante la desconexión y valoren sus recursos para salir adelante.

Transformación. Avanzar hacia el buen convivir implica transformar visiones, actitudes y prácticas en la familia, el barrio, la escuela, el trabajo, el gobierno o espiritualidad, para instalar aquellas que hagan sostenible el buen convivir. Esta propuesta pretende instalar visiones, actitudes y prácticas

que en la vida diaria permitan recordarnos lo importante de la conversación, la celebración y la asamblea (González Candia, 2014), que son los tres elementos fundamentales para hacer sostenible el buen convivir.

Revinculación. Estas transformaciones pondrán las condiciones para la reconciliación de las personas, los grupos o las instituciones. Una reconciliación que necesita cuidarse por medio de ritos y símbolos que permitan renovar la confianza y limpiar la memoria tóxica. Podemos decir que esta etapa es de una sanación interinstitucional, que se realiza por medio de encuentros en los cuales participan más de una institución.

Renovación. Y así tendremos condiciones personales, institucionales y estructurales que hagan posible el buen convivir. En esta etapa se atienden aquellas situaciones que impiden el buen convivir, con la intención de fortalecer las condiciones para su realización.

Tabla I.

Sensibilizar	Encuentro	Comprender	Transformar	Revincular	Renovar
Esperanza	Verdad	Misericordia	Justicia	Reconciliación	Cuidado

Fuente: elaboración propia.

Este camino se puede realizar en un retiro de fin de semana, en unos ejercicios espirituales de ocho días, en una formación de un mes o un proceso interinstitucional de tres años. Se trata de una lógica que permite animar la revinculación con Dios, la tierra, los ancestros y la comunidad-familia.

8. HABILIDADES A DESARROLLAR

Durante este proceso de vinculación se pretenden desarrollar quince habilidades que abonen al fortalecimiento de los vínculos, la identidad y los acuerdos. Se trata del horizonte que permite imaginar los escenarios a lograr en la familia, el barrio, la escuela, el trabajo, la práctica política o la práctica religiosa (ver tabla 2).

Tabla 2.

Dinamismos	Dimensiones	Indicadores
Vínculos	1. Convivencia y celebración. 2. Confianza y comunicación. 3. Cooperación y colaboración. 4. Sentido de orden y reglas de convivencia. 5. Redes de apoyo y cuidado.	1. Capacidad de celebrar momentos importantes de la vida. 2. Existencia de espacios de diálogo. 3. Existencia de prácticas de cooperación y colaboración. 4. Tiempo destinado para ordenar ideas y sentimientos. 5. Personas o instituciones aliadas.
Identidad	6. Narrativas comunes. 7. Identificación de lo común. 8. Sentido de pertenencia. 9. Inclusión de grupos diversos. 10.Referentes de identidad.	6. Conocimiento y reproducción de la historia del grupo, comunidad o institución. 7. Capacidad de identificar aspectos comunes. 8. Satisfacción de pertenecer a ese territorio, grupo o institución. 9. Capacidad para incluir a personas diferentes en el territorio, grupo o institución. 10.Existencia de liderazgos comunitarios vinculantes.
Acuerdos	11.Organización. 12.Transparencia. 13.Resolución de conflictos. 14.Acuerdos solidarios e incluyentes. 15.Flexibilidad.	11.Capacidad de organización. 12.Qué tanto se explican las decisiones y se rinden cuentas. 13.Espacios para resolver conflictos. 14.Acuerdos establecidos para incluir a otros. 15.Capacidad de responder a las necesidades.

Fuente: elaboración propia.

1. Convivencia y celebración. Referido a las habilidades que tiene una persona, un grupo o una institución para celebrar momentos importantes de su vida, en los cuales se refleja una capacidad de convivir que lleva a la integración del colectivo.
2. Comunicación y confianza. Hace referencia al nivel de condiciones personales y ambientales que hacen posible la apertura de las personas a comunicar sus ideas, sentimientos, propuestas, inquietudes o diferencias.
3. Cooperación y colaboración. Es el nivel de capacidad que tiene una persona o un grupo para trabajar en equipo, de tal manera que permite avanzar en la realización de proyectos comunes.

4. Sentido de orden y reglas de convivencia. Es el nivel de respeto instalado en la persona, el grupo o la institución hacia un espacio, una persona o un grupo determinado, que permite generar condiciones para un buen convivir.
5. Redes de apoyo y cuidado. Son las relaciones que la persona, el grupo o la institución tiene con otros, a los cuales puede recurrir cuando se encuentran en alguna dificultad.
6. Narrativas. Es la capacidad que tienen las narrativas para vincular a las personas con su origen-Dios, la tierra-territorio, su tradición-raíces y la familia-comunidad.
7. Identificación de lo común. Es la habilidad que tienen las personas, los grupos o instituciones para identificar aspectos, necesidades o inquietudes comunes.
8. Sentido de pertenencia. Referido a la relación de la persona, el grupo o la institución con su territorio, donde se incluyen la tierra, los símbolos culturales, la tradición o la comunidad.
9. Inclusión de grupos diversos. Se trata de la capacidad de una persona, un grupo o institución de escuchar y tomar en cuenta a personas o grupos que tienen identidades diversas.
10. Referentes de identidad. Es el tipo de personas o lugares que están presentes en las narrativas de las personas, los grupos o las instituciones, desde las cuales explican su visión del mundo.
11. Organización. El nivel que tienen las personas o grupos para organizarse internamente u organizarse para responder a una situación externa. Esto hace referencia a la existencia de organigramas, delimitación de funciones, planes de trabajo, etc.
12. Transparencia. Se trata de la capacidad que tiene una persona o un grupo de explicar una decisión para dar a conocer sus motivaciones, así como la rendición de cuentas que puede tener una institución a sus integrantes.
13. Resolución de conflictos. Está referido a las habilidades que tiene una persona, un grupo o una institución para comprender, atender y resolver un conflicto.
14. Acuerdos solidarios e incluyentes. Se refiere a las acciones que realiza una persona, un grupo o una institución a favor de otras personas o instancias.
15. Flexibilidad. Es la capacidad que tiene una persona, un grupo o una institución para adaptarse a nuevas circunstancias y responder a las necesidades internas o externas.

Los participantes en los procesos de formación pueden tener un cuaderno en el cual tengan estas quince habilidades y después de cada tema lean qué aprendizajes obtuvieron para desarrollar esas habilidades, esto permite tener presente las habilidades necesarias para la reconstrucción del tejido social.

9. LOS EQUIPOS Y SU ACOMPAÑAMIENTO

Los proyectos de reconstrucción del tejido social proponen la realización de acciones simultáneas en seis instituciones: familia, barrio, escuela, Iglesia, trabajo y Gobierno. Esto permitirá atender causas culturales y estructurales de la violencia. Esto implica tener equipos de trabajo, sea de tiempo completo o de manera voluntaria, los cuales necesitan ser acompañados en cuatro dimensiones:

Investigación. Se trata del acompañamiento para la elaboración de los diagnósticos, la sistematización de la experiencia, la recuperación de los resultados y la medición del impacto.

Acción estratégica. Se trata del apoyo para la elaboración de la planeación y la evaluación del proyecto, que se recomienda se realice de manera trianual, anual y semestral. Así como las asesorías estratégicas para llevar a cabo la pedagogía de la reconstrucción del tejido social.

Educación. Esta área se encarga de brindar la capacitación técnica a los equipos o las instituciones que lo soliciten, para lo cual se tienen las relaciones con los expertos en cada uno de los componentes para solicitar capacitaciones específicas sobre las metodologías a instalar, principalmente.

Cuidado comunitario. Es el área encargada de cuidar la salud de los equipos, a nivel personal y a nivel grupal. Se encarga de cuidar la dinámica comunitaria y el acompañamiento psicoespiritual de las personas (Cabarrús, 2000).

10. MODALIDADES PARA IMPLEMENTAR LOS PROYECTOS DE RECONSTRUCCIÓN DEL TEJIDO SOCIAL

Para desarrollar los proyectos de reconstrucción del tejido social se tienen tres modalidades:

Equipo de seis profesionistas. Son proyectos que cuentan con un equipo de seis profesionistas de tiempo completo, los cuales se trasladan a vivir a un determinado territorio, para implementar el programa de reconstrucción del tejido social. Este equipo se compromete a estar en el territorio tres años y es financiado por el gobierno local, por la empresa o alguna organización social. Estos equipos pueden vivir juntos en una vivienda o vivir de manera separada, depende de la situación personal de cada uno.

Equipos voluntarios. Son proyectos que cuentan con equipos de voluntarios que desarrollan cada uno de los componentes. Estos proyectos pueden trabajar primero un componente y después otro o trabajar los seis al mismo tiempo. La modalidad es que son voluntarios del lugar y que primero se forman por medio de diplomados organizados y realizados por el CIAS, posteriormente definen el proyecto y lo implementan.

Plataformas del tejido social. Son proyectos que tienen más de un proyecto y que necesitan de una plataforma que los acompañe. Esta plataforma está integrada por un coordinador, un administrador y un encargado de la investigación, la educación, la acción estratégica y el cuidado comunitario. La institución más adecuada para albergar las plataformas es la universidad, porque tienen mayor capacidad de convocar a actores diversos y, al ser una propuesta que integra investigación-acción, favorece los procesos de formación de los estudiantes que puedan colaborar en los proyectos.

Los proyectos que hasta el momento acompaña el CIAS por la paz, A. C. se pueden clasificar en estas tres modalidades, seguramente para el futuro se tendrán otras modalidades para su implementación. Esto, pues la urgencia de atender las situaciones de violencia está generando creatividad para responder a estas realidades.

11. CONCLUSIONES

Para elaborar respuestas ante las violencias primero necesitamos comprenderlas, si no las respuestas serán superficiales y sin el impacto esperado. Ahí la investigación sobre los determinantes del tejido social (González Candia y Mendoza Zárate, 2016) brinda elementos para la comprensión de sus causas culturales y estructurales.

El modelo presentado por el CIAS por la paz, A. C. tiene seis componentes: familia, barrio, escuela, trabajo, espiritualidad y gobierno, y tiene seis etapas: sensibilización, encuentro, comprensión, transformación, revinculación y renovación. Además es acompañado por cuatro áreas: investigación, acción estratégica, educación y cuidado comunitario.

Este modelo se puede implementar por medio de equipos de profesionales de tiempo completo, de equipos de voluntarios o de plataformas que acompañen a diferentes equipos locales. Se trata de una propuesta flexible que permita responder a los contextos de cada lugar.

La violencia es una oportunidad para repensar nuestras visiones, nuestras actitudes y nuestras prácticas, ubicar aquellas que nos vinculan, las que nos desvinculan y las que nos reconcilian, para emprender una conversión que permita fortalecer el sentido comunitario de la vida, recuperar la confianza en el otro y comprometerse a vivir prácticas de inclusión.

REFERENCIAS

- Boff, L. (2004). *Ética y moral*. Sal Terrae.
- Cabarrús, C. (1998). *La mesa del banquete del Reino, criterio fundamental del discernimiento*. Desclee.
- Cabarrús, C. (2000). *Cuaderno de bitácora para acompañar caminantes. Guía psico-histórico-espiritual*. Desclee.
- Cabarrús, C. (2006). *La danza de los íntimos deseos siendo persona en plenitud*. Desclee.
- Francisco. (2013). *La alegría del evangelio*. Tipografía Vaticana.
- Francisco. (2015). *Laudato si'. El cuidado de la casa común*. Tipografía Vaticana.
- González Candia, J. A. (2014). *Estrategias de políticas públicas de seguridad, un análisis desde el enfoque comunitario. Evaluación y sistematización de los programas Iniciativa Local de Paz, Garzón, Huila, Colombia; Barrio en Paz Residencial en Peñalolén, Región Metropolitana, Chile, y Las Fogatas de Cherán, Michoacán, México, en el periodo 1990-2013* [Tesis de maestría en Ética Social y Desarrollo Humano] Santiago de Chile, Universidad Alberto Hurtado.
- González Candia, J. A. (2018). *El Crucificado ha Resucitado. El corazón de la reconstrucción del tejido social*. CIAS.
- González Candia, J. A. y Mendoza Zárate, G. (2016). *Reconstrucción del tejido social: una apuesta por la paz*. CIAS.
- González Candia, J. A. y Torres González, O. D. (2019). *Un Camino para la paz. Experiencias y desafíos en la reconstrucción del tejido social*. CIAS.
- Joder, C. (2009). *Sanidad del trauma*. Libros de Justicia y Construcción de Paz.
- Lederach, J. P. (2008). *Imaginación moral. El arte y el alma de construir la paz*. Norma.
- Lederach, J. P. (2009). *Transformación de conflictos*. Libros de Justicia y Construcción de Paz.
- Levine, P. E. y Frederick, A. (1999). *Curar el trauma, descubriendo nuestra capacidad innata para superar experiencias negativas*. Ediciones Urano.
- Loyola, san Ignacio de. (s. f.). *Ejercicios Espirituales*. Buena Prensa.
- Zehr, H. (2007). *El pequeño libro de la justicia restaurativa*. Libros de Justicia y Construcción de Paz.

LOS PROCESOS DE RECONSTRUCCIÓN DEL TEJIDO SOCIAL EN COMUNIDADES POPULARES VENEZOLANAS

Manuel José Zapata Chacón*
Fundación Centro Gumilla
directorgumilla@gmail.com

1. INTRODUCCIÓN

Los procesos de reconstrucción del tejido social (PRTS) han sido siempre estudiados en el marco de grandes conflictos sociopolíticos y como factor necesario para recuperar la existencia de condiciones para el desarrollo de una vida digna. La diversidad de enfoques para su abordaje da cuenta tanto de su complejidad como de la riqueza de formas que ofrece para procurar construir espacios de convivencia pacífica.

Desde enfoques basados en componentes típicamente sociales hasta aquellos que añaden elementos de derechos humanos o psicosociales, todos coinciden en la existencia de vínculos y relaciones que permean la estructura social y se constituyen en capital social y de confianza para el bienestar colectivo.

Cuando se ha roto el tejido social, repararlo cuesta mucho. Los PRTS son a largo plazo y requieren de esfuerzos que involucran varios niveles: el personal, el social, el comunitario y el político. Es importante que el nivel personal preceda el resto de los niveles. Si no, es imposible que estos logren ser sostenibles. La dimensión comunitaria de los PRTS, que nos interesa atender a efectos de este estudio, toma en cuenta el estado de todas las redes formales e informales que constituyen el TS ordinario de la comunidad, para luego generar las estrategias de restaño o recomposición de dichas redes.

* Jesuita. Sociólogo y maestrante en Psicología Social. Profesor universitario. Fue director encargado del Servicio Jesuita a Refugiados Venezuela y coordinador de Sociología de la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB). Actualmente se desempeña como director de la Fundación Centro Gumilla y coordinador del Apostolado Social de la Provincia Jesuita de Venezuela y de la Red de Acción Social de la Iglesia.

La presente investigación tiene como objetivo comprender los significados contruidos por líderes de comunidades populares en torno a la reconstrucción del tejido social (RTS). El abordaje de la RTS lo realizamos desde el estudio de la experiencia recogida en los procesos sociales, generados a partir de del programa de formación Reconstrucción del Tejido Social: Hacia un Horizonte Común, empleado por la Fundación Centro Gumilla (FCG) en diez regiones de Venezuela.

El mencionado programa comenzó en el año 2015 como consecuencia del aumento de la polarización y la violencia sociopolítica que se desarrolló durante el gobierno del difunto presidente Hugo Chávez (1999-2013) y se exacerbó con la llegada de Nicolás Maduro a la Presidencia en el año 2013. Estas dinámicas han dejado una fractura social profunda en el país y afectan con ello todos los ámbitos de la vida, especialmente la convivencia ciudadana.

El programa está dirigido a personas, grupos, comunidades y organizaciones y aborda cuatro aspectos: la comprensión de la memoria histórica de la fragmentación social desde la construcción colectiva, la identificación de los efectos psicosociales de la fragmentación social en los diversos órdenes de la vida, el manejo de herramientas psicosociales y cristianas para la RTS y la realización propiamente dicha de acciones colectivas de reconstrucción social.

Es precisamente este último aspecto el que nos interesa investigar. No obstante, es importante indicar que, sin la construcción de la memoria colectiva de los procesos de polarización y fragmentación social y sus efectos en conciencia individual, es imposible que las personas tomen la decisión de colaborar con otros en la tarea de reconstrucción social.

2. RECONSTRUCCIÓN DEL TEJIDO SOCIAL

El *tejido social* es un concepto que toma prestado su sentido de la biología. La acepción biológica del término, según el DRAE, expresa lo que es un *tejido*: “Cada uno de los agregados de células de la misma naturaleza, diferenciadas de un modo determinado, ordenadas regularmente y que desempeñan en conjunto una determinada función” (Real Academia Española, s. f., definición 4)¹.

Se trata, en primer lugar, de un organismo vivo y dinámico que tiene como principales características la agregación y el desempeño conjunto de una determinada función. Al hacer analogía de lo que ocurre en el tejido

1 <https://dle.rae.es/tejido>

biológico, las personas y grupos también forman tejido social para garantizar su protección y reconocimiento, para el desarrollo de su existencia social (Paugam, 2012).

La base del tejido social son los vínculos. Hay en la sociedad un conjunto de vínculos (tanto sociales como institucionales) que van formando el tejido social: vínculos comunitarios, laborales, familiares y ciudadanos (Este País, 2010). Estos vínculos se expresan en redes y relaciones (Lozada, 2016), redes e iniciativas asociativas (PNUD, 2006), redes y roles (Sacipa et ál, 2005), partes y elementos en interdependencia (Henao, 1998), etc.

La finalidad de estos vínculos se traduce de diferentes maneras: cohesión o reproducción de la vida social (Guzmán, 2016), generación de procesos y relaciones internas, desarrollo integral humano y creación de sentido comunitario (Henao, 1998), sostenimiento de la convivencia y solución de problemas, así como mejoramiento de la calidad de vida y desarrollo de la comunidad (visión política) (Sacipa et ál, 2005) o creación de oportunidades (PNUD, 2006). Se trata de una serie de factores que contribuyen al bienestar colectivo y que se rompen cuando se introduce la violencia social o política en la cotidianidad.

En contextos de larga conflictividad, los lazos sociales se quiebran y dan paso a sociedades violentas. Para la rehabilitación social de estas sociedades, se requiere que se reconstruyan o se recuperen vínculos asociados a acciones y objetivos compartidos en el marco de una cultura de paz, de la democracia y de los derechos humanos (Lozada, 2016; PNUD, 2006).

Recuperar el tejido social o reconstruirlo es de vital importancia porque este es el sujeto de la vida social, o sea, el eje principal o el sentido del espacio construido y habitado (Dáguer, 2011). Sin tejido, la comunidad se vuelve un caos y es imposible vivir. Por ello, la tarea de reconstruirlo implica un proceso en el que, al tiempo que se restablecen los vínculos comunitarios rotos, se crean también condiciones para la convivencia (Guzmán, 2016).

Sin embargo, en muchos PRTS se parte de la persona como componente clave. Como nos dice Rincón, al aludir a estos procesos desde el enfoque de la filosofía de la educación:

[Se] busca encontrar elementos que permitan recuperar a las personas que han sufrido la violencia, la destrucción del tejido social de su “ser persona” y encuentren la posibilidad de mejorar su existencia, apoyándose en las vías de ser libre; superando el sufrimiento, el dolor, la angustia de ser desconocidos por el Estado y la sociedad, ya que los opresores los despojaron de lo que ellos tenían; sus bienes, las tierras, su ser persona, los sentimientos y su vida como acontecía en cualquier lugar de la nación o en algún sitio [...] (2015, pp. 21-22)

Esta es una perspectiva de RTS basada en las víctimas de violaciones de derechos humanos o de violencia generalizada. Se procura recuperar psicosocialmente a la persona en sus aspectos más básicos: libertad, paz interior, reconocimiento social, estado emocional y lugar existencial. Sin la reconstrucción de la persona en sus propios tejidos internos rotos y en sus vínculos con la sociedad, no es posible reconstruir la comunidad y el país. Así, el primer paso para colaborar en la RTS es partir de las personas.

En casos como los desplazamientos forzados, se busca conectar a las víctimas que han experimentado pérdidas o traumas, para que se vinculen a la vida social y productiva en sus nuevos ambientes (López, 2020). Se procura, de esta manera, generar mecanismos de integración local, a través de la documentación legal, la inclusión escolar, la participación comunitaria, la inserción laboral, etc. El Estado y la sociedad deben prestar su apoyo a las víctimas para la integración adecuada a las redes y relaciones sociales comunitarias.

Los procesos de reconstrucción social comunitaria deben iniciar con el diagnóstico del estatus del tejido social. Esto permite tomar conciencia de los factores que originan la fragmentación social. En el caso del estudio de Mendoza y Atilano (2016), se aplicaron diagnósticos en localidades urbanas, suburbanas, indígenas y campesinas, en las cuales se identificaron elementos relacionados con la desintegración familiar, la pérdida de autonomía comunitaria, el extractivismo, la migración, la violencia, la precarización laboral, el asistencialismo, la fuerza integradora de las fiestas, etc.

El diagnóstico debe tomar en cuenta, además, las potencialidades de la comunidad y de sus nuevas formas de fortalecer las relaciones sociales (Téllez, 2010). En un trabajo sobre el sentido del tejido social en la construcción de la comunidad, realizado en la localidad 14 de los Mártires, de la ciudad de Bogotá, Téllez encontró prácticas de solidaridad y apoyo mutuo, que permitieron contrarrestar el efecto de la pobreza y las dinámicas de violencia comunitaria, las cuales afectaban por igual a los niños y niñas, que eran utilizados para el traslado de estupefacientes. La comunidad descubrió el valor de estas prácticas para la prevención del maltrato hacia los niños, así como para su atención y protección debidas.

La RTS es un proceso que abarca los más diversos sectores de la sociedad y se da precisamente en escenarios de profundo quiebre de la convivencia ciudadana. En el caso venezolano, este quiebre tiene su origen en la polarización social y política que comenzó el año 1999 con la llegada de Chávez y que ha hecho de la conflictividad una clave de relación entre personas y entre grupos sociales.

Las luchas por el poder entre grupos oficialistas y opositores son expresión de las contradicciones entre el modelo político puntofijista y el de la llamada Revolución bolivariana, los cuales representan dos visiones contrarias de país, defendidos por sectores políticos adversos. El enfrentamiento entre

ambos grupos ha generado no pocas fracturas en las organizaciones, comunidades, familias, personas e incluso en las propias instituciones del Estado.

3. LA POLARIZACIÓN SOCIOPOLÍTICA EN LOS CONTEXTOS COMUNITARIOS

La crisis socioeconómica y política que experimentó Venezuela en las últimas décadas del siglo XX derivó en una creciente pobreza, con altos niveles de exclusión y desigualdad social. A la pobreza de sectores populares ya existente se sumó la nueva pobreza de sectores de la clase media, que sufrieron el impacto de la política de reestructuración económica y del Estado:

en los noventa, las políticas de reestructuración económica y del Estado, implementadas en el marco del Consenso de Washington para adecuar los arreglos institucionales internos a las pautas de la economía global, tuvieron efectos devastadores sobre los ingresos y la calidad de vida de la población en su conjunto [...] (Cariola y Lacabana, 2004)

Siguiendo a Cariola y Lacabana, este impacto de la política de reestructuración económica se manifestó en la reestructuración en el mercado de trabajo con el subsiguiente crecimiento de la informalidad y la precariedad laboral, así como la caída del salario real y la expansión de los niveles de vulnerabilidad laboral.

En lo político, el Estado comenzó a retirarse de las políticas sociales de largo plazo y a implementar estrategias compensatorias de ajuste. Todo ello elevó la desigualdad social y territorial y expandió la pobreza y la exclusión (Cariola y Lacabana, 2004). Al fondo de estos procesos está el agotamiento del modelo rentista petrolero que sostuvo al país hasta finales de los setenta y que generó una profunda crisis a partir de los ochenta.

También a nivel político, la crisis de los partidos, expresada como crisis de representación, generó un profundo malestar en la sociedad por la incapacidad por de estos para recoger las demandas sociales y servir de mediador para satisfacerlas (Rivas, 2002) mediante el ejercicio de funciones de Estado. Esto hizo que perdieran fuerza y credibilidad y que pasaran de mediadores sociales a mediadores electorales (López, 2006) o simplemente a preocuparse por sus propios intereses (Combellas, 1998).

El deterioro del sistema político venezolano promovió en la sociedad, además, una serie de descontentos que derivaron en saqueos, protestas, intentonas y golpes de Estado. Los gobiernos no pudieron contener la crisis económica y aumentó la conflictividad con la subsiguiente polarización social y política.

La llegada de Hugo Chávez a la Presidencia de Venezuela en 1999 se presentó como un intento por mejorar la situación de pobreza, exclusión y desigualdad social y también por redemocratizar el país. En su discurso “habla de refundar la república y su mensaje está particularmente dirigido a captar el descontento de los sectores desfavorecidos a los que estimula con un lenguaje de confrontación, reivindicación y lucha de clases” (Jiménez, 2020, p. 196). Con ello “busca estimular resentimientos y rencores” en quienes han padecido las consecuencias de la prolongada crisis contra los que han gobernado el país. Es una estrategia de lucha por el poder que no está clara desde el inicio (Jiménez, 2020, p. 196), pero que luego se irá desarrollando.

Con Chávez en el poder, el conflicto entre Gobierno y oposición se hizo evidente hasta alcanzar niveles de violencia y polarización significativos. Algunos de los eventos más importantes en los que se expresa con mayor fuerza la confrontación son: la Constituyente de 1999, la destitución de los veinte mil empleados de PDVSA, las protestas y el golpe de Estado de 2002, el paro petrolero, la crisis institucional de 2017, las protestas de 2019 y la posterior proclamación de Guaidó como presidente interino.

Aun cuando autores como Díez y McCoy (2020) reconocen en el conflicto venezolano muchas vertientes, también destacan que su eje central es “la lucha por el poder entre el gobierno y la oposición, reconociendo también un choque de valores e ideologías”, (pp. 210-212). En el caso de la lucha por el poder constatada, por ejemplo, en los eventos que dieron origen al golpe de Estado de abril de 2002, se puede notar que el enfrentamiento generó dos extremos polarizados (chavistas y antichavistas) y que esta polarización “enmascaró y subyugó otros aspectos de la realidad” (Díez y McCoy, 2020, pp. 210-212).

Según ambos autores, cada extremo quería controlar no solo las instituciones del Estado, sino también la industria petrolera y los demás sectores de la vida pública nacional y proteger sus propios intereses. La identidad de grupo se reforzó, así como también la conciencia de ubicación social respecto de los otros, lo cual elevó los niveles de confrontación. En el caso de los chavistas, creció el sentimiento de revancha, el deseo de visibilidad y de recuperación de su dignidad. Para la oposición, se mezclaron el temor, la negación y la falta de reconocimiento de los otros.

Respecto del choque de valores e ideologías, Díez y McCoy sugieren que hay también visiones encontradas en el período de confrontación que llevaron al golpe de Estado y que caracterizaron la relación entre chavismo y oposición. Por ejemplo, para los opositores, el Gobierno de Chávez era contrario a los valores democráticos, especialmente a la libertad individual y a la propiedad privada, en cambio, para los chavistas su gobierno se ocuparía de “la pobreza, la desigualdad y la corrupción” (2020, p. 212).

La lucha por el poder decantó en un juego suma cero entre estos dos oponentes políticos y el choque de valores los ubicó en posiciones irreconciliables, porque asumían sus posturas en el marco de una lucha crucial por el futuro del país. El impacto psicosocial de la polarización lo resume Lozada de la siguiente manera:

- Se estrecha el campo perceptivo en el marco del esquema “nosotros-ellos”. Esto permite que “todos los hechos, acciones y objetos” se interpreten desde la lógica de cada grupo.
- Se produce una fuerte carga emocional que favorece “una aceptación o rechazo total sin matices, de la persona o grupo contrario”.
- Se evidencia un involucramiento personal en todos los sucesos objeto de polarización.
- Se presiona para mantener las mismas actitudes de exclusión, intolerancia y rigidez de los actores políticos en los ámbitos individual, grupal e institucional, con lo cual se cierra el camino para el diálogo y el entendimiento.

A nivel comunitario, todo esto implicó una serie de comportamientos que afectaron la convivencia ciudadana, favorecieron la violencia y aumentaron la fragmentación social. Entre estos comportamientos podemos mencionar:

- La dificultad para abordar en conjunto problemas territoriales comunes.
- La disputa y correspondiente apropiación por parte de alguno de los grupos de espacios que antes eran comunes.
- El posicionamiento de personas de la comunidad, escuelas, organizaciones comunitarias, iglesias, familias, instituciones, entre otros, a favor o en contra de algunos de los grupos.
- La sospecha y desconfianza hacia opiniones o propuestas diferentes debido a la inexistencia de visión compartida de país.
- La poca o baja autonomía de las organizaciones comunitarias para trascender lo político ideológico y abrirse a un diálogo abierto que acoja la diferencia y la integre para el bienestar colectivo.

Estos comportamientos radicalizados o polarizados hacen que, al final del proceso, pierda toda la sociedad y se produzca un desgaste social que termina por romper el tejido, fracturar la convivencia y afirmar la violencia como forma de resolución de conflictos. Así, luce cuesta arriba todo intento por desarrollar el espacio comunitario y construir narrativas comunes, con lo cual se van creando *ghettos* que atomizan el sentido comunitario.

En el caso de las comunidades populares que acompaña el Centro Gumilla, la fragmentación del tejido social ha naturalizado y legitimado la violencia entre vecinos con posiciones políticas encontradas. Los sectores en el poder han instrumentalizado a las comunidades para defender sus propios proyectos políticos, contribuyen con ello a exacerbar los niveles de violencia verbal y física existentes y generan divisiones entre familias, exclusión de beneficios gubernamentales en población opositora y migración por razones políticas, entre otros.

En este sentido, el rol de los líderes comunitarios es fundamental en la recomposición de las relaciones sociales fragmentadas. Esto pasa por un reconocimiento de la existencia de la polarización y los niveles de implicación personal y colectivos en ellos, también por la necesidad de superar la fragmentación social para lograr mínimos de convivencia social. Los procesos de RTS apuntan así al restablecimiento de las relaciones comunitarias como forma de recuperar la paz y la vida digna de las personas de la comunidad.

El objetivo del programa de Reconstrucción del Tejido Social: Hacia un Horizonte Común es promover procesos de reconstrucción del tejido social en personas, grupos, comunidades y organizaciones en las diferentes regiones donde la FCG tiene incidencia. Previo al desarrollo de los contenidos formativos, el equipo del Centro Gumilla hace un diagnóstico en torno al nivel de polarización o fragmentación social de los grupos participantes o sus comunidades. Este punto de partida es fundamental para el proceso de formación y acompañamiento que vendrá enseguida.

El programa consta de cuatro módulos, desarrollados en sesiones que se pautan de acuerdo con las posibilidades de cada grupo. El primer módulo, “Efectos psicosociales de la fragmentación social”, busca ofrecer espacios para procesar la fragmentación social, concientizar los efectos psicosociales de la fragmentación a nivel personal y social y motivar al trabajo comunitario por la RTS a partir de valores integradores que favorezcan la despolarización.

El módulo segundo, “Una mirada a nuestra historia”, pretende ayudar a comprender la memoria histórica de la fragmentación social en Venezuela y favorece una construcción colectiva de esa experiencia a nivel local, así como la toma de conciencia de sus efectos en la convivencia democrática y en el horizonte común de país.

El tercer módulo, “La reconstrucción del tejido social: hacia un horizonte común”, ofrece herramientas prácticas para promover procesos de reconstrucción social y contribuye a la planificación de acciones colectivas, proyectos y réplicas para la RTS. El último módulo, “Encuentro en fraternidad”, se propone generar conciencia de la conexión del horizonte de país, con la fraternidad como horizonte común de los cristianos, proveer algunas herramientas para cultivar la fraternidad en la cotidianidad y propiciar un espacio de oración comunitaria y celebración festiva como cierre del programa.

Lo más importante de esta dinámica formativa es el acompañamiento a los procesos de reconstrucción que surgen de allí. El alcance de este proceso llega no solo a los participantes de los talleres, sino también a los espacios donde estos tienen incidencia. Los participantes trabajan procesos de subjetivación que les permite reconocer en su propia historia personal la apropiación de discursos y prácticas de polarización y fragmentación social. Precisamente, a partir de este reconocimiento, ellos pueden autoperdonarse, perdonar, pedir perdón y ponerse en condiciones para contribuir con procesos de reconstrucción social. Este no es un proceso fácil, pero permite generar las condiciones para que estos acontezcan y den buenos frutos en las comunidades.

Así, los líderes comunitarios se convierten en satélites que expanden sus rayos de luz a diferentes personas, grupos, instituciones u organizaciones del espacio comunitario. Esto ocurre a partir de las acciones colectivas, proyectos o réplicas que cada grupo de líderes construye desde un diálogo entre su experiencia personal, la historia comunitaria compartida, las herramientas obtenidas y la creatividad. El empleo de estos mecanismos les empodera y les convierte en agentes de restaño del tejido fracturado.

4. METODOLOGÍA

La presente investigación es de carácter cualitativo y utilizó, como método de construcción de información, la entrevista semiestructurada a profundidad con diez líderes comunitarios y cinco coordinadores de formación de la FCG, que han acompañado PRTS en cinco estados de Venezuela, a partir del desarrollo del programa Reconstrucción del Tejido Social: Hacia un Horizonte Común.

El método de análisis es el de las comparaciones constantes de la teoría fundamentada. Este método lo abordamos combinando el uso del ATLAS.ti con el análisis etnográfico de datos, que nos permitió una interacción constante entre inducción y deducción, es decir, entre la significación subjetiva de los entrevistados y las comprensiones teóricas del investigador.

De la transcripción de las entrevistas, se ha obtenido el mayor número posible de categorías de análisis mediante una codificación libre (o abierta), no preconcebida. De las categorías abiertas, se ha extraído un concepto eje (codificación axial) que le da sentido a toda la investigación a manera de categoría central. Finalmente, a partir de la categoría central, se ha intentado construir una interpretación teórica que permite dar cuenta del fenómeno en estudio.

Para una aproximación a las construcciones de significados en torno a los procesos de RTS nos apoyaremos en el *construccionismo social* de Berger y Luckmann (2003) que plantea una relación dialéctica entre aspectos subjetivos y objetivos de la realidad, relación en la cual se sedimentan en la

conciencia elementos derivados de la polarización, que luego se emplean en las relaciones comunitarias como causantes de fragmentación social. La construcción de significados emerge de la comprensión que los propios líderes comunitarios dan a los PRTS en las comunidades populares.

5. RESULTADOS

Los resultados expresan el reconocimiento de las causas de la fragmentación social y el papel del liderazgo comunitario en la recomposición de las relaciones sociales en comunidades populares venezolanas. Las diversas experiencias indican que cuando se toma conciencia de las causas de la fragmentación y de su contribución personal a ella, se favorecen dinanismos comunitarios que hacen posible la recuperación de lazos de confianza rotos. Estos procesos de RTS apuntan hacia caminos de justicia y reconciliación que se construyen desde las propias comunidades populares y que pueden incidir en el retorno a la paz y convivencia social local.

Los datos analizados reflejan la experiencia del acompañamiento de procesos de RTS del Centro Gumilla en cuatro estados del país: Mérida y Zulia, en el occidente, y Anzoátegui y Bolívar, en el oriente. Los entrevistados narraron experiencias de polarización sociopolítica, que generaron importantes impactos personales y colectivos y que requirieron de espacios de reflexión compartida, sanación interior y herramientas que facilitarían vías para iniciar procesos de reconstrucción del capital de confianza entre los vecinos o instituciones locales, producto de los niveles de conflictividad derivados de la polarización.

De la aplicación de la teoría fundamentada se desprenden tres grandes categorías, que en la codificación abierta nos ofrecen la visión de los entrevistados sobre tres aspectos de gran significación identificados en el análisis: fragmentación, caminos y reconstrucción. Estas tres grandes categorías o dimensiones dan idea de una compleja interacción en la cotidianidad de comunidades polarizadas que hacen conciencia de la fragmentación social, buscan caminos para su superación y desarrollan mecanismos de reconstrucción social para lograr paz y convivencia social.

5.1. Fragmentación

La dimensión *fragmentación* nos aproxima a un esfuerzo por construir la memoria colectiva de la fragmentación y la polarización social. Las categorías obtenidas del análisis de la dimensión fragmentación que materializan este esfuerzo son: fragmentación social, polarización social, polarización y violencia sociopolítica y efectos psicosociales de la fragmentación.

- a) Fragmentación social. En la memoria comunitaria, la fragmentación se manifiesta en expresiones del tipo: “las personas no compartíamos [...] a partir de la llegada de esta gente² (sic), empieza la fragmentación, hasta en las familias [...]”; “lo que pasa es que los de esta comunidad no se integran con los de esta otra comunidad, porque tienen muchos problemas entre ellas”; “nosotros decíamos: esto es un problema que puede más tarde ocasionar violencia”; “hubo una ruptura muy profunda, siempre fuimos una comunidad muy unida, muy organizada, y llegó a fracturarse hasta la iglesia”.

Las expresiones contienen elementos en torno a la conciencia la fragmentación sociopolítica que estaba teniendo lugar en el escenario público y que se enquistó también en las relaciones comunitarias, en la familia e incluso en lo religioso. Aunque estos niveles de fragmentación han disminuido, quedan en muchos casos heridas sin curar.

- b) Polarización social. De los discursos de los líderes comunitarios y de los acompañantes de procesos de reconstrucción social del Centro Gumilla, aparecen algunos matices de la polarización social en Venezuela: “ver a tus amigos, a tus compañeros de trabajo lanzando piedras a tus vecinos”; “parecía que todos tenían una hora para usar la plaza de la comunidad”; “a pesar de ser tres comunidades que tienen casi las mismas características [...] había mucha polarización”.

En la mentalidad de los entrevistados, la polarización social se evidencia tanto en las relaciones personales como en las comunitarias. Hasta los espacios comunes terminan siendo afectados y, a determinadas horas, son espacios excluyentes para los que pertenecen a uno u otro grupo.

- c) Polarización y violencia sociopolítica. Algunos de los códigos recogidos indican los sentires comunitarios: “nunca nos podíamos poner de acuerdo y se terminaba siempre en discusión”; “vinieron, allanaron casas, recogieron a un montón de gente, se la llevaron”; “arremetieron contra la gente, les dispararon, hirieron personas”; “a raíz de esa polarización política, hubo mucha represión y muchas familias fuimos afectadas con privativas de libertad, torturas”.

La violencia sociopolítica tomó cuerpo en las estructuras comunitarias y fue desmoronando la convivencia. En particular, los líderes comunitarios de ideología contraria al régimen fueron duramente reprimidos en el reclamo de sus derechos.

2 Se hace referencia al gobierno que lideró Chávez y que continuó con el presidente Maduro. La expresión “esa gente” es peyorativa y da cuenta en sí mismo de los efectos de la polarización social en el discurso de los ciudadanos que se identifican con una posición adversa a la ideología de quienes han liderado la Revolución bolivariana.

- d) Efectos psicosociales de la polarización. Los relatos recogen los siguientes indicadores de impacto psicosocial: “hubo una ruptura muy profunda, siempre fuimos una comunidad muy unida”; “la gente de un sector nos decía: mira, no quiero que traigan a mi sector este programa”; “nadie quería hacer nada porque decían ‘esa no es mi calle, esa es tu calle’ y al final, la calle quedaba sucia”. La polarización rompió los vínculos sociales, la confianza en el otro e inhibió la colaboración en los asuntos comunes.

Los códigos citados en cada categoría nos ayudan a construir el siguiente relato, que surge de la comprensión de la gente: en la comunidad hay barrios vecinos, con las mismas características, que siempre fueron muy unidos y organizados y que se fracturaron al punto de dividirse por cuestiones políticas y religiosas. Los de una comunidad o los de una religión no se integraban con los otros y nunca podía haber acuerdos en nada. Los intentos de acuerdo terminaban siempre en discusiones.

Los amigos, los vecinos, los compañeros de trabajo, inclusive los miembros de una misma familia se agredían insultándose y lanzándose piedras entre ellos. Esa ruptura profunda se expresó también en una polarización política, que venía acompañada de represión con armas de fuego, allanamientos y torturas, por parte de colectivos y sectores oficialistas. Los líderes comunitarios ven que estos problemas pueden aumentar la violencia en un futuro.

5.2. Caminos

En relación con la dimensión *caminos*, el análisis ayudó a identificar los caminos o vías para llegar a la reconstrucción y los recoge a través de herramientas psicosociales, de justicia y reconciliación y el rol de los líderes comunitarios. Las principales categorías resultantes del análisis de la dimensión caminos son, a saber: justicia, reconciliación y convivencia ciudadana, herramientas psicosociales y cristianas y rol de los líderes comunitarios y las comunidades populares.

- a) Caminos de justicia. Los siguientes códigos recogen las razones por las cuales las comunidades quieren emprender la búsqueda de la justicia frente a la situación de ruptura de los vínculos comunitarios: “son sectores vulnerables”; “pensamos llevar los talleres de capacitación laboral para ayudar a las personas en la parte de emprendimiento”; “el objetivo principal era poder unificar a los tres sectores aledaños”; “haciendo siempre ver a la gente que tienes que ayudar a los demás”.

Alcanzar la justicia se comprende a veces como salir de la vulnerabilidad, capacitar a la gente para que tenga mejores herramientas, lograr la unidad, tener conciencia de que somos hermanos y tenemos que ayudarnos, pese a las diferencias ideológicas.

- b) Reconciliación y convivencia ciudadana. Alcanzar la justicia es también lograr que las familias se unan, acuerden marcos de convivencia, se reconcilien y puedan trabajar juntas por el bien común. Los siguientes códigos son dicentes de estos esfuerzos: “había familias que estaban desunidas precisamente por la política”; “no es fácil llegar a un acuerdo con las personas violentas”; “la gente se abrazaba, lloraba, se pedía perdón”; “pudimos conversar [...] cada uno se organizó [...] y era gente de oposición y oficialismo. [...] Somos más que partidos políticos”.

Avanzar hacia la reconciliación y acordar mecanismos de convivencia no es una tarea fácil, pero requiere del reconocimiento común de las causas de la fragmentación y polarización.

- c) Herramientas psicosociales y cristianas. El empleo de herramientas de acompañamiento para superar los efectos de la fragmentación son un factor reconocido en el lenguaje de los participantes del programa de RTS: “sacar todas esas cosas y realmente perdonar”, “la gente se destapó diciendo que son muchas cosas y reaccionando de manera muy positiva”, “la parte final acerca del perdonar y cada quien iba diciendo alguna experiencia”.

A modo de terapia, los espacios formativos ayudaron a expresar todo el dolor, rabia, odio, desconcierto, etc., sentidos por la gente, pero también a reelaborar esa experiencia y encontrar el perdón como camino de reconciliación.

- d) Rol de los líderes comunitarios. En todo este proceso, el papel de los líderes comunitarios ha sido central. Algunas frases destacadas hacen alusión al respecto: “invitamos a todas las comunidades que están alledañas”; “cada vez que trabajamos un tema, lo fundamental era que demostráramos lo que habíamos obtenido en ese tema”; “nos reunimos los sectores para la campaña de vacunaciones de los niños y esterilización quirúrgica de mujeres y planificación familiar”.

En los hombros de los líderes estaba buscar estrategias que ayudaran a lograr la recomposición de los lazos sociales, bien sea a través convocatorias, estrategias de incidencia o espacios de trabajo comunitario.

En resumen, la dimensión caminos nos permite comprender que los líderes comunitarios, con el objetivo de poder unificar a los sectores alledaños en pugna, pensaron en ayudar a las personas, al invitar a los miembros de las comunidades a talleres de capacitación laboral para fomentar el

emprendimiento o a campañas de vacunación infantil y panificación familiar. En los talleres se hizo ver a la gente que hay que ayudar a los demás y que hay que perdonar al otro, que tal vez está en una situación tan o más vulnerable que la de uno. Familias que estaban desunidas o mamás de jóvenes que habían causado daño a la comunidad pidieron perdón, perdonaron y reaccionaron de manera muy positiva, incluso pidieron disculpas y se abrazaron.

5.3. Reconstrucción

La dimensión *reconstrucción* permitió identificar las acciones colectivas de recomposición y reconstrucción de las relaciones sociales. Entre las categorías que se derivan de la dimensión reconstrucción encontramos: recomposición de relaciones sociales, reconstrucción del tejido social, conciencia común y acciones colectivas de reconstrucción social.

- a) Recomposición de las relaciones sociales. Los códigos empleados por los entrevistados en torno a la dimensión de reconstrucción dejaron los siguientes aportes: “podremos lograr todo lo que queremos siempre que nos organicemos, nos respetemos y podamos ver el potencial del prójimo y criticar sin excluir”; “la mamá de uno de los muchachos fue muy reflexiva ahí y, bueno, hubo como esa reconciliación entre familias”; “mientras estábamos haciendo los talleres, empezamos a ver que las diferencias que teníamos eran reconciliables y no eran nada ante las situaciones que estábamos viviendo”.
- b) Reconstrucción del tejido social. La narrativa sobre RTS encontrada en el análisis se plantea en los siguientes términos: “hoy te puedo decir que no hay una persona en esta comunidad que le demos la espalda o la dejemos de saludar”; “al final, nosotros logramos crear y consolidar el consejo comunal de cada uno de los sectores”; “ojalá pronto haya otras circunstancias para que realmente la reconstrucción logre sus objetivos, porque hay que reconstruir, pero desde cero”. La reconstrucción se plantea como posibilidad, pero también como hecho. Cuando se ha superado la polarización, la gente reconoce la necesidad de recuperar la solidaridad y que no hay razón para estar divididos. Esto, a nivel social, es algo muy distinto a lo que se está viviendo a nivel político.
- c) Conciencia común. Los relatos recogen planteamientos que muestran la importancia de una conciencia común en los procesos de reconstrucción social: “los problemas tuyos no son nada, o sea, hay gente que tiene problemas mil veces más grandes”; “hay que retomar la

ética, los valores, muchas cosas que lamentablemente en este camino se han desviado”; “la experiencia más bonita es unirnos para hacer todo eso, toda esa consolidación de sectores, de consejos comunales”. Ser conscientes de la complejidad de la realidad permite abordar de un modo distinto el impacto de la fragmentación y dispone a la persona a la valoración tanto de principios éticos como de experiencias concretas para recuperar la convivencia social.

- d) Acciones colectivas de reconstrucción social. Las acciones colectivas son identificadas en cada *verbatim* como ejes para alcanzar la deseada reconstrucción: “sí, lo hemos logrado a pesar de las dificultades de ideología política y [...] religiosas”; “los tres sectores [...] de ahora en adelante somos uno solo”; “de allí surgieron propuestas para la mejora no de un solo sector, sino de todos los sectores”.

Estas acciones colectivas crean puentes para superar las diferencias ideológicas, reconocer los valores comunes y animar a la construcción de propuestas.

Mientras se estaban realizando los talleres, se descubrió que las diferencias entre personas y comunidades no eran irreconciliables, sino que, por el contrario, se podían lograr objetivos comunes con una buena organización basada en el respeto y la aceptación del prójimo. Se descubrió que los problemas de los otros son mil veces más grandes que los nuestros y que, si se acepta al otro sin criticar ni excluir, se puede aprovechar el potencial de la sana convivencia. Se reconciliaron familias, se desarrollaron y consolidaron los consejos comunales en los sectores que antes estaban en pugna y ahora todos los miembros de las diferentes comunidades se saludan y se apoyan por encima de las diferencias políticas y religiosas. Se reúnen los consejos comunales del sector para lograr resultados consolidados para todas las comunidades vecinas.

La tolerancia como categoría central. El análisis de las categorías fragmentación, caminos y reconstrucción nos permite llegar a la categoría central, que en este caso es la tolerancia. Los procesos formativos de la FCG han contribuido a lograr la reconstrucción del tejido social y de las relaciones de solidaridad entre los miembros de las comunidades estudiadas, independientemente de sus ideas o creencias.

La fractura social ocurrió como consecuencia de la intolerancia entre posiciones políticas divergentes (chavistas y opositores) o religiosas (católicos y evangélicos) en el marco de una visión polarizada del país. En el caso de los procesos acompañados por el Centro Gumilla, la reconstrucción del tejido social se logra cuando las comunidades y sus miembros, con la ayuda de los programas formativos, son capaces de comprender las causas de la polarización y fragmentación social, descubren su colaboración con

ellos y aprenden que hay que perdonar y reconciliarse y que, aun cuando no haya un horizonte común compartido de país, puede haber un horizonte humano que integre las diferencias: la fraternidad.

Desde aquí se hace necesario trabajar por la tolerancia, que implica renunciar a los resentimientos causados por las ofensas o agresiones sufridas y aceptar la posibilidad de restablecer el equilibrio social a través del respeto hacia las ideas y creencias de los otros. La tolerancia a la diferencia ideológica y el reconocimiento común entre los diferentes se constituyen en elementos fundamentales para superar la actual situación de crisis que vive Venezuela. Las comunidades populares tienen un papel fundamental en la creación de condiciones para la convivencia y paz sólidas.

6. A MODO DE CONCLUSIÓN

En el relato de los informantes, la fragmentación es un hecho social que tiene lugar en el espectro público nacional y se enquistó en la cotidianidad comunitaria. Esto impactó las relaciones personales y comunitarias e incluso el uso de espacios públicos, como las plazas y otros lugares simbólicos de la comunidad. Esta situación terminó rompiendo los vínculos de confianza, inhibiendo la solidaridad y deteriorando la convivialidad.

Tener conciencia de este hecho social y reconocer sus causas es el primer paso para transformarlo. En el discurso de los entrevistados, caminar hacia la transformación del conflicto y sus efectos comunitarios y, por consiguiente, contribuir a la reconstrucción del tejido exige una conciencia común de nuestra condición de hermanos, que debe estar por encima de ideologías y creencias. Gracias a esta conciencia se puede emprender el camino de trabajar para disminuir los riesgos de la polarización en población vulnerable, al tiempo que se inicien procesos de perdón y reconciliación. El papel de los líderes comunitarios en la construcción de esta estrategia es fundamental.

Se reconoce que para comenzar la RTS en la comunidad hay que dimensionar la naturaleza de la fragmentación social, identificar oportunidades de reconciliación y acordar principios éticos comunes de convivencia social. Sin esto, los procesos de RTS no serían realistas. Simultáneamente, los liderazgos comunitarios tienen que jugar un papel significativo, como de hecho lo están jugando —sobre todo en las experiencias mencionadas—, para acompañar estos nuevos procesos, apelando a la solidaridad y a la creatividad.

El ejercicio de la tolerancia, que se desprende como elemento central del análisis de los datos, implica respeto y reconocimiento mutuo entre personas y grupos comunitarios de diferentes posiciones ideológicas. En el caso de las comunidades populares donde el Centro Gumilla ha desarrollado el programa de RTS, se ha podido observar que la práctica de la tolerancia

deriva de una historia de polarización que ha afectado relaciones directas entre vecinos.

Así, la polarización se vivió no simplemente como una experiencia cuyos referentes principales eran ajenos a la comunidad, sino que son personas con las que se ha tenido algún grado de convivencia concreta: familiares, amigos, vecinos, compañeros de trabajo o autoridades de la comunidad. El sentido de la tolerancia es precisamente el de abrir paso para reestructurar esas relaciones que son básicas para el desarrollo de la vida local.

Los planteamientos en torno al tejido social coinciden en afirmar la importancia de los vínculos sociales. Por ello, en los procesos de recomposición del tejido, acompañados a partir del programa de formación, los líderes comunitarios han intentado restablecer redes y relaciones, roles, iniciativas asociativas y elementos comunitarios en interdependencia. El liderazgo comunitario tiene claro que el restablecimiento de estos vínculos puede ayudar al desarrollo de la vida personal, la recuperación de la vida social, la solución de problemas, el mejoramiento de la calidad de vida y la reconstrucción de sentido de comunidad.

Los aportes de Berger y Luckmann nos ayudan a comprender que la existencia de un mundo intersubjetivo, mundo compartido entre partes afectadas por la polarización y fragmentación social, se ve altamente modificado por esta situación. Eso significa que lo que antes se compartía como narrativa histórica se rompe y se construyen nuevos relatos (relatos para cada grupo), a partir de los universos simbólicos de las ideologías en pugnas.

El rol de los líderes de las comunidades populares es, entonces, recuperar un relato común que se constituya en horizonte compartido entre los ciudadanos. Dada la alta polarización, el relato que estamos transmitiendo es el de la fraternidad cristiana porque ella no admite ideologías políticas, sino que crea las bases para el reconocimiento (tolerancia) mutuo, respetando las diferencias, buscando lo común y haciéndose cargo de los vulnerables para crear condiciones de justicia, convivencia y paz duraderas.

Una constatación de nuestros procesos formativos es que, sin una subjetivación personal de los problemas y sus posibilidades de transformación, es imposible que se generen procesos sociales. Por eso, el programa de RTS tiene un componente personal muy importante, que toca incluso niveles de interioridad en relación con la responsabilidad de cada participante en la fragmentación, también la capacidad de agencia para articular esfuerzos de reconstrucción social. Solo cuando se recompone el tejido interior se puede colaborar con la reconfiguración del tejido local.

Finalmente queremos destacar la contribución de los procesos de reconstrucción local a la reconciliación. En contextos comunitarios, en los cuales los vecinos tienen una relación directa y cercana, el perdón y la reconciliación tienen sentido. La experiencia recogida indica que cuando la gente escucha

las historias de dolor de otros, que han sido sus víctimas, se sensibiliza, reflexiona, llora, pide perdón y se pone en disposición de colaborar para la recuperación de la confianza con sus vecinos. Así, la escucha sobre el daño ocasionado a vecinos activa la compasión y el deseo de pedir perdón. La reconciliación como parte de un proceso dinámico abona el terreno para restablecer los vínculos comunitarios.

REFERENCIAS

- Berger, P. y Luckmann, T. (2003). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu editores.
- Cariola, C. y Lacabana, M. (2004). Caracas metropolitana: exclusión social, pobreza y nueva pobreza en el contexto de las políticas neoliberales. *Cuadernos del Cendes*, 21(56).
- Dáguer, N. (2011). El tejido social como elemento creador y transformador del centro histórico en Getsemaní, Cartagena, [tesis].
- Real Academia Española. (s. f.). Tejido. En *Diccionario de la Lengua Española*. Recuperado de <https://dle.rae.es/tejido>.
- Díez, F. y McCoy, J. (2020). El proceso de la Mesa de Negociación y Acuerdos entre el gobierno y la oposición (2002-2004) y las perspectivas de futuro. En: F. Alfaro y M. Zapata (Eds.), *Venezuela en clave de paz. Breve historia de la convivencia nacional (1820-2020)*. Fundación Centro Gumilla-Academia Nacional de la Historia.
- Entrevistas a informantes claves. (s. f.).
- Este País. (2010). Del tejido social a la cohesión comunitaria e innovación social para la fundación de este país. *Este País*. https://archivo.estepais.com/site/wp-content/uploads/2010/09/Indicadores_septiembre-2010.pdf.
- Guzmán, J. (2016). Una apuesta por la paz. *Mimeo*. <https://www2.iberopuebla.mx/micrositios/cu2016/docs/reconstruccion.pdf>
- Jiménez, S. (2020). La doble legitimidad de la Constitución de 1999: Una Constituyente como respuesta a la crisis. En: F. Alfaro y M. Zapata (Eds.), *Venezuela en clave de paz. Breve historia de la convivencia nacional (1820-2020)*. Fundación Centro Gumilla-Academia Nacional de la Historia.
- López, F. (2006). La crisis de los partidos y su impacto en el modelo socio-político venezolano. *Mañongo* (26), pp. 65-106.
- López, L. (2020). Construcción del tejido social de la población afectada por el conflicto armado en Villas de Granada, Granada-Meta.
- Lozada, M. (2016a). *Despolarización y procesos de reparación social. Los desafíos de la convivencia venezolana*. Fundación Fiedrich Ebert Stiftung.

- Lozada, M. (2016b). Violencia política, despolarización y reconstrucción del tejido social. La convivencia democrática en Venezuela. *Boletín de la Escuela de Psicología UCAB*, p. 18.
- Mendoza, G. y González, J. (2016). *Reconstrucción del tejido social: una apuesta por la paz*. Centro de Investigación y Acción Social por la Paz del Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro.
- Paugam (2012) Protección y reconocimiento. Por una sociología de los vínculos sociales. [Artículo de internet] www.identidadcolectiva.es/pdf/82.pdf.
- Programa de Naciones Unidas para el desarrollo. (2006). Glosario conceptual básico.
- Rincón, A. (2015). La reconstrucción del tejido social y la persona: filosofía de la educación. *Actas*, (3).
- Rivas, J. (2002). *Transformaciones y crisis de los partidos políticos. La nueva configuración del sistema de partidos en Venezuela*. Universidad de Los Andes.
- Strauss, A. y Corbin, J. (2002). *Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Editorial Universidad de Antioquia.
- Téllez, E. (jul-dic, 2010). El sentido del tejido social en la construcción de comunidad. *Polisemia*, (10), pp. 9-23.

PROYECTO DE PROMOCIÓN DEL DIÁLOGO CÍVICO. LA MISTAGOGÍA DE LOS *EJERCICIOS* *ESPIRITUALES* DE SAN IGNACIO AL SERVICIO DEL DISCERNIMIENTO PARA LA RECONCILIACIÓN POLÍTICA Y SOCIAL DE NUESTRO MUNDO

Eduardo Escobés Rodríguez
Universidad Pontificia Comillas
Centro de Espiritualidad de Salamanca
eescobes@gmail.com

1. QUIÉNES LO DESARROLLAN

Es un proyecto liderado por CVX en España y compartido por Elías López, S. J., de la Universidad Pontificia Comillas.

2. POR QUÉ LO DESARROLLAN

Surge de una mirada de naturaleza “política” al complejo mundo de hoy y su dificultad para abordar las tensiones que han de vivirse y habitarse.

Su énfasis está en una manera de aportar a la transformación de la sociedad como respuesta al seguimiento de Jesús, que vino al mundo con la misión de reconciliar a las personas consigo mismas, entre sí, con el mundo y con Dios.

La misión de reconciliar forma parte de nuestra tradición ignaciana (Compañía de Jesús, CVX...) y es también una prioridad que Ignacio llamaba *pacificar desavenidos*. Se nos llama, junto con otros, a construir la paz, sanar heridas, construir esperanza.

Parte de la vivencia inicial, previa al proyecto, de un encuentro sobre “Identidades y sentido de pertenencia”, desarrollado en el año 2017, para el diálogo y escucha profunda, en torno a los sentimientos de identidad y pertenencia territorial, surgidos a partir de la solicitud de personas de CVX

en Cataluña. Experiencia que se puede extrapolar desde la apuesta de ser una comunidad en discernimiento para la reconciliación.

3. PARA QUÉ LO DESARROLLAN

Quiere poner su foco en la misión de reconciliar y transformar conflictos y en las situaciones de tensión que se dan en nuestra sociedad, especialmente en estos tiempos en los que percibimos crisis de diferentes naturalezas:

- El cuestionamiento social a la democracia representativa, la crisis de los estados-nación fruto del fenómeno de la globalización, tendencia en las últimas décadas a una creciente desafección política de la ciudadanía; la emergencia de populismos y posturas xenófobas, los retos ecosociales que abordamos como humanidad, urgentes por la gravedad y el impacto que tienen en la supervivencia futura de la tierra...
- Esta realidad configura un contexto sociopolítico en el que es difícil el diálogo cívico y que a la vez reclama con urgencia su promoción, ya que es capaz de promover la reconciliación y la cohesión social.

Busca formar personas en el servicio de ser agentes de reconciliación desde el ejercicio del diálogo cívico, principalmente en el ámbito social y político, y promover de esa manera una acción transformadora.

Es una propuesta para una reconciliación a dos niveles, antropológica, con uno mismo, y con Dios.

4. CÓMO LO DESARROLLAN

La espiritualidad ignaciana y la mistagogía y dinámica de los *Ejercicios Espirituales* (EE). aportan claves de ayuda para abordar procesos de conflicto y reconciliación desde el diálogo cívico.

Nuestro proyecto quiere avanzar en el aporte del diálogo cívico a espacios de conflicto y reconciliación, al crear una “comunidad de aprendizaje” (por lo tanto, con lógica experiencial y de experimentación práctica) con un grupo de dieciséis personas de CVX, España, y trabajar con enfoque ignaciano y herramientas de abordaje de conflictos y reconciliación que posteriormente puedan ofrecerse y replicarse en las comunidades locales y en los entornos eclesiales y sociales (diócesis, entidades de Iglesia, organizaciones sociales, etc.).

Como fruto de la experiencia de la comunidad de aprendizaje, se elabora una guía práctica que recoge los fundamentos, vivencias y herramientas

para el diálogo cívico y la reconciliación desde la espiritualidad ignaciana y la mistagogía de los EE.

Las personas que han formado parte de la comunidad de aprendizaje son diversas en su origen geográfico, sentimiento identitario, ideología, género. Además, tienen una sólida vocación, formación en espiritualidad ignaciana, experiencia en el manejo de dinámicas grupales y experiencia o interés especial en los asuntos sociopolíticos.

Todas ellas, una vez vivida la experiencia de la comunidad de aprendizaje, podrán aplicar el enfoque y las herramientas en sus contextos, ahí en los cuales se generen situaciones de conflicto, convirtiéndose en agendas de discernimiento y reconciliación.

5. QUÉ DESARROLLAN

Un camino sin forzar el paso, “sabiamente ignorantes”, guiados por el Espíritu. Esto se hace con un modo y orden y se usa como referencia el Paradigma Pedagógico Ignaciano con 5 pasos:

1. Contexto: la espiritualidad ignaciana es muy realista y unida a la realidad.
2. Experiencia: incorporar la experiencia en diálogo con la realidad, la subjetividad de cómo se ha vivido la realidad.
3. Reflexión: *reflectir*, para sacar provecho.
4. Acción: dirigido a la transformación social.
5. Evaluación.

Se da desde el construccionismo social. Es una construcción colectiva, relacional, que requiere escucha y conciencia de no saberlo todo. Con un fundamento espiritual ignaciano conectado con la mistagogía de los EE, base de una herramienta para la transformación social.

Se trabajando en tres niveles (con uno mismo, con la comunidad, con la sociedad) y al final se realiza una sistematización de la experiencia.

Hay seis anclajes clave:

- Anclaje 0: Principio y Fundamento.
- Anclaje 1: primera semana.
- Anclaje 2: segunda semana.
- Anclaje 3: tercera semana.
- Anclaje 4: cuarta semana.
- Anclaje 5: contemplación para alcanzar amor.

SOWING HOPE FOR THE PLANET

Sheila Kinsey
JPIC Commission USG/UISG
Sowing Hope for the Planet
jplic.cosec@lasalle.org

1. INTRODUCTION

In many parts of the world, there is a need for paths of peace to heal open wounds. There is also a need for peacemakers, men and women prepared to act boldly and creatively to initiate processes of healing and renewed encounter. (FT 225)

This is a call to face the critical consequences of the ecological crisis. The environment has been damaged by exploitation, pollution, and climate change. Forests have been burnt away for agribusiness megafarms. Overfishing has exhausted the oceans leaving some areas with fish stocks depleted. Synthetic fertilizer runoff from factory farms has asphyxiated river, delta, and ocean ecosystems. Climate change has brought drought, desertification, flash floods, and monstrous hurricanes. Sea levels have risen as coastline communities drowned. Unregulated pollution has damaged our atmosphere with greenhouse gasses and smog from massive trash fires, our oceans with plastic trash, and our lands with toxins from oil, mining, and manufacturing.

Countries are ruptured by conflict over resources and money. People must flee as their homes become battlegrounds. Combat profanes the fragile environment. Survivors are traumatized and impoverished and make dangerous journeys to other, possibly inhospitable, countries hoping for a better life. The receiving countries, burdened with their own troubles, may not have the resources to help or resist accepting them. Our shared pandemic catastrophe has brought the dramatic realization that we are an interconnected, global family. Events in one country ripple through the world economy, affecting us all. The need to work together has become painfully apparent, but the will to do so struggles to be realized.

A new system has to be established that benefits everyone, not just the fortunate few. Pope Francis speaks about the meaning of a personal encounter with the saving love of Jesus. He calls us to Christian integrity,

to be responsive to the people's hearts. "We have to regard ourselves as ... branded, by this mission of bringing light, blessing, in living, raising up, healing and freeing" (EG 273).

Where can people turn in this world of such disarray? Patriarch Bartholomew asked us to consider the ethical and spiritual roots which necessitate a change in humanity, "replace consumption with sacrifice, greed with generosity, wastefulness with a spirit of sharing, an asceticism which 'entails learning to give, and not simply to give up'... It is liberation from fear, greed and compulsion" (LS 9). Through our way of life, we are called to embrace this dilemma of environmental and social concerns considering Micah 6:8: "to live justly, to love tenderly and walk humbly with our God." We can engage in the liberation from fear through tender compassion, from responding to greed through our just sharing of the benefits of resources, and from compulsion by listening and following God's way for us.

The interconnected crises beg us for solutions that involve everyone. Religious men and women are uniquely placed to make a difference. Our efforts in solidarity are now vital, and our expertise in partnerships is of crucial importance. Pope Francis called on the Catholic Community to engage and commit to the *Laudato Si'* Action Platform (LSAP) in response to the urgency of the ecological crisis. The need for partnerships and a plan for a future based on Gospel values has never been more imperative.

2. SOWING HOPE FOR THE PLANET

The congregations of men and women religious are coordinating efforts to realize the vision of the LSAP through the project 'Sowing Hope for the Planet' (SHFP). In this engagement, religions are asked to make a public commitment about their efforts to work for a sustainable ecology, to actualize their commitment by transiting to integral ecology with the *Laudato Si'* Goals and networking with others.

For this process, both personal and communal conversion are necessary. It is important to attend to the social and cultural needs and consider the economy and the environment. These aspects will form a collaborative synergy to bring hope and aid to everyone who struggles with us in this endeavor. The SHFP is supported through social media opportunities, websites, webinars, videos, and sharing of resources. Cooperation is already occurring around the globe in various stages of development in the context of many local, national, and international events. The LSAP program supports and encourages the growth of these interconnections.

3. COMMITMENT

Sowing Hope for the Planet supports congregations in developing their commitments in light of their charisms. These charisms form the context for the Gospel way of life, expressing the spirituality of their founding members as they work to bring forth the goals of *Laudato Si'*. In 2019 the Major Superiors of women made a unified public commitment to the vision for *Sowing Hope for the Planet* and the Executive Council of the Superior Generals of men issued their commitment of support and encouraged their membership to be engaged.

The project aims to provide religious congregations with opportunities to network, share resources and ideas, encourage and support each other and be fully engaged in determining how to make a difference. Through this process, congregations will be enabled to respond to Pope Francis' call to commit to integral ecology. The soft launch of the enrollment was on May 24, 2021, and the first year will close on October 4, 2021, with the recognition of those who committed to pursue the journey of up to seven years.

4. TRANSITIONING TO AN INTEGRAL ECOLOGY

Making the transition to integral ecology is based on the planning process of the congregation. The heart of the *Laudato Si'* Action Platform is the seven goals of the cry of the Earth, the cry of the poor, ecological economics, adoption of simple lifestyles, ecological spirituality, ecological education, and community engagement and participatory action. All are interconnected and integral to a sustainable ecology. These goals are steps that will help create a just and sustainable future for all who share this planet, our sister, Mother Earth.

5. NONVIOLENCE

How then are peace, justice, and reconciliation a part of this effort? For 25 years, I have used a process called Integrity for Nonviolence (IFN) with many programs and events. It is not a program where a person just accumulates information, but it is a process of integration of individual and group capabilities and experiences, resulting in personal change. In this development, we become conscious of *what* we say and *how* we live in a way that supports, builds up, and challenges each other to be our best selves and work with caring and confidence. Our concern extends to all of creation. The journey of reconciliation promotes an integral ecology that

exhibits behaviors from our integrity and is demonstrated in nonviolence and peacebuilding. In our integrity, we are in touch with the purpose for which we are here and, in that place, where we are alone with God. The voice of God echoes here, calling us to love and do what is right. (GS 16) Here is our dignity and purpose in life.

Let us consider four values from the nonviolence process that can help us attend to God's transformation process: respect, honesty, justice, and wholesome relationships. This begins with the respect that values the essential worth and dignity of all creation. It provides a non-threatening space where participants are valued and appreciated as children of God. To be in reconciliation, we must acknowledge the truth of reality and honor the reliability of scientific data. It also means that we embrace our Christian identity and seek to follow the way of Christ, who reconciled all things in himself. On this road, we demonstrate responsibility and accountability for our actions and dialogue to negotiate for fairness, equitability, and well-being of our common home. We nurture wholesome relationships that build upon trust and promote healthy relationships to provide essential resources for viable life.

6. LAUDATO SI' GOALS

How do we provide healing, forgiveness and reconciliation with God, one another, and all of creation? Let us look at the process as it offers opportunities for reconciliation and healing. As we begin the journey of realizing the goals of *Laudato Si'*, the methodology of nonviolence can be integrated into our participation in sowing hope in these areas.

The "Cry of the Earth" asks for renewable energy and reduction of fossil fuels to achieve carbon neutrality and to protect and promote biodiversity with reforestation and education to care for the biomes. We must address false assumptions that technology will simply solve these problems. We must be forthright regarding the loss of species and the damage done to the ecosystem. We carefully adhere to God's plan for us to care for creation.

The "Cry of the Poor" respects human life and rights from conception to death. This reverence extends to the most vulnerable groups: the destitute, refugees, indigenous, and children. In resolving conflicts, it is important to attend to the needs of the marginalized and to hold justly the unethical accountable. Wholesome relationships are fostered where the marginalized are welcomed, protected, and integrated into the community. We must create universal and reliable access to essentials such as clean water and healthcare. We must demand sustainable use of resources to be available for all and future generations.

“Ecological Economics” supports a new system of economic development that benefits instead of damages society and the environment. It calls for ethical consumption and investments and the reduction of activity harmful to the planet. Circular economy concepts are developed to support sustainability. Respect for a living wage should be available to all.

“Adoption of Sustainable Lifestyles” focuses on just stewardship. The wasteful extravagance such as single-use plastic is discouraged. Ideas suggested are a more plants/less meat diet, more public transport and fewer automobiles. Use only the materials that you need. Honestly, the question “what is necessary?” Avoid consumerism and focus on the deeper realities of life for a sense of meaning. Consider the ways your lifestyle may negatively impact others. Be accountable, responsible, and make changes to help. Live simply so others can live. Share what you do not need and consider sharing financial savings with others in need.

“Ecological Spirituality” embraces the religious vision of God’s creation, encouraging contact with the natural world with a spirit of wonder, praise, joy, and gratitude. It promotes creation-centered liturgical celebrations, and develops an ecological catechesis, prayer, retreats, and formation.

An adequate understanding of spirituality means coming to an understanding of how inner peace and care for ecology and for the common good because, lived out authentically, it is reflected in a balanced lifestyle together with a capacity for wonder which takes us to a deeper understanding of life. (LS 225)

“Ecological Education” is a re-conception and re-design of educational curricula and educational institution reform in the spirit of integral ecology. It creates ecological awareness and promotes ecological vocations for students, teachers, and administrators. Contemplate and come to a deeper respect for the value of creation. Create areas for beauty and wonder. Know the facts and actualize the reality of care for the environment and the vulnerable. Justly develop a sustainable environment interconnected with social concerns. Organize clean-up campaigns and provide resources necessary to maintain a healthy life for all creation.

The step of “emphasis on community involvement and participatory action” to care for creation at the local, regional, national, and international levels will promote advocacy and create people’s campaigns, encourage rootedness in local territory and neighborhood ecosystems. Education and outreach are essential as all are needed for this profound change. Pope Francis reminds us that

“Reconciliation is a personal act, and no one can impose it upon an entire society, however great the need to foster it.” (FT. 246) and that “Authentic reconciliation does not flee from conflict, but is achieved in conflict, resolving it through dialogue and open, honest and patient negotiation.” (FT 244)

Attention to Networking throughout encounters and dialogue

Every human being has the right to live with dignity and to develop integrally; this fundamental right cannot be denied by any country. People have this right even if they are unproductive or were born with or developed limitations. This does not detract from their great dignity as human persons, a dignity based not on circumstances but on the intrinsic worth of their being. Unless this basic principle is upheld, there will be no future either for fraternity or for the survival of humanity. (FT 107)

We need to advocate for systemic change in local, national, and international areas. In attending to networking, we can realize many opportunities for reconciliation, healing, and forgiveness with the process of integrity for nonviolence. In trying to resolve such conflicts, in encounters and dialogues, the practice of nonviolence operates from the stance that integrity is imperative. In the overall facilitation and coordination of the project, our interaction with one another integrates these essential four values: creating respect, practicing honesty, promoting justice, and nurturing wholesome relationships.

Creating respect begins with the simple courtesy of attentively listening and honoring everyone's innate dignity. Everyone has the right to speak, even if they disagree. The essential message is that every person is important. Safe, non-threatening places allow helpful and productive ideas to surface without persons feeling intimidated. This mutually receptive spirit also extends to people we advocate for or work with, especially with political projects. A person with a different perspective still deserves respect. Be upfront and honest about agendas, what changes are needed, do homework to make connections to personal backgrounds, state the problem clearly and explain the goals and desired changes. Always show respect with a follow-up thank you and monitor progress.

Truth is an inseparable companion of justice and mercy. All three together are essential to building peace, each prevents the other from being altered... Truth should not lead to revenge, but rather to reconciliation and forgiveness. (FT 227)

Practicing honesty means using credible, verified, and current information to consider the whole picture. Realistic goals and clearly structured plans allow you to stay focused, prevent sidetracking and guard against pettiness. We must truthfully acknowledge that we have contributed, in some way, to the degradation of our environment and have benefited from the violation of the human rights of others. This awareness is crucial for us to forgive and seek forgiveness so that we may resolve conflicts and move together towards a better, equitable, and sustainable future for all.

“Forgiveness is precisely what enables us to pursue justice without falling into a spiral of revenge or the injustice of forgetting.” (EG 252).
“The message of peace is not about a negotiated settlement but rather the conviction that the unity brought by the Spirit can harmonize every diversity.” (LS 230)

Promoting justice provides opportunities for accountability and responsibility. Goals and expectations are clear and well defined. Ownership grows as members realize they are participating in the process as co-creators. Participants share their stories and negotiate in fairness. When conflicts arise, discuss the problems in a way that considers the needs and expected outcomes, both local and global concerns. Situations can be resolved without blame or personal criticism using nonviolent communication skills. Individual rights are safeguarded in a way that promotes a fair and productive network. Attend to conflicts in a timely and workable manner.

Those wounded by historical divisions find it difficult to accept our invitation to forgiveness and reconciliation, since they think that we are ignoring their pain or are asking them to give up their memory and ideals. But if they see the witness of authentically fraternal and reconciled communities, they will find that witness luminous and attractive. (EG 100)

Nurturing wholesome relationships demonstrates trust and support for fruitful and enriching relationships. Follow-through and follow-up must be consistent with strengthening connections. This also demonstrates responsibility and reliability, fostering trust. Encourage participants to use their abilities for the good of all.

We can move toward a more profound and broader practice of nonviolence by focusing on simple values, which prepare us to be attentive to more significant issues. We can create a nonviolent lifestyle by responding in peace. We can develop prayerful reflections, which challenge us to

be attentive to those needs. By consciously attending to being persons of nonviolence and compassion, we prepare ourselves to be responsive to God's grace at the moment. The practice of nonviolence moves us toward the message of peace.

Conflicto político

EJERCICIO CALIMA*: DIÁLOGO ENTRE DIVERSOS, CONTRARIOS Y ENEMIGOS PARA LA RECONCILIACIÓN EN EL MARCO DEL POSACUERDO EN COLOMBIA

Manuel Ramiro Muñoz
Instituto de Estudios Interculturales
Pontificia Universidad Javeriana Cali
mmunoz@javerianacali.edu.co

1. DESCRIPCIÓN

El Norte del Cauca y Buenaventura son las dos zonas que, en el suroccidente colombiano, condensan todas las características para definir una etapa significativa en la historia del país, ya sea con el inicio de una nueva guerra o, por el contrario, con generar la posibilidad de pasar la página de la violencia que por más de cincuenta años produjo una barbarie descomunal, en la cual el asesinato, el secuestro, las masacres, las desapariciones forzadas, los combates y el desplazamiento forzado produjeron, durante todos estos años, profundas heridas en el conjunto de la sociedad.

El Instituto de Estudios Interculturales de la Pontificia Universidad Javeriana de Cali, inspirado en la tradición ignaciana de “juntar a los desavenidos” y con un compromiso claro por la paz de la región, tomó la iniciativa de juntar sesenta actores estratégicos de distintas orillas del conflicto colombiano en las zonas más devastadas por la guerra: Norte del Cauca y Buenaventura. Entre los participantes se encuentran dueños de las empresas más importantes del suroccidente colombiano, dirigentes de comunidades afrocolombianas, indígenas y campesinas, excombatientes de las FARC, militares de alto grado, organizaciones solidarias y autoridades de la iglesia. Los diálogos generados tienen como propósito la reconstrucción de los dos territorios más destruidos por la guerra y esto supone primero procesos de reconciliación.

* El Ejercicio Calima es un diálogo entre actores diversos, contrarios y enemigos que, con una metodología propia del Instituto de Estudios Interculturales (IEI), ha logrado tender puentes y derribar barreras, hacia la reconciliación en el suroccidente colombiano.

Los encuentros humanos, personales, preparados con cuidado para crear el espacio propicio en el cual los contrarios y enemigos se despojan de su condición de adversarios y dan paso al encuentro fraterno, al descubrimiento en el *otro* que antes había sido considerado “monstruo”, “víctima”, “enemigo”. Existe una persona que, desde la perspectiva humana y de su dignidad, está en igualdad de condición.

Luego del encuentro fraterno surgen las preguntas fundamentales: ¿qué nos pasó? ¿Por qué nos pasó? ¿Qué hacer para que no nos siga pasando? De manera tímida al comienzo, y actualmente con más frecuencia y fuerza, se crean espacios de encuentro entre víctimas y victimarios, enemigos a muerte, contrarios que se enfrentaron en disputas marcadas por el antagonismo y diversos que nunca se reconocieron en la diferencia. Cada encuentro es sorprendente, mágico, inédito, real, como el mejor de los sueños en medio de la horrible noche de la violencia criminal. En esos encuentros, al mismo tiempo que afloran respuestas a las tres preguntas anteriores, se producen reconciliaciones nunca imaginadas: se escuchan voces de perdón de los que hasta hace poco vociferaban y llamaban al odio y la guerra, se observan abrazos cargados de emoción y guerreros recios se conmueven hasta las lágrimas con el milagro de la reconciliación.

Estos encuentros entre diversos, contrarios y enemigos movidos por la esperanza de la no repetición, del *nunca más* y realizados con la ilusión de pasar la página de la violencia pareciera que se quedan cortos, no en significación y esperanza, pero sí en magnitud y velocidad para evitar volver atrás. Esta sensación de urgencia se produce porque gran parte de la sociedad aún permanece en el agrio espacio de la venganza y la retaliación. Esta permanencia y dificultad para salir de la violencia no puede ser diferente. Cincuenta años de dolor no se superan de la noche a la mañana, las víctimas tienen en su dignidad, su dolor, su memoria y su opción de dar o no perdón sus baluartes para evitar seguir siendo revictimizadas. A su vez, los estudios comparados nos hablan de procesos generacionales, en los cuales los hijos y los nietos son una nueva oportunidad para evitar que se prolonguen en el tiempo el odio y la violencia.

Nos enfrentan al reto de encontrar las claves para no volver a la guerra. Al reto de hacer que las actuales generaciones seamos capaces, a través de un examen profundo interior, de remover los rencores, los odios, las venganzas, los prejuicios y los dolores, ya sea para perdonarlos o para sanarlos. En todo caso, lo más importante es no heredarlos a nuestros hijos y nietos y que se pueda poner fin a la barbarie que hemos vivido. También tenemos el reto de cambiar las narrativas del odio y la violencia que justifican la acción social y política de quienes se lucran de la guerra. Es un reto generacional que, por un lado, se juega en lo personal, humano, ético, traducido en la vivencia diaria y en la forma como nos relacionamos con

los diversos, contrarios y antiguos enemigos y, por otro lado, en el plano social y político, en el cual es imprescindible enfrentar la justificación de la violencia, como la única forma de resolver los múltiples conflictos sociales, económicos, políticos y culturales.

El reto final es hacer que nuestros hijos no vivan en el rencor, con sentimiento de venganza y odio, en medio de inmensas inequidades y falta de oportunidades, que son el caldo de cultivo perfecto para que, desde múltiples intereses, se desate nuevamente la guerra y la violencia fratricida.

PROYECTO PARA LA RECONSTRUCCIÓN DE MEMORIAS INSTITUCIONALES DE LA VIOLENCIA Y EL DISEÑO DE APRENDIZAJES PARA REACCIONAR ANTE PROCESOS DE VICTIMIZACIÓN

Izaskun Sáez de la Fuente Aldama y Galo Bilbao Alberdi
Centro de Ética Aplicada de la Universidad de Deusto
izaskun.sdelafuente@deusto.es

1. INTRODUCCIÓN

En esta comunicación vamos a presentar, en primer lugar, los presupuestos conceptuales y metodológicos según los cuales se formuló el proyecto sobre memorias institucionales en torno a la violencia de motivación política, existente durante casi cincuenta años en la sociedad vasca y la navarra, y se aplicó en seis obras de la Compañía de Jesús: Alboan (sector social), los dos campus de la Universidad de Deusto, Colegio San Jose Jesuitak Durango, Colegio Jesuitak Donostia y Colegio San Ignacio de Pamplona. Posteriormente, pondremos el foco de atención en los principales aprendizajes extraídos de ese proyecto para abordar fórmulas presentes y futuras de victimización, subrayando sus denominadores comunes, aun siendo conscientes de las peculiaridades misionales, organizacionales y contextuales de las diferentes obras.

2. PRESUPUESTOS CONCEPTUALES

2.1. ¿Memoria institucional? Memoria de la institución sobre la institución

Las instituciones (a través de las personas que la integran) pueden construir una *memoria* sobre lo acontecido en ella y realizado (u omitido) por ella. No se trata de una memoria oficial sobre lo ocurrido, sino de un proceso de recuperación reflexiva y dialogada de la memoria institucional.

2.2. ¿Una memoria? Relato compartido de memorias plurales

No es tanto una memoria única y monolítica, sino un relato compartido compuesto de aportaciones particulares, diversas y plurales. Los fragmentos asumidos pueden ser incluso contradictorios entre sí, en la medida que recogen hechos distintos de signo opuesto.

2.3. ¿Criterios? Memoria verdadera y justa

Los fragmentos de una memoria particular, para ser asumidos, basta que cumplan dos criterios éticos básicos: que sean fieles a la verdad (recuerdan algo que ha ocurrido realmente) y que busquen la justicia (no pueden plantearse para legitimar la injusticia acontecida). Ello implica no olvidar lo que debe ser recordado; no tergiversar la memoria en favor de los propios intereses; no recordar parcialmente, exaltando a unas víctimas —las “propias”— frente a otras, y, en especial, no hacer uso de la memoria para legitimar la vulneración de derechos del pasado, sino, por el contrario, hacerlo para deslegitimarla y, en consecuencia, no posibilitar su justificación en el presente y en el futuro.

2.4. ¿Por qué remover el pasado? Hacia una memoria actualizada

Al hacer memoria se hace (parcialmente) justicia a las víctimas pasadas. No obstante, sobre todo, se trata de aprender de lo bien y mal hecho en el pasado con unas víctimas, para identificar correctamente las injusticias que se están produciendo hoy, reconocer y reparar adecuadamente a las víctimas actuales y prevenir en lo posible su aparición. Es una memoria actualizada que hace justicia con el pasado y evita la injusticia del presente y no, una memoria vengativa ni anclada en el pasado.

2.5. ¿Participación de las víctimas? Asumir su perspectiva

En la cuestión del mal y la injusticia, la mayor autoridad es la de las víctimas, pues son las que nos desvelan descarnada e irrefutablemente el mal y, por contraposición, el bien. Por eso, no solamente queremos tenerlas en cuenta, sino que pretendemos elaborar un discurso y una orientación a la *praxis* éticos, que asuman su perspectiva, su mirada, al reconocer siempre su interpelación, incluso cuando ha sido asesinada, y al escuchar su voz, si es superviviente. Se puede hablar de una *identidad narrativa* de las víctimas, porque a través de lo narrado expresan su identidad. De hecho, hay muchas víctimas cuyo sufrimiento reclama no precisamente venganza, sino narración, si existe predisposición a la escucha.

2.6. ¿Quién es víctima? Quien ha sufrido vulneración de derechos humanos

Víctima, en sentido ético, es una persona en cuyo sufrimiento ha mediado injustamente una iniciativa humana. Toda víctima ha sido dañada en su dignidad, en cuanto que ha sido tratada como puro medio para conseguir un determinado fin por una iniciativa humana consciente y voluntaria o porque ha sido ignorada cuando debía haber sido acogida.

Consecuentemente, una de las principales características de la categoría *víctima* es la *inocencia*, entendida como no merecimiento del daño sufrido, en cuanto que se le vulneran sus derechos humanos. Si la dignidad humana es inviolable y no depende ni siquiera de la actuación del sujeto, si no puede ser violentada en razón del crimen o la atrocidad cometidos, entonces, se puede decir que toda víctima es inocente en cuanto víctima, incluso si quien ha padecido la agresión era un victimario, pues en ese caso merecería un proceso judicial con todas las garantías, incluso una condena —justa, proporcionada y, en lo posible, rehabilitadora—, pero no sufrir un atentado a sus derechos fundamentales.

Asimismo, a las víctimas les caracteriza su pasividad. Significa que no nos hacemos víctimas, sino que somos hechas víctimas a nuestro pesar. El victimario aplasta nuestra autonomía: sufriendo a causa de él lo sufrimos a él. En contraposición, los rasgos que definen al *victimario* son la culpabilidad y la actividad. Esto supone que se da entre víctima y victimario una nítida asimetría moral, clave para afrontar temas como la justicia, el perdón o la reconciliación, de modo que no impliquen impunidad, olvido o prescripción.

La condición de víctima moral iguala a todos los tipos de víctimas: de violencia de género, de injusticia estructural, de terrorismo, de xenofobia, etc. Esto veta que se haga una jerarquización valorativa entre ellas, jerarquía que, con frecuencia, procede del miedo, de la contaminación ideológica o de las afinidades personales. Con todo, es relevante tener presentes los modos o tipos de violencia sufridos por las víctimas, pues permiten que nos fijemos en todas ellas y descubramos las conexiones posibles entre los tipos, a la vez que nos desvelan lo que debe hacerse específicamente ante cada tipo de víctima (y con ella).

2.7. ¿Por qué de la violencia terrorista? Hay razones más que suficientes

Porque ha resultado especialmente significativa entre nosotros en los últimos cincuenta años y todos nos hemos visto afectados por ella; porque, a pesar de ello, no se ha abordado su realidad hasta muy recientemente; porque afrontarla significa un modo parcial, pero valioso de hacerles justicia; porque la desaparición de este tipo de violencia en nuestro contexto mejora

significativamente las condiciones de su abordaje. Por todo ello, en definitiva, es una magnífica opción para que, al analizar lo acontecido y realizado en el pasado, se puedan extraer aprendizajes valiosos para el presente y el futuro, respecto de otros tipos de violencia que actualmente nos rodean.

2.8. ¿Reconciliación? Se posibilita, aunque no es el objetivo directo

Lo que se plantea en este proyecto no es un ejercicio de exposición, diálogo y sanación de memorias confrontadas que culmina en gestos y actos de petición u ofrecimiento de perdón ni mucho menos de reconciliación interpersonal o institucional. Sin embargo, es posible que el planteamiento propuesto lleve a que se produzcan, de hecho, este tipo de desarrollos de manera paralela al trabajo programado. Se puede concluir que, si bien este ejercicio de memoria no se plantea cicatrizar heridas del pasado, es probable que lo posibilite.

3. ITINERARIO METODOLÓGICO

Tabla I

Conformación del equipo de trabajo	Identificación de los procesos de victimización y recopilación de documentación y testimonios	Análisis y valoración de la situación
• Quién seleccionó. El equipo directivo de cada obra, para evitar mecanismos de censura. • Cuántos fueron seleccionados. Entre seis y ocho personas. • Criterios generales de selección: – Representación paritaria por género y edad. – Pluralidad de sensibilidades, pero con una visión política prepartidista centrada en la deslegitimación de la violencia terrorista.	• Determinación de los procesos de victimización sobre los que se iba a trabajar. Número abordable y representativo de los distintos periodos históricos previamente identificados. En una de las organizaciones, se optó por un único caso, justificándose el motivo. • Recopilación de fuentes documentales mediante el recurso a la hemeroteca, referencias bibliográficas, actas de las diferentes instancias de gestión de la institución, proyectos institucionales relacionados con el tema, etc.,	• Para realizar el análisis, los equipos de trabajo intentaron responder a las siguientes preguntas: – Tipos de victimización más frecuentes. – Tipo de respuestas más frecuentes. Quién las inició, propuso y ejecutó. – Las respuestas, ¿fueron individuales, colectivas, oficiales? – ¿Hubo consenso? ¿Sobre qué se dieron los desacuerdos? Si hubo desacuerdo y tensión, ¿cómo se manejó?

Conformación del equipo de trabajo	Identificación de los procesos de victimización y recopilación de documentación y testimonios	Análisis y valoración de la situación
– Distintas trayectorias en la institución (largas o recientes, con cargos de gestión y sin ellos). – Voluntariedad en la aceptación de la designación y motivación para realizar la tarea. – Implicación de algún cargo institucional, sin que limitase la libertad de análisis. • Qué reconocimiento. Otorgar a los miembros del equipo autoridad y reconocimiento de horas. Fue uno de los hándicaps más significativos del proceso.	para identificar e ilustrar los casos de victimización seleccionados y construir un mapa sobre las reacciones de la institución (qué se hizo, qué no se hizo y por qué) y su evolución en el tiempo. • Recopilación de testimonios de personas que vivieron los acontecimientos: víctimas, compañeros y compañeras, personas con responsabilidades, etc. Se combinaron entrevistas individuales y grupales y, en los casos de difícil acceso, se recurrió a una persona intermediaria. • Relevancia de los principios éticos de la investigación, con énfasis especial en el consentimiento informado, la confidencialidad y el anonimato. Los equipos fueron muy cuidadosos tanto en la autenticación de los testimonios posterior a su grabación y a su inclusión en el informe como a la insistencia en que este tenía un carácter interno y que, por tanto, debía socializarse solo dentro de la entidad, sin utilizarse al margen de los objetivos para los que fue concebido.	– Consistencia entre las respuestas, valores y misiones de las instituciones. – Diferencias entre tipos de informante (posición en la institución, edad, género, etc.). • Para realizar la valoración crítica, resultaba imprescindible responder a preguntas como: – ¿Cuáles habrían sido las reacciones de la institución si se hubiera centrado en las víctimas? ¿Por qué? – Insistencia no solo en lo que no se hizo adecuadamente o se dejó de hacer, sino también en qué se hizo bien y por qué. ¿Qué se podría haber hecho de forma diferente para ser proactivos y responder mejor a procesos de victimización o de revictimización? ¿Por qué?

Fuente: elaboración propia.

4. APRENDIZAJES PARA EL FUTURO

Como si de un juego de espejos se tratara, los aprendizajes aluden a algunas de las principales deficiencias institucionales detectadas. Porque solo en ese marco se formulan y adquieren sentido.

4.1. El encuentro cara a cara con las víctimas de la violencia como mecanismo de humanización

Todas las obras evidenciaron las dificultades y la relevancia de clarificar y definir el término *víctima*, así como los de *violencia* o *terrorismo*, teniendo en cuenta que las víctimas que estas instituciones tuvieron más cerca puede que no representasen la pluralidad de todas las víctimas, tanto de ETA como de terrorismo de Estado o de violencia policial o parapolicial. Por otro lado, indicaron que su deficitario reconocimiento pudo ser fruto de una mezcla de factores (desde la distancia o la falta de afinidad personal, el miedo y la indiferencia hasta los prejuicios ideológicos) que, a su juicio, debían combatirse personal y organizacionalmente. De ahí el subrayado en que no puede haber nunca más víctimas de primera y víctimas de segunda porque es precisamente su condición moral lo que las iguala.

Con demasiada frecuencia, las víctimas no se sintieron arropadas por las organizaciones y vivieron lo que algunas, al narrar sus experiencias, denominaron sentimientos de “desamparo y orfandad”, de falta de “cercanía afectiva”. Incluso quienes estaban amenazadas vivieron su situación en soledad sin que fuera conocida por sus compañeros o compañeras. Pese a ciertos recelos iniciales en algunos casos a la colaboración, durante el desarrollo del proyecto se mostraron generosas, sin resentimiento alguno ni ánimo de venganza, agradecidas de que se les diese la oportunidad de contar lo que vivieron y cómo se sintieron. Las diferentes entidades manifestaron haber aprendido de esa generosidad que combina la demanda de reconocimiento del sufrimiento como acto de justicia, también la voluntad de perdón y de reconciliación. Por tanto, el proceso de memoria que implicó el proyecto fue en sí mismo ocasión para el aprendizaje. Encontrarse con las víctimas cara a cara y escuchar sus testimonios permitió a los miembros de los distintos equipos *humanizarse*, desmontar o, al menos, erosionar algunos prejuicios y estereotipos, y mejorar su empatía, lo que les llevó a valorar tales encuentros como una gran oportunidad de enriquecimiento personal.

4.2. Apuesta por la educación de la mirada y el cultivo de la escucha activa

La dimensión ética (y también espiritual) de los testimonios de las víctimas puede tener significativas implicaciones pedagógicas identificables en términos de ser responsables, como docentes o acompañantes, de generar condiciones de posibilidad para “educar la mirada”, “cultivar la escucha activa” y el “diálogo” desde la centralidad de las víctimas.

Quienes aportan una lectura creyente y oracional con el fin de discernir cómo estar cerca de las víctimas expresaron la importancia de ser conscientes de que la proximidad implica necesariamente, para que muestre todo su potencial sanador, escucharlas –porque hasta que no verbalizan lo que les pasa y hay alguien que les cree, no se reconocen como víctimas–, también servirles y defenderlas. Para que docentes y acompañantes realicen esta labor, deben contar con el apoyo institucional, la información, la formación y los recursos adecuados.

4.3. Ser una “voz profética” que combata el silencio y actúe frente a las injusticias

Las obras defienden un liderazgo ético crítico, proactivo y valiente frente a los procesos de victimización y de vulneración de los derechos humanos que rompa con inercias, en lugar de funcionar a remolque de la sociedad, es decir, de pronunciarse y actuar solo cuando puede resultar más fácil, porque la conciencia social ya opera en esa dirección. Para ello, resultan fundamentales proyectos institucionales y planes (de memoria, de convivencia, de educación intercultural, de coeducación, etc.) fuertes, contruidos y dinamizados dialógicamente desde el interior de la propia entidad, que faciliten el establecimiento de puentes entre sensibilidades diversas, también el apoyo de la Compañía, de modo que esta ejerza un papel de impulso y de refuerzo, para estimular también las sinergias entre distintas instituciones.

4.4. Construcción de proyectos institucionales sólidos y coherentes mediante la formalización de espacios de debate interno

Con relativa frecuencia, sobre todo en los momentos más complicados dominados por un hábitat normalizador de la violencia, unas pocas personas a título individual (y no la organización en sí ni instancias significativas de la misma) se pronunciaban en contra de la violencia, participaban en actividades de solidaridad con las víctimas y sufrían las consecuencias de ese posicionamiento incluso dentro de la propia organización, al soportar actitudes de menosprecio de colegas, también de estudiantes, mientras la

institución tendía a resguardarse, por considerar esta problemática periférica a la institución o un tabú sobre el que ni siquiera se podía hablar.

Sin despreciar las actitudes y conductas personales de acercamiento hacia las víctimas y de denuncia pública de su sufrimiento y de la injusticia cometida contra ellas, las distintas entidades defienden institucionalizar la mirada de las víctimas en cada obra y, por tanto, asegurar un permanente estado de alerta, en todas sus instancias, que transmita un interés positivo hacia la atención y el esclarecimiento de cualquier episodio de victimización que se pueda producir en su interior: violencia de género, abusos sexuales, *bullying*, *ciberbullying* o maltrato entre iguales, racismo o xenofobia, desprotección infantil, homofobia, discriminación hacia personas con discapacidad, etc. De ahí el imperativo de priorizar la atención a las víctimas, al reforzar los protocolos de detección y acompañamiento y los planes que de ellos se pueden derivar, como los de acción tutorial en el ámbito educativo.

Como las propias organizaciones reconocieron, estas se componen de personas y grupos ideológica y políticamente plurales, hecho que, durante las décadas en las que la violencia de motivación política estuvo vigente, dificultó e incluso imposibilitó llegar a acuerdos o plantearse siquiera la posibilidad de generar espacios internos de debate que no se deslizaran peligrosamente por la senda de la crispación. De ahí se derivan dos tipos de aprendizajes:

- El reconocimiento de la pluralidad y la defensa de los derechos humanos de todas las personas son dos cuestiones indisolubles. Por tanto, la diversidad ideológica nunca debe servir como excusa para amparar institucionalmente, por acción o por omisión, la normalización, la banalización o la legitimación intergeneracional de la violencia, al rebajar o minusvalorar la trascendencia de la misma o al dejar este tipo de asuntos al arbitrio de las sensibilidades de las personas que ocupen puestos de responsabilidad en distintos momentos.
- Aunque los consensos generalizados sean difíciles, resulta imprescindible formalizar espacios institucionales de reflexión y de debate sobre lo que sucede dentro y fuera de la obra. De ahí la importancia que adquiere el hecho de que los temas relacionados con procesos de victimización se trabajen explícitamente en equipos directivos, claustros y otras instancias como foros específicos en los cuales intervengan diferentes agentes implicados en la entidad para: 1) detectar la aparición de “miedos” o causas que provocan o estimulan el silencio, hacerlos visibles y tratar de «ponerles nombre», y 2) clarificar cuál es, de acuerdo a la propia misión, la perspectiva que debe marcar su discurso y su *praxis* y qué estrategias se deben poner en marcha,

incluyendo en la reflexión si conviene sumarse a las iniciativas sociales de otros colectivos y cómo hacerlo.

El posicionamiento institucional puede concretarse de formas diversas, no solo a través de comunicados públicos o declaraciones en prensa. Desde el punto de vista de su potencia transformadora, algunas de las fórmulas más relevantes podrían ser aquellas que, desde la propia actividad docente, investigadora o de proyección social de la entidad, permitan que esta sea reconocida por su trabajo y su enfoque, al profundizar en las causas, interpelar a sus públicos sobre las consecuencias e impactos, acompañar adecuadamente y coadyuvar a estimular el empoderamiento de las víctimas, lo que exige reforzar capacidades y recursos materiales y humanos.

4.5. Demanda de liderazgo por parte de la Compañía de Jesús

Frente a una neutralidad que (reconocieron) pudo pecar de equidistancia, latió no solo el miedo a las tensiones y fracturas internas y a la identificación de la institución con una determinada posición ideológica o política en un clima crecientemente polarizado, sino también, más en unas entidades que en otras, cierta sensación de impotencia por el silencio o el insuficiente liderazgo de la Compañía que vivía sus propias controversias. No obstante, algunas destacaron el cambio de tendencia a partir de 2004 cuando, al amparo de una reflexión estratégica, la provincia de Loyola, en sus opciones fundamentales, buscó la implicación de jesuitas, comunidades, sectores e instituciones en el proceso de paz y reconciliación social. Desde su apuesta por un liderazgo proactivo y no meramente de adaptación a las circunstancias frente a fenómenos presentes y futuros de victimización y de violación de derechos humanos, las obras insistieron en que resulta muy importante abordar la denuncia o el posicionamiento de forma conjunta, en lugar de aisladamente: “el paraguas de la familia de la Compañía de Jesús podría ser de gran ayuda para ello”.

EXPERIENCIAS ACTUALES DE JUSTICIA RESTAURATIVA EN ESPAÑA: SUTURANDO HERIDAS

José Castilla Jiménez
Universidad Pontificia Comillas
jcj.abogado@gmail.com

1. INTRODUCCIÓN

Quien escribe estas líneas ha sido antiguo alumno de la Compañía de Jesús, ha formado parte de la Comunidad de Vida Cristiana (CVX) de Sevilla y ha sido profesor en la Universidad Loyola de Andalucía. Los valores evangélicos e ignacianos están presentes en su trabajo en el ámbito de la justicia restaurativa, para tratar de restañar heridas y reconciliar personas.

Este trabajo surge de una apasionante experiencia que el autor ha tenido la oportunidad de vivir desde noviembre de 2019 y que todavía sigue en marcha. Se trata de una experiencia piloto denominada “Procesos Restaurativos en Ejecución Penitenciaria”, que empezó su desarrollo en los centros penitenciarios de Sevilla (Sevilla I, Sevilla II y Centro Penitenciario de Mujeres de Alcalá de Guadaira). Es un proyecto impulsado por la Secretaría General de Instituciones Penitenciarias, con la colaboración del Consejo General del Poder Judicial (CGPJ), la Fiscalía Provincial de Sevilla y el Servicio de Atención a Víctimas de Andalucía (SAVA), cuyo objetivo es un encuentro entre las personas condenadas y las víctimas de sus delitos, que aceptan participar de forma voluntaria. Todo el trabajo restaurativo es desarrollado por el equipo mediadores de la Asociación Andaluza de Mediación AMEDI, que preside quien firma esta obra.

Figura 1. *Land-art* (Sierra de Francia, Salamanca)



Fuente: autor.

En esta experiencia se han incluido a personas condenadas por diferentes tipos de delitos (estafa, robo con violencia, asesinato, delitos contra la salud pública, entre otros), a excepción de delitos de violencia de género y delitos contra la libertad sexual, también han sido excluidas aquellas personas que presentaban patologías psiquiátricas.

En el primer apartado de este trabajo, se presenta el marco teórico de referencia. A través de una revisión de la literatura, se ofrece una visión

general del paradigma de la justicia restaurativa y el marco legislativo de referencia.

Posteriormente, se presenta el apartado segundo en el que se explica de forma resumida el programa “Procesos Restaurativos en Ejecución Penitenciaria”, su encaje legal, sus protagonistas (personas penadas y víctimas, directas e indirectas) y se expone la metodología y las fases del programa.

En el apartado tercero, se presenta el caso real de un encuentro restaurativo en un delito de asesinato finalizado recientemente, haciendo referencia a las sesiones preparatorias, tanto con la familia como con el victimario, y a la sesión conjunta.

Finalmente, se presentan las conclusiones sobre esta experiencia, haciendo hincapié en que muchos de los aspectos comentados en relación con el caso real tienen un nexo relevante con el marco teórico presentado en el primer apartado sobre justicia restaurativa y sobre los conceptos de *reconciliación* y *disculpas* en este paradigma. En particular, se destacan aspectos centrales del encuentro restaurativo como, por ejemplo, la posibilidad de ofrecer una reparación simbólica del daño, la profunda conexión emocional que se crea entre víctimas y victimarios, así como algunos elementos de las disculpas, que se han demostrado centrales en la aceptación de las mismas por parte de las víctimas.

2. EL PARADIGMA DE JUSTICIA RESTAURATIVA

2.1. La justicia restaurativa

La *justicia restaurativa* representa una ruptura con el sistema retributivo tradicional en el que el derecho penal constituye una forma de control de la criminalidad, que implica una sanción para quien comete un delito y pone en segundo plano a la víctima, que es “neutralizada” (Hassemer y Muñoz Conde, 2012, p. 24). De hecho, el delito es considerado una ofensa contra el Estado, se centra en el castigo que el Estado impone a quien comete ese delito y deja de lado a la víctima y sus necesidades (Zehr y Mika, 1998). El eje central de la justicia restaurativa es el daño causado por el delito y su forma de repararlo, teniendo en cuenta, además, las relaciones sociales que se ven afectadas por la comisión de dicho delito (Patiño y Ruiz, 2015). En otras palabras, el paradigma de justicia restaurativa busca la personalización de las víctimas sin considerarlas objetos del sistema, el crimen constituye más bien una violación de las relaciones y se le reconoce su dimensión interpersonal (United Nations Office on Drugs and Crime, 2006; Zehr, 2005, 2006).

En cuanto a la víctima, en el ámbito de la criminología y del derecho penal, hasta los años setenta, su protagonismo ha sido irrelevante, ya que

el foco estaba centrado exclusivamente en la persona ofensora: su castigo, cómo evitar la reincidencia y su resocialización (Hassemer y Muñoz Conde, 2012). El interés en quien sufre las consecuencias de un delito no ha sido prioritario. Solo en los últimos años, se ha planteado un cambio en esta visión de la víctima. En este sentido, el paradigma restaurativo implica una transformación debido a que se incluye, desde la perspectiva de la víctima, respeto hacia sus experiencias personales, sus necesidades y sentimientos; un reconocimiento del daño o de la pérdida que ha sufrido; un reconocimiento de la legitimidad de su reclamación por una enmienda; una oportunidad de comunicación con la persona que le ha causado ese daño, si la víctima quiere; un reconocimiento de que la víctima es la primera beneficiaria del proceso restaurativo y de que tiene derecho a una reparación (Choi y Severson, 2009). La posibilidad de atender las necesidades de las víctimas es una forma de evitar la victimización secundaria, además de poner en marcha el proceso de reparación del daño, a través de la activación de la comunicación entre víctima y victimario (García Álvarez, 2014).

Por lo que se refiere a la persona ofensora, la justicia restaurativa constituye una oportunidad para que asuma la responsabilidad de sus acciones, se haga cargo del daño causado a la víctima y sus consecuencias y ofrezca una reparación (Zehr, 2006). En el desarrollo de un proceso penal, quien comete un delito se queda como un mero espectador, mientras otras personas (abogados/as, fiscalía, jueces/as, entre otras) toman las decisiones sobre lo que ha pasado y cuál será el castigo. El encarcelamiento, como “respuesta normal a un crimen en la sociedad occidental contemporánea” (Zehr, 2005, p. 34), posiblemente aumentará la dependencia de las personas reclusas, así como su incapacidad de gestionar las relaciones personales, que las dejarán impreparadas e inadecuadas a su reintegración en la sociedad. Asumir la responsabilidad de sus acciones es algo diferente. Según Zehr, la responsabilidad incluye hacerse cargo de las consecuencias humanas de nuestros actos, enfrentarse a los resultados de nuestra conducta e involucrarse en la decisión de qué se debe hacer para reparar el daño causado y dar los pasos necesarios (Zehr, 2005).

En una visión restaurativa, cuando alguien comete un crimen, la sociedad también sufre las consecuencias y se transforma en parte implicada, con necesidades y roles que asumir (Zehr, 2006). El concepto de *comunidad*, por lo tanto, se vuelve central y constituye una de las ideas básicas de este paradigma.

En la misma línea, Naciones Unidas resume el paradigma de justicia restaurativa definiendo el *proceso restaurativo* como

cualquier proceso en el que la víctima y el infractor, y cuando sea apropiado otros miembros de la comunidad afectados por el delito,

participan juntos y activamente en la resolución de las cuestiones derivadas del conflicto, generalmente con la ayuda de una persona facilitadora. (United Nations Office on Drugs and Crime, 2006)

2.2. Pilares de la justicia restaurativa

A partir de todo eso, los tres pilares de la justicia restaurativa que Zehr (2006) define son: los *daños*, las *obligaciones* y la *participación*.

Daños

Desde la perspectiva retributiva de la justicia, el delito es un daño ocasionado al Estado y no, a la persona que sufre las consecuencias más directas de ese daño, el Estado responde a esta ofensa con un castigo. Sin embargo, desde la perspectiva restaurativa, el delito es un daño tanto a la víctima como a la comunidad y, por lo tanto, se hace necesario centrarse en las necesidades de la víctima con respecto a la ofensa sufrida. Además de esta preocupación central hacia la víctima, la justicia restaurativa también se preocupa por el daño sufrido por las personas ofensoras y por toda la comunidad, ya que el propósito restaurativo es la generación de una experiencia sanadora para todas las partes implicadas.

Obligaciones

El segundo puntal de la justicia restaurativa se basa en la responsabilidad activa del victimario y, por lo tanto, en las obligaciones que derivan de esta responsabilidad. Es necesario que el victimario se dé cuenta del daño causado y de las consecuencias en otras personas. Esta comprensión implica la responsabilidad de enmendar el daño, tanto de forma concreta como de forma simbólica.

Participación

La justicia restaurativa promueve la participación de todas las personas que están legítimamente implicadas en la ofensa que se ha producido y en su reparación. Esto es posible solo si cada parte implicada en este proceso puede tener su espacio y expresar sus necesidades, a través de encuentros de mediación o conferencias víctima-victimario, entre otras posibles formas de gestión de la participación.

Para lograr su propósito de sanación de todas las partes implicadas, es esencial para la justicia restaurativa tener en cuenta las necesidades de cada una de las partes implicadas en el proceso (Zehr, 2006).

Por lo que se refiere a las víctimas, estas necesitan superar el miedo, la vergüenza y la culpa y pasar a una fase de reorganización. Solo las víctimas pueden ofrecer una respuesta genuina sobre cuáles son sus necesidades para llevar a cabo ese cambio y pasar de ser víctimas a ser sobrevivientes (Zehr, 2005). Teniendo en cuenta que solo las víctimas puedan definir sus necesidades y que pueden variar mucho de persona a persona, generalmente las necesidades que identifican incluyen las que se presentan a continuación.

Una de ellas es la necesidad de información real sobre lo que ha sucedido. Las víctimas necesitan responder a estas cuestiones: ¿Por qué ocurrió?, ¿por qué me pasó a mí? La única forma de llegar a esa información real es a través de un acceso, directo o indirecto, a quienes posean esa información, que en nuestro caso es la persona que le ha causado el daño.

Otro elemento importante para favorecer el proceso de sanación es la posibilidad de que la víctima pueda contar la historia de lo que sucedió, así como ella lo vivió. Incluso es importante que la víctima pueda narrar su historia a quien le causó el daño, para darle la oportunidad de entender el impacto de sus acciones sobre ella. Además de contar su historia, las víctimas necesitan expresar el miedo y el sentimiento de haber perdido el control de sus vidas como consecuencia del delito. La participación en el proceso penal y su implicación en él es una forma de que ellas vuelvan a tener el control sobre sus vidas (*empowerment*).

Finalmente, suele haber otra necesidad de las víctimas que tiene que ver con la restitución, material o simbólica, por parte de la persona ofensora. El esfuerzo del victimario para reparar el daño implica un reconocimiento de su responsabilidad y, a la vez, quita la parte de culpa que la víctima puede sentir.

Desde la perspectiva de quien ha causado el daño, la primera necesidad del victimario es la asunción de una responsabilidad activa que le permita reparar las consecuencias de sus acciones, fomentar la empatía y la responsabilidad y transformar la vergüenza. En segundo lugar, está la motivación para una transformación personal que le permita modificar aquellas condiciones que lo han llevado al delito para así poder fortalecer sus habilidades personales y, como consecuencia, reintegrarse en la sociedad.

Para hacer referencia a los miembros de la comunidad, ellos también tienen necesidades cuando alguien comete un crimen, ya que sufren de alguna forma el impacto de este; por lo tanto, es importante que se reconozcan como víctimas secundarias. Además, otro aspecto importante es que la justicia restaurativa considera un delito como una oportunidad para desarrollar un sentido de comunidad y para asumir la responsabilidad que cada parte implicada tiene en un hecho delictivo. Finalmente, la asunción de esta responsabilidad, finalizada al bienestar de todos los miembros (tanto víctimas como personas ofensoras), es una forma de crear y sostener sociedades sanas (Zehr, 2005, 2006).

En definitiva, cuando las necesidades de las partes involucradas se encuentran dan lugar a un movimiento entre las posiciones de cada una de ellas, es decir, a la creación de un espacio de comunicación en el que víctima, victimario y comunidad puedan escucharse, colaborar y conseguir la forma de encontrar acuerdos satisfactorios para reparar el daño y sanar la relación que el delito había roto (González-Torres, 2019).

2.3. legislativo de la Justicia Restaurativa

Para concluir este apartado sobre el paradigma de la justicia restaurativa, es importante mencionar el ámbito jurídico de referencia a nivel internacional, europeo y estatal.

A nivel internacional, Naciones Unidas ha ofrecido una serie de resoluciones sobre medidas de mediación y justicia restaurativa en materia de justicia penal (R. 1999/26) y sobre los principios básicos de la aplicación de programas de justicia restaurativa en materia penal (R. 2000/14 y R. 2002/12).

A nivel europeo, a partir de los años ochenta, el Comité de Ministros del Consejo de Europa ha aportado indicaciones sobre la aplicación de la justicia restaurativa en forma de recomendaciones a los Estados miembros, tanto en el sentido de más protagonismo y preocupación por las víctimas como en fomentar la reparación de daño. En primer lugar, el Consejo de Europa promulgó la Recomendación n.º R (85) 11 del 28 de junio de 1985, sobre la posición de la víctima en el marco del derecho penal y del proceso penal en la que se lee que “la reparación, en la legislación, debería poder constituir bien una pena, bien un sustitutivo de la pena o bien ser objeto de resolución al mismo tiempo que la pena” (Regla 11) e hincapié en “la gran importancia a la reparación por el delincuente del perjuicio sufrido por la víctima [...]” (Regla 13). Asimismo, es importante destacar la Recomendación n.º R (87) 21, adoptada por el Comité de Ministros del Consejo de Europa el 17 de septiembre de 1987, sobre la asistencia a las víctimas y la prevención de la victimización en la que se invita a los Estados a “fomentar las experiencias (de ámbito nacional o local) de mediación entre el delincuente y su víctima [...]” (Regla 17). Además, publicó la Recomendación n.º R (99) 19 del 15 de septiembre de 1999, relativa a la mediación en materia penal, en la que se definen las directrices de cualquier proceso que permite a víctima y victimario participar de forma activa y libre en la resolución del conflicto derivado del delito, con la ayuda de una tercera parte imparcial, que es la persona mediadora.

Finalmente, es importante destacar la última Recomendación del Comité de Ministros del Consejo de Europa sobre justicia restaurativa en asuntos penales, adoptada el 3 de octubre de 2018, que tiene

como finalidad animar a los Estados miembros a elaborar y aplicar la justicia restaurativa con respecto a sus sistemas judiciales penales. Promueve normas para la aplicación de la justicia restaurativa en el contexto del procedimiento penal y procura salvaguardar los derechos de los participantes y conseguir la máxima eficacia en el proceso de satisfacción de las necesidades de los participantes. También tiene como finalidad animar a que las autoridades judiciales y los organismos de justicia restaurativa y justicia penal desarrollen modelos restaurativos innovadores —que puedan quedar fuera del procedimiento penal. [...] va dirigida a va dirigida a todos los organismos públicos y privados que trabajan en el ámbito de la justicia penal y que llevan o remiten casos de justicia restaurativa, o que podrían, de otro modo, utilizar la justicia restaurativa o aplicar sus principios en el trabajo que realizan.

Para terminar con la legislación en ámbito europeo sobre justicia restaurativa, hay que destacar la Directiva 2012/29/UE del Parlamento Europeo y del Consejo del 25 de octubre de 2012, por la que se establecen normas mínimas sobre los derechos, el apoyo y la protección de víctimas de delitos, en la que se hace referencia al derecho de las víctimas de recibir información sobre los servicios de justicia reparadora existentes (art. 4. j).

En el ámbito español, merece especial mención la Ley 4/2015 del 27 de abril, del Estatuto de la víctima del delito; algunas modificaciones del Código Penal; la Ley Orgánica 1/1979 del 26 de septiembre, General Penitenciaria, y la Ley Orgánica 5/2000 del 12 de enero, reguladora de la responsabilidad penal de los menores.

En primer lugar, el artículo 5, letra k y el artículo 15 del Estatuto de la víctima hacen referencia a los servicios de justicia restaurativa como uno de los derechos que tienen todas las víctimas. Además, el Real Decreto 1109/2015, reglamento de desarrollo del Estatuto de la víctima del delito, en su artículo 37 regula la aportación de las Oficinas de Asistencia a las Víctimas en materia de justicia restaurativa.

En segundo lugar, es importante destacar el artículo 21.5 del Código Penal que, entre las circunstancias que atenúan la responsabilidad criminal, cita la atenuante de reparación de daño y el artículo 130.1, numeral 5.º del Código Penal que incluye el perdón del ofendido entre las causas que extinguen la responsabilidad criminal. Asimismo, la última reforma del Código Penal de 2015 (Ley Orgánica 1/2015 del 30 de marzo, por la que modifica la Ley orgánica 10/1995 del 23 de noviembre del Código Penal) incorpora en el artículo 80 la reparación del daño para la suspensión de la ejecución de las penas privativas de libertad y modifica el artículo 84, al añadir “el cumplimiento del acuerdo alcanzado por las partes en virtud de

mediación”, como una de las medidas que condicionan la suspensión de la ejecución de la pena.

Otra referencia legislativa nacional de interés es la Ley Orgánica General Penitenciaria. Por una parte, el artículo 59.2 subraya la actitud de responsabilidad individual del penado con respecto a su familia y a la sociedad y, por otra, el artículo 72.5, para la clasificación o la progresión a tercer grado del penado, destaca la “conducta efectivamente observada en orden a restituir lo sustraído, reparar el daño e indemnizar los daños materiales y morales”.

3. LA APUESTA DE LA INSTITUCIÓN PENITENCIARIA POR LA JUSTICIA RESTAURATIVA: IMPLEMENTACIÓN DEL PROGRAMA “PROCESOS RESTAURATIVOS EN EJECUCIÓN PENITENCIARIA” EN RÉGIMEN ORDINARIO

Tras haber enmarcado debidamente en el apartado anterior las características principales de la justicia restaurativa y su aportación al sistema penal, vamos a proceder ahora a explicar cómo en los últimos años se han ido implementando programas de justicia restaurativa en el ámbito penitenciario. Concretamente nos detendremos en aquellos que se iniciaron en 2016 por la Secretaría General de Instituciones Penitenciarias y la Asociación Andaluza de Mediación AMEDI y que se vienen desarrollando desde ese año sin interrupción.

Dicho año, la Asociación Andaluza de Mediación AMEDI contaba con más de diez años de experiencia en el desarrollo de un Servicio de Mediación Intrajudicial Penal en los juzgados de Sevilla, para intervenir en asuntos derivados por los titulares de tres de los juzgados (uno de Instrucción, uno de lo Penal y otro de Primera Instancia e Instrucción). Todas las prácticas restaurativas llevadas a cabo en esos expedientes judiciales se habían implementado en la fase procesal de instrucción o bien en la de enjuiciamiento, justo antes de la celebración del juicio oral. Teníamos la aspiración y el deseo de poner en juego las bondades de la justicia restaurativa en fase de ejecución penal, cuando la justicia ha dicho su última palabra sobre el delito en cuestión y solo queda cumplir la sentencia firme. En ese momento ya no hay batalla legal, ya no caben estrategias procesales para conseguir o eludir una realidad tan penosa como la privación de la libertad: cada parte se vuelve a su “rincón del *ring*” (permítasenos el símil pugilístico) sintiéndose vencedora o vencida, cuando no todas vencidas, decepcionadas y exhaustas.

La experiencia que nos dan los casi veinte años que llevamos trabajando en el ámbito penal y penitenciario nos enseña que, a partir de ese momento, el de la firmeza de la sentencia, se inicia una etapa nueva para el penado,

en el que empieza el verdadero juicio, el más implacable de todos: el juicio que en su fuero interno la persona penada se hace a sí misma. Posiblemente no todas las personas penadas lo hagan, es cierto, pero sí más de las que nos imaginamos.

Lamentablemente, los espacios penitenciarios no son lugares idóneos para hacer confesiones íntimas ni para revelaciones personales que podrían interpretarse sin dificultad como muestras de debilidad. “En el patio hay que hacerse el (o la) fuerte” y protegerse de cualquier ataque que ponga en riesgo el delicado equilibrio que se precisa para vivir en prisión, incluso del que pueda proceder de la conciencia de cada persona. La subcultura carcelaria no alienta procesos de responsabilización ni de arrepentimiento. Eso sería como añadir una nueva condena a la pena privativa de libertad y, en ocasiones, más dura que esta. Al revés, la subcultura carcelaria potencia la aparición y fijación de los “mecanismos de neutralización” (o autojustificación) enunciados por Sykes y Matza, en 1957.

Como decíamos, conseguir que surjan de forma honesta y sincera procesos de responsabilización en el contexto carcelario, que tanto favorece la autojustificación, no es fácil. Para ello se requiere de personas expertas en la materia, con la sensibilidad suficiente para ayudar al/la penado/a a que de su interior emerjan esos procesos de responsabilización y arrepentimiento, tan importantes para su reeducación y rehabilitación social. La tarea de esos/as profesionales se podría parecer a la de una matrona que ayuda a dar a luz un ser vivo, que, si no sale al exterior, acabará muriendo e incluso poniendo en peligro la vida de su propia madre.

Ahí fue cuando, en un intento más de extender los beneficios de la justicia restaurativa a lo largo del proceso penal, en 2016, la Asociación Andaluza de Mediación AMEDI y la Subdirección General de Penas y Medidas Alternativas de la Secretaría General de Instituciones Penitenciarias diseñamos unas líneas de trabajo para introducir procesos restaurativos en la fase de ejecución penal, líneas recogidas en el convenio suscrito entre ambas entidades y publicado en el BOE del 16 de noviembre de 2016. La financiación posterior del Ministerio de Sanidad, Servicios Sociales e Igualdad posibilitó poner en marcha este programa con los y las penadas adscritas al Servicio de Gestión de Penas y Medidas Alternativas del Centro de Inserción Social de Sevilla durante 2017 y en los de Sevilla, Algeciras, Huelva, Córdoba y Jerez durante los años posteriores.

3.1. Encaje legal en la fase de ejecución del procedimiento penal

Partiendo de que estamos ante personas que han cometido un delito según ha establecido una sentencia condenatoria ya firme, la participación en estos programas restaurativos se contempla en alguna de estas posibilidades:

1. Como uno de los requisitos que el juzgado o tribunal sentenciador pueda ofrecer a la persona penada para suspender la ejecución de la pena privativa de libertad, al amparo de lo dispuesto en el artículo 83.6 del Código Penal: “Participar en programas formativos, laborales, culturales, de educación vial, sexual, de defensa del medio ambiente, de protección de los animales, de igualdad de trato y no discriminación, y otros similares”.

Aquí cabe entender como *programa formativo* la participación de penados y penadas en el taller restaurativo, espacio en el que se les van a invitar a reflexionar sobre sus actos, con una visión autocrítica y responsabilizadora, así como a buscar, con la persona perjudicada, el modo de reparar el daño causado por su delito.

Este programa se ha llevado a cabo desde 2017 hasta la fecha y se extiende cada año a más puntos de la geografía penitenciaria española.

2. Como modo de cumplir la pena de trabajo en beneficio de la comunidad recogido en el artículo 49 del Código Penal:

Los trabajos en beneficio de la comunidad, que no podrán imponerse sin el consentimiento del penado, le obligan a prestar su cooperación no retribuida en determinadas actividades de utilidad pública, que podrán consistir, en relación con delitos de similar naturaleza al cometido por el penado, en labores de reparación de los daños causados o de apoyo o asistencia a las víctimas, así como en la participación del penado en talleres o programas formativos o de reeducación, laborales, culturales, de educación vial, sexual y otros similares.

Aquí el tenor literal de la ley hace aún más evidente el sentido restaurativo que persigue la pena de trabajo en beneficio de la comunidad (TBC) y la utilidad colectiva que tiene el hecho de que la persona penada pueda cumplirla al participar en este programa, con una clara vocación de reparar a las víctimas.

En ambos supuestos va a resultar necesario que la persona penada acepte participar en el taller restaurativo, tras recibir la información correspondiente sobre el mismo por parte del Servicio de Gestión de Penas y Medidas Alternativas.

Este programa, igual que el anterior, se ha llevado a cabo desde 2017 hasta la fecha y cada año se ha extendido a más puntos de la geografía penitenciaria española.

3. Como modo de dar cumplimiento a lo establecido en el artículo 90.2 del Código Penal, que señala que el/la juez/a de vigilancia penitenciaria

podrá adelantar la concesión de la libertad condicional si, entre otras circunstancias a cumplir, el y la penada acredita la participación efectiva y favorable en programas de reparación a las víctimas.

Hasta 2019 no existían tales programas de reparación a las víctimas en la geografía penitenciaria española y, para dar cobertura a esta necesidad, es por lo que ofrecimos nuestra experiencia, a fin de implementar tales programas. En ellos se despliegan un conjunto de recursos personales basados en los principios de la justicia restaurativa y la reparación del daño a las víctimas. El paso por la prisión es una experiencia de gran impacto que debe tratar de generar el mayor aprendizaje posible para la persona penada y, para que esta pueda asumirlo y aprovecharlo, necesita ayuda.

La justicia restaurativa contempla que la comisión del delito es una oportunidad de aprendizaje para sus protagonistas. Nuestros programas permiten explorar los efectos del delito en las víctimas, las personas infractoras y la comunidad. Sirve como vehículo para la reintegración de las y los penados por la comisión del delito dentro de su entorno social, como oportunidad de huir del círculo vicioso de la reincidencia y también como fórmula de humanización del cumplimiento de condenas.

En demasiadas ocasiones, el procedimiento judicial desatiende a todas las personas participantes del delito: a la víctima como primera afectada, la cual no se siente escuchada, reparada o ni siquiera atendida dentro de este proceso formal. También a la persona que infringe la ley, a la que únicamente se le aplican consecuencias a su conducta delictiva, como manera de resolver tal hecho. De este modo, el conflicto humano que subyace bajo el delito se queda sin abordar y ni la persona penada se suele responsabilizar del daño causado y cambiar su conducta ni la víctima puede gestionar sus sentimientos de inseguridad o injusticia, lo que la deja a merced de emociones tan negativas como el odio y la venganza. La posibilidad de diálogo entre persona ofensora y víctima, para aclarar lo sucedido, dar explicaciones y encontrar fórmulas alternativas y compartidas de gestión del daño causado, da espacio para que entren en juego estos otros procesos personales y sociales transformativos, responsabilizadores y reparadores.

El diálogo se percibe como algo beneficioso para la víctima porque tiene la oportunidad de expresar las consecuencias de haber sufrido el delito y entender la naturaleza humana de la persona infractora a través de sus propias experiencias, de tal forma que pueda ayudar a su restitución. Se reconoce la existencia de otras víctimas, además de las directamente afectadas por el delito, como miembros de la familia, amistades o personas del círculo de aquella. A su vez, la persona infractora se hace más consciente

del daño que ha provocado, tanto a las víctimas como a la comunidad. Los resultados provisionalmente obtenidos en la experiencia llevada a cabo en las cárceles sevillanas entre 2019 y 2020 demuestran la efectividad del programa en las personas penadas (responsabilización del delito e interés en reparar el daño causado a sus víctimas directas) y en las víctimas (alivian sus cargas emocionales, ordenan los hechos sufridos para integrarlos en su historia de vida y son reparadas por los victimarios).

Este programa responde, además, a las recomendaciones supranacionales como la de la declaración del Décimo Primer Congreso de las Naciones Unidas sobre la Prevención del Delito y el Trato de Delincuentes (2005), que instó a los Estados miembros a reconocer la importancia de desarrollar aún más políticas, procedimientos y programas de justicia restaurativa que incluyan alternativas a los procesos judiciales. O también, y más reciente, la Recomendación del Comité de Ministros del Consejo de Europa sobre justicia restaurativa en asuntos penales, adoptada el 3 de octubre de 2018, la cual sustituye a la del mismo Consejo de Europa de 1999 (Recommendation n.º R (99) 19 concerning mediation in penal matters) por la que se recomendaba a los Estados el impulso de la mediación penal.

Los objetivos de este programa restaurativo con penados y penadas a privación de libertad que cumplen su condena en régimen ordinario son:

Objetivos generales

- Atender la finalidad constitucional de las penas recogida en el artículo 25.2 de la Constitución española: la reeducación y reinserción social del penado, a través de programas como este, en los que se trabajan aspectos significativos para el tratamiento y la reinserción del penado.
- Fomentar el desarrollo de programas de justicia restaurativa en la institución penitenciaria, para responder a las recomendaciones europeas hechas a sus países miembros.
- Implementar programas de reparación a las víctimas, cumpliendo así lo establecido en el artículo 90.2 del Código Penal y artículo 15 del Estatuto de la víctima.

Objetivos específicos

- Ofrecer la oportunidad a las personas penadas de poder reflexionar sobre su infracción y las causas que las han llevado a cometer el delito, lo que les permitirá asumir su responsabilidad en el mismo.
- Ofrecer a las personas penadas la posibilidad de reflexionar acerca del impacto de su conducta delictiva en las personas afectadas por el mismo, así como reflexionar acerca del modo de reparar el daño causado.

- Ofrecer a las víctimas del delito participar del proceso de un diálogo seguro en el que contar libremente sus vivencias del delito al victimario, para liberar su dolor y favorecer la empatía de estos. Esta experiencia ayuda a las víctimas a superar el trauma derivado del delito.
- Ofrecer a la persona infractora y a la víctima la posibilidad de participar en algún tipo de práctica restaurativa, en función del caso concreto y de sus necesidades concretas.
- Ofrecer a la persona infractora y a la víctima la posibilidad de protagonizar la gestión del conflicto humano subyacente bajo el delito, posibilitando la desvinculación emocional de víctima y victimario, para generar mayor sensación de paz y seguridad en sus vidas.
- Reducir la reincidencia de determinados delitos y, por tanto, aumentar la seguridad ciudadana y reducir los costes públicos asociados a los procedimientos judiciales.

3.2. La participación de las víctimas

Como en cualquier proceso restaurativo, la participación voluntaria de las víctimas es uno de los hitos claves y posibilitar dicho espacio de comunicación segura entre víctima y persona ofensora es una de las tareas centrales de la persona facilitadora.

En este programa, a diferencia de otros, es clave poder contar con la persona perjudicada por el delito. Para ello se precisa que exista al menos una víctima concreta por el delito, que el o la penada evidencie una actitud positiva y responsabilizada en el desarrollo del programa y, finalmente, que la víctima consienta participar libremente.

El modo de participación habrá de concretarse en cada uno de los casos, teniendo en cuenta la voluntad de la víctima, la responsabilización de la persona infractora, el tipo de delito cometido, etc. Podemos encontrarnos casos en los que la víctima no quiere volver a saber nada del victimario; otros en los que no desea encontrarse con este, pero acepta una comunicación indirecta a través de las personas facilitadoras, y hay otras que aceptan tener un encuentro personal con quien les causó el daño. Este último sería el formato óptimo en el que desplegar todos los beneficios psicológicos y emocionales que la experiencia restaurativa ofrece a quien participa en el proceso.

Hay que subrayar la dificultad que estamos teniendo en algunos casos para conseguir los datos de contacto de las personas perjudicadas. Al hacer una interpretación rigurosa de la normativa de protección de datos, hay juzgados que no los facilitan, ni siquiera a petición de la institución penitenciaria o de las propias oficinas de atención a las víctimas, lo que evidencia el profundo desconocimiento que aún tienen no solo de la normativa europea sobre materia restaurativa (Directiva 2012-29, de apoyo a las víctimas), sino

también de la que rige ya en nuestro propio ordenamiento interno desde 2015 (Estatuto de la víctima, LO 4/2015).

3.3. Metodología y fases del programa

El programa de “Procesos Restaurativos en Ejecución Penitenciaria” se desarrolla en varias fases:

1. La primera se inicia con las personas penadas en el interior de los centros penitenciarios. En diez sesiones grupales, facilitadas por dos profesionales de AMEDI, las personas participantes se reúnen para trabajar en torno a las causas y consecuencias del delito cometido y su impacto en las víctimas y la sociedad. Una vez finalizada esa fase se valora quién de las personas participantes puede avanzar a la siguiente fase y quiénes de ellas no están aptas. Los temas que se tratan en las sesiones grupales con los victimarios son:
 - Acogida y presentación. La justicia restaurativa.
 - El delito.
 - La responsabilidad.
 - Contar mi historia.
 - Personas afectadas por mi delito. Cartas restaurativas.
 - Lo que la justicia dijo de mi delito.
 - Hacia la reparación del daño que causé.
 - Aprendizajes, compromisos y evaluación.
2. La segunda fase tiene lugar con las víctimas una vez han sido informadas por el Servicio de Atención a las Víctimas de Andalucía (SAVA). En sesiones grupales o individuales se les informa de los pormenores del proceso restaurativo al que se les invita y se trabajan aspectos comunes del impacto sufrido por el delito. En caso de aceptar la participación en el proceso restaurativo, se mantienen las sesiones individuales con cada una de ellas, necesarias para prepararlas al encuentro conjunto con su victimario.
3. Se retoma el trabajo con las personas penadas que hayan avanzado de fase y cuyas víctimas hayan mostrado su conformidad con la participación en el programa. Se mantienen con ellas las sesiones individuales que resulten necesarias para que su participación en el encuentro conjunto con su víctima sea óptima.
4. Es el momento culmen del programa: el encuentro conjunto entre el victimario y la víctima directa (o bien la víctima indirecta, representada a través de familiares directos de la víctima en los casos de homicidio o asesinato). Un espacio de respeto y confidencialidad, de participación

activa y de escucha mutua. Cada parte podrá expresar lo que considera oportuno respecto al delito y sus consecuencias, pero siempre desde el respeto y la buena fe. Las personas infractoras participantes tienen la oportunidad de ofrecer actos de reparación a las víctimas.

5. Esta última fase es la de acompañamiento posencuentro restaurativo, tanto a víctima como a victimario. En ella, las personas facilitadoras ayudan a los y las participantes a crear un sentido significativo de todo lo expresado a lo largo del proceso restaurativo y los momentos vividos en el encuentro conjunto.
6. Entrevista de evaluación y despedida: Se realizan entrevistas de evaluación pre y posintervención a las personas participantes (víctimas y victimarios) para medir el impacto y los resultados del programa.

El mayor valor de este programa, y la principal diferencia respecto a los otros programas de diálogos restaurativos, es que el objetivo fundamental es preparar a la persona penada para el encuentro con su víctima directa, para posibilitar así la responsabilización y reparación del daño concreto causado a su víctima. También pueden participar la familia más próxima de la víctima en los casos de muerte o desaparición, definida *víctima indirecta* en el artículo 2 del Estatuto de la víctima (LO 4/2015).

Otra diferencia notable es que este programa de “Procesos Restaurativos en Ejecución Penitenciaria” está previsto para delitos graves, que son precisamente los que generan en la víctima mayor daño emocional y, por tanto, mayor necesidad de reparación a todos los niveles. En la experiencia llevada a cabo este año en Sevilla, hemos trabajado con delitos de estafa, apropiación indebida, malversación, robo, varios de homicidio e incluso tres de asesinato.

3.4. Personas beneficiarias

La Secretaría General de Instituciones Penitenciarias ha decidido impulsar este tipo de programas restaurativos en Valladolid y Sevilla, al encargarle a la Asociación Andaluza de Mediación AMEDI que desarrollase el programa en tres prisiones: el Centro Penitenciario de Sevilla-I, con dieciocho internos seleccionados; el Centro Penitenciario de Sevilla-II, con dieciocho internos seleccionados, y el Centro Penitenciario de Mujeres de Alcalá de Guadaira, con nueve internas seleccionadas.

En noviembre de 2019, se inició la fase grupal con los y las penadas de las tres prisiones, que finalizó en febrero de 2020. La fase de contacto con las víctimas se ha demorado tanto por las dificultades antes expuestas como por el estado de alarma sanitaria vivido en nuestro país por la pandemia del COVID-19.

En febrero de 2020, se publicó en el diario ABC un reportaje sobre este programa restaurativo¹, que fue leído por el padre y la madre de una víctima de un asesinato al que se hacía referencia en dicha publicación, ya que el victimario estaba participando en el programa. Posteriormente entraron en contacto con el coordinador y facilitador de estos programas para comunicarle su deseo de participar en el proceso restaurativo con el citado penado. Es el único proceso que se ha podido cerrar a fecha de hoy (agosto de 2020), el cual analizaremos más adelante.

La única fase de las descritas en el apartado anterior que ha finalizado completamente con todas las personas participantes ha sido la primera, la que se desarrolla en el interior de la prisión con las personas penadas. Les propusimos que de forma anónima evaluaran dicha fase del programa, cómo se habían sentido y lo que les había aportado, lo que hicieron con las siguientes aportaciones:

“Me está sirviendo esta experiencia como oportunidad para poder pedir perdón, por lo que agradezco a quienes hayan hecho posible este programa”.

“Daros las gracias por este taller en el que he crecido como persona. Me gustaría que se hiciese en todas las prisiones de España”.

“Me está sirviendo para quitarme un gran peso de mi vida”.

“El taller me está ayudando a valorar todo lo que tiene sentido y a recuperar todas las cosas importantes de mi vida. Ahora soy mejor persona y me siento mejor conmigo mismo”.

“Durante la semana voy contando los días que faltan para asistir a la nueva sesión de este taller. Porque el rato que paso en él no siento que estoy en la cárcel. Y cuando salgo de cada sesión, me siento un poco más libre que antes”.

“No resulta fácil lo que se nos propone en este programa. La tarea personal es dura y sientes como si te arañaran por dentro. Pero extrañamente acaba por gustarte, pues necesitas sacar todo lo que hay dentro de ti, que durante años has tapado bajo justificaciones”.

“Este taller me hace crecer como persona. Ahora veo y valoro la realidad tal y como es, sin justificaciones. Y me ayuda a saber por dónde no he de volver en mi vida”.

1 https://www.abc.es/espana/abci-siento-haber-matado-padre-202002230214_noticia.html

4. UN CASO REAL: PROCESO RESTAURATIVO EN DELITO DE ASESINATO

En febrero de 2020, se publicó a nivel nacional en el diario ABC un reportaje sobre el desarrollo de la primera fase de este programa² que fue leído por los padres de la víctima de un asesinato tras una reyerta a la que se hacía referencia en dicha publicación, ya que el victimario estaba participando en el programa. Durante el estado de alerta sanitaria, dichos padres entraron en contacto con el coordinador de estos programas para comunicarle su deseo de participar en el proceso restaurativo con el citado penado.

A fin de exponer cómo se ha trabajado este proceso restaurativo, narraremos el itinerario seguido por el equipo mediador para llevar a buen fin el deseo y expectativas de las víctimas y el victimario. A lo largo de esta narración, se incluyen expresiones de sus protagonistas que ellos personalmente nos han autorizado a usar en este trabajo, con la intención de promover el impulso y desarrollo de nuevos procesos restaurativos. Hemos modificado los nombres de estas personas, a fin de preservar su anonimato.

4.1. Primera sesión con las víctimas indirectas por videoconferencia

Rocío (madre del joven asesinado), Joaquín (padre del joven asesinado), un amigo de la familia (como persona de apoyo emocional) y el equipo mediador.

Objetivos de la sesión:

- Presentación personal.
- Primer acercamiento a la familia de la víctima.
- Explicar el desarrollo y los objetivos de las diez sesiones de la primera fase del proceso restaurativo.
- Aclarar dudas.
- Consentimiento informado.

Dada la obligatoriedad de confinamiento decretado por el estado de alarma sanitaria, tuvimos la primera toma de contacto de manera telemática. Fue una videoconferencia de algo más de una hora, en la que pretendíamos presentarnos, explicarles las claves del proceso restaurativo, corroborar su deseo de participar en él y aclarar cuantas dudas tuvieran al respecto.

2 https://www.abc.es/espana/abci-siento-haber-matado-padre-202002230214_noticia.html

En cambio, tras la ronda de presentación, los padres del joven asesinado (Joaquín y Rocío) empezaron a compartir con las personas facilitadoras detalles sobre el origen, estructura y miembros del sistema familiar. Aquello evidenciaba su confianza en quienes dirigíamos el proceso restaurativo y su deseo de participar en él.

Nos contaron que llevan casados cuarenta y cinco años y que tienen tres hijos, que adoptaron cuando tenían pocos años. El segundo se llamaba Juan y falleció hace once años, asesinado en una reyerta por uno de los participantes en el taller restaurativo llevado a cabo en el Centro Penitenciario de Sevilla-2. La madre nos decía:

“Juan está siempre presente con nosotros. Aunque, cuando hablo de él, me emociono, no tengo desesperación ni amargura”.

“Para sus hermanos, Juan era lo máximo, lo querían más que a nosotros, sus padres; ellos no entienden nuestra actitud de perdón. Comprendo que mis hijos no le perdonen”.

“Sigo llorando por Juan. Sin Dios no se puede perdonar hasta estos extremos. Juan está vivo. Dios se lo ha llevado muy pronto, pero cumplió su misión”.

Cuando Rocío conoció la identidad de quien había matado a Juan, decidió escribirle un texto para leerlo en el juicio, pero, al no ser esto posible por no permitirlo la Ley de Enjuiciamiento Criminal, se lo envió por correo postal a la prisión en la que se encontraba el victimario (al que llamaremos Javier, a fin de salvaguardar la confidencialidad de sus datos personales). Ahí empezó la relación epistolar que ambos han mantenido durante siete años. A lo largo de estos años, plantearon la posibilidad de encontrarse, pero en una ocasión, ellos y en otra el penado, rechazaron esta posibilidad por no tener suficiente fuerza para afrontar algo que les exigía un esfuerzo emocional y personal tan grande.

Por su parte, Javier, en la fase grupal en prisión, nos había hablado de la correspondencia que había mantenido con la familia del asesinado y de lo duro que había sido para él confrontarse con su culpa y su remordimiento y, sobre todo, con el dolor de una familia destrozada por esta pérdida irreparable.

A pesar de la tensión emocional generada por este intercambio de cartas, también para la familia había sido positivo porque les ofreció la oportunidad de comprobar el arrepentimiento de Javier y su proceso de transformación y así pudieron sentir que la vida de su hijo no había sido en balde. No obstante, la predisposición de los hermanos del fallecido no es la misma que sus padres, sobre todo porque no entienden que sean capaces de perdonar a la persona que le quitó la vida a su hermano.

Por lo que se refiere al proceso, les explicamos el trabajo grupal realizado en prisión durante las diez sesiones. Javier ha formado parte de este grupo y, en varias ocasiones, ha mostrado una actitud positiva y de querer aprovechar esta oportunidad para expresar su arrepentimiento y ofrecer sus disculpas sinceras a la familia en persona, a través de un encuentro directo. Parece que, desde cuando ellos se lo propusieron y Javier no se sentía preparado, ha habido un proceso de cambio y de responsabilización más profundo que le hace aceptar esta posibilidad en la actualidad.

A pesar de haber tenido esta primera conversación con las limitaciones propias de una videoconferencia, se estableció un vínculo positivo con la familia, la cual accedió a participar en el proceso restaurativo. Para ellos se presentaba como una oportunidad de llevar a cabo algo que habían intentado hace tiempo y así comprobar en persona que la muerte de su hijo había servido para algo, para que otra persona pudiera dar un giro a su vida, aunque hayan tenido que pagar un precio muy alto por ello.

Terminamos esta primera sesión planificando los pasos a seguir para conseguir que el encuentro se lleve a cabo: avisar a Javier de la buena predisposición de la pareja a encontrarse con él y confirmar su voluntad de participar.

Fue una sesión en un ambiente muy agradable con dos personas muy educadas, cuyas actitudes con respecto al delito y al victimario quedan marcadas por su profunda fe cristiana. Nos despedimos de esa primera sesión con el deseo de que en la próxima ocasión pudiéramos hacerlo presencialmente.

4.2. Segunda sesión con las víctimas indirectas

Rocío (madre), Joaquín (padre), un amigo de la familia (como persona de apoyo emocional) y el equipo mediador.

Pasadas unas semanas, tuvimos nuestra primera sesión presencial, con las distancias y medidas de seguridad determinadas por las autoridades sanitarias. Esta segunda sesión tuvo el objetivo de conocer más a la familia, profundizar sobre las motivaciones para el encuentro con Javier y comprobar la adecuación del mismo a sus expectativas.

En más de tres horas, pudimos profundizar en la realidad familiar y en todo aquello que querían expresarle, preguntarle y pedirle a Javier.

Además de hablar sobre sus hijos, y en especial sobre Juan, uno de los temas centrales ha sido la actitud del matrimonio con respecto al asesinato de su hijo y a la persona que lo hizo. Desde el principio tenían claro que no querían venganza ni que al responsable le hubieran impuesto una condena más o menos larga. Para ellos, lo más importante era saber si el penado había cambiado y estaban dispuestos a perdonarlo. La pareja habló también de la actitud de los otros dos hijos que no entienden la postura de

los padres, de hecho, no hablan de esta cuestión. Aunque tienen claro que quieren seguir adelante con este proceso y a pesar de que no compartan esta decisión, les gustaría que la respetaran y no quieren continuar sin que sus hijos sepan lo que están haciendo y, por lo tanto, acordamos que se encargarían de comunicárselo y explicitamos nuestra disponibilidad para acompañarlos en ese momento o para tener alguna sesión con los hijos, si así lo consideraban oportuno.

En cuanto a las motivaciones, lo que mueve a la pareja a participar en este proceso es su predisposición al perdón, la posibilidad de poder cerrar un capítulo doloroso de su vida, dar un sentido a la muerte de su hijo y la convicción de que esta experiencia pueda ayudar a Javier a rehacer la suya.

Para poder plantear la próxima sesión y cerrar la fase de preparación, esta segunda sesión se concluye con la tarea de reflexionar sobre sus expectativas con respecto al encuentro, sobre qué quieren preguntar/decir a Javier y qué puede hacer este para que se sientan reparados.

Esta intensa sesión ha permitido afianzar el vínculo entre las personas mediadoras y la familia que en todo momento ha mostrado una actitud positiva al encuentro. Además, ha permitido comprobar la congruencia de su predisposición con los objetivos de este proceso restaurativo.

4.3. Tercera sesión con las víctimas indirectas

Rocío (madre), Joaquín (padre), un amigo de la familia (como persona de apoyo emocional) y el equipo mediador.

Objetivos:

- Definir las expectativas de la pareja.
- Preparar las preguntas para Javier.
- Definir cómo se sentirían reparados
- Aclarar aspectos formales del encuentro.

En esta tercera sesión, seguimos abordando cuestiones de índole personal, familiar y emocional, hasta que se encontraran debidamente preparados para acudir al encuentro conjunto con Javier.

Rocío nos dijo que había decidido regalarle un libro a Javier y todos sus escritos sobre este doloroso suceso. Por otra parte, le gustaría preguntarle lo siguiente: ¿qué experiencia tiene de la cárcel?, ¿cuál es su proyecto de vida cuando acabe la condena?, ¿de qué le ha servido la correspondencia que han mantenido en estos años? ¿quién es él? y ¿qué sentido tiene su vida ahora?

Ambos explicitan que no tienen interés en hablar del hecho delictivo, ya que el juicio aclaró todas las dudas y las incertidumbres que tenían. Para ellos, el

proceso de arrepentimiento y de transformación de Javier tiene un gran valor y que su vida siga por este camino es la única reparación a la que aspiran.

Joaquín añadió que le gustaría saber qué espera Javier del encuentro y le pediría que escribiera una carta a sus hijos para pedirles perdón directamente a ellos. Estos ya sabían que están participando en este proceso y, aunque no lo comparten, respetan la decisión de sus padres.

En relación con las expectativas, comentan que están convencidos de que el encuentro va a ser provechoso tanto para ellos, a pesar de su lucha interior, como para Javier y, a la larga, también para sus otros dos hijos.

Finalizada la sesión, consideramos que estaban preparados para acudir al encuentro restaurativo con quien había asesinado a su hijo. Dicho encuentro se iba a realizar fuera del centro penitenciario, aprovechando un permiso de salida del penado.

Los seis días del permiso de salida de Javier debíamos optimizarlos para tener el primer día una sesión individual preparatoria, dejar algún día de por medio por si necesitábamos volver a trabajar con él algún aspecto y tener después la sesión conjunta con los padres de la víctima en el penúltimo día de permiso, por si era necesario el último día antes de su reingreso en prisión abordar alguna cuestión que hubiera quedado pendiente de cerrar.

4.4. Primera sesión preparatoria con el victimario

Asistentes: Javier y el equipo mediador.

Objetivos de la sesión:

- Explorar cómo está y cómo se siente desde las reuniones grupales celebradas cinco meses atrás.
- Hablar de sus proyectos futuros.
- Preparar el encuentro: qué quiere transmitirle a la familia, qué expectativas tiene, qué les puede ofrecer como reparación simbólica del daño.
- Aclarar aspectos formales del encuentro.

Durante las sesiones grupales en prisión, la actitud de Javier siempre había sido positiva con las personas mediadoras y, aunque su participación en el taller había sido en segundo plano, posiblemente por su forma de ser más introvertida, había mostrado interés en todas las actividades propuestas. Desde el principio, intentó buscar espacios más reservados con las personas mediadoras para aclarar algunas dudas y mostrar implicación e interés en la participación en el proceso y en la realización del encuentro con la familia. Este acercamiento favorece la creación de un clima de confianza en el que se ha podido expresar de forma sincera sobre su delito y su proceso de

reconocimiento y responsabilización en los últimos años. Desde el primer momento, mostró arrepentimiento por lo sucedido y su interés en poder encontrar a la familia de Juan y pedirles perdón en persona, aunque ya lo ha hecho a través de las cartas que ha estado intercambiando con la familia. Él piensa que ya está preparado para enfrentarse cara a cara con las consecuencias de su delito, ya que entiende que no es lo mismo pedir perdón a través de un folio que sentarse delante de las personas a las que les ha causado un daño enorme y que nunca olvidarán.

Teniendo en cuenta el proceso personal de responsabilización y arrepentimiento de Javier, así como todo el trabajo hecho en las sesiones grupales, el equipo de mediación consideró que ya estaba preparado para el encuentro, pendiente solo de la definición de algunos detalles que constituyen los objetivos de esta sesión preparatoria.

Javier se presentó convencido de seguir avanzando hacia el encuentro conjunto, pero a la vez inquieto por la incertidumbre de lo que pudiera pasar. Su emotividad estaba a flor de piel y, tras algunas preguntas de las personas facilitadoras, empezó a llorar. Le animamos amablemente a que lo hiciera, a que expresara sus emociones libremente y que desahogara la tensión emocional que acumulaba en estos meses de incierta espera, a la que se sumó el estado de alarma del covid-19. Llegar a tener una cita con las personas mediadoras para él implicaba llegar a un punto de no retorno en su vida en el que, de una forma directa, tendría que asumir toda la responsabilidad de lo que hizo, delante de las personas más afectadas por su delito.

Después de descargar su estado emocional, Javier nos comentó lo duro que habían sido los meses de confinamiento y la inseguridad con respecto a su futuro. A pesar de tener claro cuáles son sus proyectos, tiene miedo al fracaso.

Con respecto al encuentro, Javier nos expresó su convencimiento de que iba a emocionarse en el encuentro restaurativo, así como su presentimiento, por el intercambio de cartas, de que el padre y la madre de Juan serán capaces de darle consuelo a él. También nos expresó que lo más importante que podía ofrecerles es que la persona “maligna” que les arrebató a su hijo se ha transformado y siente que la probabilidad de que vuelva a una vida delictiva, como la que llevaba antes, es nula. Además, está a disposición de lo que ellos le pidan para reparar el daño causado.

Sabiendo que tendrá dificultades para expresar con palabras todo lo que siente, le proponemos que se ayude de alguna canción significativa para él, que pueda servirle a expresar lo que quiere transmitir a esos padres. Cree que la canción *Imagine*, de John Lennon, puede simbolizar sus emociones y sentimientos con respecto a todo lo que ha pasado y que representa lo quiere ser en este momento de su vida.

4.5. La sesión conjunta

Encuentro restaurativo: Rocío (madre), Joaquín (padre), Javier (penado), un amigo de la familia (como persona de apoyo emocional) y el equipo mediador.

Las sesiones preparatorias nos llevaron a concluir que ambas partes tenían unas expectativas realistas y congruentes con los objetivos del proceso restaurativo. Por una parte, Javier quería ofrecer su petición de perdón en persona y se mostraba abierto a la posibilidad de acceder a las peticiones de la familia para reparar de algún modo parte del daño causado; por otra, la familia quería comprobar el efectivo proceso de transformación de Javier y asegurarse de que la muerte de su hijo no había sido en balde, como consuelo para este trágico acontecimiento.

Tuvo lugar en un amplio y acogedor despacho público, dependiente de la Secretaría General de Instituciones Penitenciarias, cuya titular puso generosamente al servicio del equipo de mediación para llevar a cabo el encuentro conjunto.

Habíamos citado previamente a los padres del joven asesinado. En esos veinte minutos de antelación que les dimos, pudieron ir entrando paulatinamente en el escenario donde se iba a desarrollar el encuentro, así como expresarnos sus inquietudes y tensión emocional. Como observamos a Rocío con mucha tensión, le propusimos hacer juntos algunas respiraciones profundas, lo cual le ayudó a rebajar algo su tensión antes de que llegara Javier.

A los pocos minutos llegó Javier y, en cuanto puso el primer pie en la sala y vio al padre y a la madre de Juan, inmediatamente se puso a llorar de forma desconsolada. Rocío se levantó de su asiento, se acercó y lo abrazó. Este gesto aumentó aún más la emotividad de Javier. Fue un abrazo largo, pausado y emotivo. Parecía el abrazo de una madre a un hijo, nadie que viera esa escena podría adivinar quiénes eran realmente. Después, el padre de la víctima también se acercó a mostrarle su apoyo en aquel momento de expresión libre de las emociones tantos años retenidas. Lentamente, Javier se fue recomponiendo tras el impacto emocional vivido y fue recuperando la serenidad. “No os puedo mirar a la cara”, son las primeras palabras de Javier como reacción a esta demostración de haber sido perdonado.

Ese momento inicial fue crucial en el devenir de la sesión. De hecho, diríamos que en ese llanto y ese abrazo ya se había producido la comunicación esencial que esperábamos surgiera en todo el encuentro restaurativo: de un lado, la culpa por el mal causado, la responsabilización que ayuda a dar la cara, el arrepentimiento sincero, la impotencia de no poder ofrecer la restauración total del daño causado; de otro, la aceptación de todos esos sentimientos por parte de las víctimas, la satisfacción de que tanto sufrimiento no había sido en balde, el ofrecimiento del perdón, etc. A continuación, el

contenido de sus diálogos vino a completar, en forma de palabras y escucha, lo que ya se habían dicho en aquel “llanto abrazado”.

Ese emotivo momento rebajó por completo las posibles dudas o resistencias que cada parte pudiera llevar a la sesión conjunta. No tenía sentido ya, después de lo que había pasado, que las personas facilitadoras hiciéramos el habitual recordatorio a las partes de las reglas por las que se rige el encuentro conjunto: respeto mutuo, turnos de palabra, escucha atenta de lo que la otra persona me quiera decir, expresión respetuosa de emociones, no interrumpirse, etc. No era necesario. El primer acto de comunicación de las personas protagonistas en aquel emotivo “llanto abrazado”, evidenció que habían captado las claves del encuentro sin necesidad de recordatorios.

La expresión de estas emociones en el momento inicial, casi sin palabras, marcó el clima en el que se desarrolló el resto de la sesión conjunta, en la que de forma natural fueron saliendo los temas tratados en las sesiones preparatorias. Así, la familia se interesó por la vida en prisión de Javier, por sus amistades fuera y por su proyecto vital cuando salga de la cárcel, parecía su forma de comprobar que va por el “buen camino”. Están todos de acuerdo en que la muerte de Juan ha sido instrumento para la transformación de Javier y, de hecho, este hace hincapié en que ahora él es otra persona. Para la familia, este es el consuelo más grande al que pueden aspirar.

Luego, Rocío le fue expresando cómo su sentir religioso le había ayudado a sobrellevar todo el dolor generado a raíz de la muerte de Juan: “No hay momento en que no rece por Juanito sin rezar por ti, ni puedo rezar por ti sin rezar por Juanito: lo que ocurrió os ha ligado de por vida”.

Nos detenemos ahora en esta frase que refleja fielmente uno de los fenómenos comunes a toda experiencia de victimización: la vinculación entre víctima y persona ofensora. Cuando alguien agrede de alguna manera a otra persona, ambas quedan conectadas a nivel emocional y, a mayor intensidad del daño producido, más fuerte se muestra esa vinculación. Se podría parecer a una cinta elástica e invisible que anuda emocionalmente la vida de las personas afectadas y, a veces, también la de sus entornos cercanos.

Como podemos entender, la conexión emocional generada a raíz de una experiencia dolorosa produce una permanente incomodidad entre quienes tienen este vínculo y, generalmente, suele ser más acusada en la víctima. Por ello, ambos necesitan deshacer el nudo que les ata emocionalmente o al menos sustituir la emoción dolorosa que va asociada a ese nudo (generalmente el odio, el resentimiento o la venganza en la víctima y la culpa o autojustificación en el victimario) por alguna otra más llevadera, que les permita seguir adelante con su vida sin el desgaste emocional y energético que aquellas suponen. No hay sentencia que ayude a disipar este vínculo por más severo que pueda resultar el castigo asignado al victimario. Hay sentencias que incluso acaban reforzando dicho nudo, hasta el punto de ahogar la vida emocional

de algunas personas. Conseguir esta desaparición o alivio en la vinculación de las personas afectadas en lo profundo de su fuero interno, aunque a veces no se lo planteen a nivel racional y discursivo, es uno de los objetivos principales que persiguen quienes participan en todo proceso restaurativo.

En la frase pronunciada por la madre (“No hay momento en que no rece por Juanito sin rezar por ti, ni puedo rezar por ti sin rezar por Juanito: lo que ocurrió os ha ligado de por vida”), no solo se destaca la realidad de esa vinculación irresoluble entre Juanito y Javier, generada desde el momento en el que este acabó con la vida de aquel, sino que además dejaba entrever que la emoción de odio o venganza, que inicialmente quizás pudo surgir hacia el victimario, había sido sustituida en el corazón herido de esa madre por otra más positiva y sanadora, cercana a la de la compasión.

Cuando dicho diálogo espontáneo y natural, lleno de respeto mutuo, llevaba más de una hora, las personas facilitadoras del encuentro empezamos a recordarles que podían aprovechar ese momento para preguntar, expresar dudas y sacar fuera todo lo relacionado con el proceso y en este punto sale el tema de los hermanos de Juan. Están en contra de este proceso, pero respetan la decisión de los padres y, en relación con esta cuestión, estos le piden a Javier que les escriba una carta personalizada a cada uno de ellos para pedirles perdón de forma directa, desde la humildad y contándoles las dificultades que se encontró en su vida. Javier aceptó la propuesta como forma de reparar simbólicamente el daño causado.

La intervención de las personas mediadoras solo se hizo necesaria en algún momento, para recordarles algunas cuestiones tratadas previamente en las sesiones preparatorias: qué querían decir, preguntar o pedir. Les animamos a que no dejaran ninguna pregunta sin hacer ni ninguna duda sin cerrar, ayudándoles para ello con un repaso cronológico en la historia de su vinculación mutua: el momento de los hechos, durante el proceso penal, tras la sentencia condenatoria firme, etc.

A raíz de esto, le preguntaron a Javier por qué durante el procedimiento judicial y en el juicio sostenía su inocencia, si realmente no era así. Él les explicó que durante el tiempo que duró el procedimiento penal andaba en la duda de reconocer la verdad de los hechos y su culpabilidad o tratar de evitar la cárcel a toda costa y que finalmente las directrices de la abogada le hicieron buscar su inocencia por encima de confesar la verdad. Por eso, una vez firme la sentencia no tuvo problemas en reconocer en las cartas que se escribían la verdad de lo que pasó.

En un momento determinado, Javier dijo que había tenido que dejar de mirar la foto de Juan que ellos le mandaron en una carta, porque al verla “no podía soportar la tremenda culpa de ser el causante de que esa persona no estuviera en el mundo”. Los facilitadores le preguntamos si todo lo que se había compartido en la sesión, con la actitud que le habían mostrado

Joaquín y Rocío, le ayudaría a ver la imagen de Juan con otros ojos. Contestó que probablemente sí. Entonces, le acercamos un recordatorio del décimo aniversario de la muerte de Juan elaborado por los padres, que contenía una foto suya tomada minutos antes de su muerte. Con la ayuda del teléfono móvil, empezó a sonar la pieza musical *Entre dos aguas*, de Paco de Lucía, (que Juan sabía tocar magistralmente, por lo que resultaba muy evocadora y emotiva para sus padres) y, con ella de fondo, le propusimos a Javier que mirara la foto de Juan. Después, le propusimos que, si quería, hablara con él en silencio y le expresara aquello que él quisiera. En ese momento, el silencio y las lágrimas de las personas presentes acompañaban a la música. Así estuvimos unos minutos, en silencio, pero sintiendo la comunicación emocional que iba fluyendo en ese momento tan especial en el que Juan parecía también estar vivo y presente en aquella sala.

Después, el facilitador explicó a Javier por qué había elegido *Entre dos aguas*, de Paco de Lucía: era una de las piezas musicales que más le gustaban a Juan y que mejor tocaba a la guitarra. Antes de que terminasen de sonar los últimos acordes, aprovechamos para recordar a la persona de Juan y sus padres hablaron de él: cómo era, su carácter, su alegría, su bondad, sus aficiones (la guitarra y el fútbol), etc. Esto sirvió a Javier para conocer quién y cómo era Juan, aquel desconocido al que mató en una reyerta, once años atrás.

Cuando Javier escuchó a los padres de Juan hablar de él, descubrió que compartían una pasión: el fútbol. A partir de ahí, decidió contarles el proyecto social que tiene pensado llevar a cabo en cuanto salga del centro penitenciario: crear un equipo de fútbol en el que participen personas que hayan pasado por prisión, con la idea de que sea una herramienta de reeducación y resocialización. Sobre la marcha, a Javier se le ocurrió una curiosa manera de homenajear a su víctima: prometió serigrafiar la imagen de Juan en una camiseta y ponérsela debajo de la oficial del equipo, para, cuando marque un gol, dedicárselo, al enseñar la camiseta y levantar la mirada señalando al cielo.

Posteriormente, Javier también quiso ofrecer a Joaquín y Rocío la canción *Imagine*, de John Lennon, como expresión de su proceso de arrepentimiento. Para él, esta canción representa la transformación en una persona mejor, pacífica y totalmente distinta de la que era en el periodo de la comisión del delito. En cuanto empezaron a sonar los acordes de la canción, Javier se emocionó de nuevo y estuvo así un minuto largo. Se le pidió que explicara a los padres de Juan el significado que tenía esa canción para él: les explicó que le transmite el valor de la paz, de que es posible un mundo más fraternal y mejor.

Nos acercábamos a las tres horas de sesión, cuando les propusimos iniciar la fase de cierre con una pregunta: ¿cómo me he sentido?

Joaquín reconoció que venía con algunas resistencias internas “no en balde es la persona que acabó con la vida de Juanito”, pero que “al ver cómo se desmoronó emocionalmente al vernos, me compadecí de él, desaparecieron mis resistencias. Ahora me siento bien”.

Rocío expresó que se había sentido conmovida por el llanto espontáneo de Javier y que eso le llevó a acercarse y abrazarlo. Se sentía bien por ver que la muerte de Juanito no había sido en balde. Tanto para Joaquín como para Rocío, comprobar que Javier ha sabido transformar esta experiencia en algo positivo es lo más importante. Además, han podido confirmar que este proceso restaurativo está ayudando a ambas partes a cerrar un capítulo doloroso de sus vidas.

Por lo que se refiere a Javier, no tenía palabras para expresar cómo se sentía: “Estoy emocionado, esto ha sido un antes y un después en mi vida”. El abrazo de Rocío al comienzo de la sesión le ha dejado una sensación de paz y le ha permitido percibir un acercamiento que no puede describir. Esta experiencia era una forma de ofrecer su petición de perdón hacia la familia y ahora siente que ha sido perdonado y que puede seguir su proceso de transformación.

A continuación, les hicimos otra pregunta que pretendía ayudarles a reducir en algo concreto todo lo vivido en la sesión: ¿con qué me quedo de todo lo vivido y compartido hoy?

Joaquín: “Me quedo con la frase que dijo Javier de que antes estaba alejado de él mismo y del Señor y ahora se siente más cerca de ambos”.

Rocío: “Me quedo con el llanto de Javier. El llanto es bueno porque entenece los corazones”.

Javier: “Me quedo con el abrazo. Con él me habéis mostrado vuestra solidaridad, vuestro apoyo y vuestro perdón”.

Después de esto, felicitamos a las personas presentes por su actitud a lo largo de todo el proceso restaurativo, por la valentía de Javier para dar la cara delante de la familia de Juan y a estos por la generosidad mostrada para con él en todos estos años. Felicitarles era lo mínimo que merecían estas personas que habían mostrado el mejor rostro de la condición humana.

Seguimiento

Días después del encuentro, el equipo mediador se puso en contacto con sus protagonistas para conocer cómo se encontraban, qué emociones les había dejado encontrarse con la otra parte y si tenían necesidad de compartir algo con las personas que habían facilitado el encuentro restaurativo.

El victimario nos transmitió que estaba muy contento de haber podido celebrar el encuentro restaurativo con el padre y la madre de Juan. Decía encontrarse aún impactado por todo lo vivido aquel día, todo ello le dio fuerza para seguir adelante con su proyecto vital de respetar las normas y fomentar el deporte como herramienta contra la exclusión social. Nos dijo, aún con cierta emoción en el timbre de su voz, que especialmente le marcó el recibimiento de los padres, cómo se acercaron a él para animarlo en el momento en el que se echó a llorar al verlos en la sala.

A petición nuestra, para este trabajo, nos mandó estas líneas:

El encuentro con los padres a los que arrebate la vida de su hijo Juan ha marcado un punto de inflexión en mi vida. Creo que solo Dios puede hacer posible ese acontecimiento. El acercamiento con sus abrazos cuando me vieron llorar desconsolado fue algo único que me ha generado paz interior, sanando esa herida que siempre tendré abierta. Juan, descanse en paz, en el cielo nos reencontraremos. Le siento como a un hermano que yo también perdí.

Reflexione la persona lectora sobre la abismal distancia entre la actitud de un victimario que no exprese responsabilización alguna por haber quitado la vida de una persona y este otro que acaba expresando un sentimiento honesto de hermandad hacia aquel a quien mató. Finalmente ha sentido que es víctima de su propia acción. Este es uno de los hitos de todo proceso restaurativo: que el victimario se acerque lo más posible a la experiencia de daño/dolor sufrida por la víctima, no como una suerte de venganza, sino como requisito indispensable para que la responsabilización sea auténtica y la reparación ofrecida, lo más integral posible.

Por su lado, las víctimas también nos expresaron su satisfacción por haber podido culminar el proceso comunicativo que habían iniciado con Javier años atrás y nos remitieron unas líneas de evaluación del proceso. Entre otras cosas, nos decían lo siguiente:

Empiezo a escribir estas líneas teniendo dentro el recuerdo y la emoción de lo vivido en el acontecimiento que estábamos esperando con tanta inquietud: me refiero al encuentro personal con el joven que aceleró la marcha de mi hijo al Cielo.

[...] Creo que ha sido un sello en el corazón para nosotros y también para él, que no se podrá borrar en nuestras vidas.

[...] Este chico lloraba la acción que había cometido sin ni siquiera querernos mirar a la cara. Sus lágrimas eran consecuencia de su

arrepentimiento profundo y verdadero, así lo hemos percibido. Y eso nos reconforta.

[...] Esto no ha estado exento de mucha tribulación, persecución y sufrimiento en nosotros, ya que no se entiende nada más que lo que se vive. Dentro de todo ese dolor, hemos sentido consuelo en el corazón.

Finalmente, se ofrecían para hablar con otras víctimas que puedan tener dudas respecto a lo que supone un proceso restaurativo, a fin de ayudarlas a disipar sus perplejidades y miedos, tan habituales en el momento de invitación inicial por parte del equipo mediador.

5. CONCLUSIONES

Después de todo lo expuesto anteriormente, es interesante hacer hincapié en que muchos de los aspectos comentados en relación con el caso real han sido presentados en el primer apartado sobre justicia restaurativa y sobre los conceptos de *reconciliación* y *disculpas* en este paradigma.

- Concretamente, este caso viene a confirmar que la reparación simbólica de Javier, a través de su petición de disculpas de forma presencial y directa, para esta familia ha sido mucho más importante que la reparación material, representada por el pago de la responsabilidad civil, como han puesto de manifiesto algunas investigaciones de Umbreit y su equipo (Umbreit y Armour, 2011; Umbreit, Coates y Roberts, 2000; Umbreit, Coates y Vos, 2002).
- Asimismo, la percepción por parte de Rocío y Joaquín de la sinceridad de Javier ha favorecido una reformulación positiva de la conexión emocional entre ellos (Scheff, 1998). Esta genuinidad, junto con la expresión del arrepentimiento a través del llanto y de la actitud de Javier, han influido de forma muy positiva, tanto en el desarrollo del encuentro restaurativo como en la resolución satisfactoria del vínculo generado por el delito. De hecho, los tres elementos evidenciados por Fehr y Gelfand (2010), la disculpa como una oferta de compensación, como una expresión de la empatía y del conocimiento de las normas violadas (responsabilización), han sido los elementos centrales de este encuentro.
- Igualmente, es importante destacar que, siguiendo la definición de Dhami (2012, 2016) de cuáles son los elementos centrales de una disculpa, relacionados positivamente con su aceptación, nos encontramos con que los cinco elementos señalados por esta autora han

caracterizado el encuentro restaurativo presentado: 1) reconocimiento de la propia responsabilidad por el delito y sus consecuencias; 2) reconocimiento del daño causado; 3) expresión del arrepentimiento por el daño causado; 4) predisposición a ofrecer una reparación por ese daño; 5) promesa de no repetir en el futuro el comportamiento que ha causado el daño.

En ningún momento Javier ha intentado justificar su delito para descargarse de su responsabilidad y de las consecuencias del mismo, por el contrario, ha asumido todo lo sucedido y el resultado tan doloroso en la familia del fallecido. Esta falta de justificación ha sido otro elemento del éxito del encuentro, así como han señalado las investigaciones de Choi y Severson (2009) y de Day y Ross (2011).

- El caso real expuesto confirma que tiene pleno sentido implementar procesos restaurativos en la fase de ejecución penitenciaria y que es el momento idóneo para trabajar con las personas penadas, al rescatar el arrepentimiento espontáneo y el deseo de reparación que en muchas de ellas habita y al ofrecerles la ayuda profesional adecuada para generar una práctica restaurativa concreta, que le sirva tanto a ella como a la persona perjudicada por su delito. En el caso de Javier, se ha evidenciado por qué durante el procedimiento judicial contuvo su proceso de responsabilización, para tratar de evitar la cárcel a toda costa, mientras que, una vez firme la sentencia, no tuvo problemas en reconocer por escrito en las cartas la verdad de lo que pasó.
- La práctica restaurativa ofrece consuelo a víctimas y victimarios. Permite suturar las heridas generadas por el daño ocasionado con el delito. Incluso en los casos más graves, como el de asesinato narrado. Aun a pesar de a que nuestras razonables mentes les cueste entenderlo.

Si una imagen pudiera valer para expresar la irracionalidad y grandeza de estos procesos restaurativos en delitos de tanta gravedad, nos valdría la de una enorme roca milenaria, suturada por una gigantesca aguja de acero y un firme hilo. Justo la obra de naturaleza, *Land-art*, que fue encontrada en la Sierra de Francia (Salamanca) por uno de los autores de este trabajo al cierre del mismo. Esta imagen la hemos querido colocar al inicio de este trabajo (figura 1), como norte y guía de la intención de quienes trabajamos en el apasionante mundo de la justicia restaurativa.

REFERENCIAS

- Choi, J. J. y Severson, M. (2009). "What! What kind of apology is this?": The nature of apology in victim offender mediation. *Children and Youth Services Review*, 31(7), 813-820. <https://doi.org/10.1016/j.childyouth.2009.03.003>.
- Choi, J. J., Green, D. L. y Kapp, S. A. (2010). A qualitative study of victim offender mediation: implications for social work. *Journal of Human Behavior in the Social Environment*, 20(7), 857-874. <https://doi.org/10.1080/10911359.2010.494918>.
- Day, M. V. y Ross, M. (2011). The value of remorse: how drivers' responses to police predict fines for speeding. *Law and Human Behavior*, 35(3), 221-234. <https://doi.org/10.1007/s10979-010-9234-4>.
- Dhami, M. K. (2012). Offer and acceptance of apology in victim-offender mediation. *Critical Criminology*, 20(1), 45-60. <https://doi.org/10.1007/s10612-011-9149-5>.
- Dhami, M. K. (2016). Apology in victim-offender mediation. *Contemporary Justice Review: Issues in Criminal, Social, and Restorative Justice*, 19(1), 31-42. <https://doi.org/10.1080/10282580.2015.1101686>.
- Fehr, R. y Gelfand, M. J. (2010). When apologies work: how matching apology components to victims' self-construals facilitates forgiveness. *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, 113(1), 37-50. <https://doi.org/10.1016/j.obhdp.2010.04.002>.
- García Álvarez, P. (2014). *La víctima en el derecho penal español*. Tirant lo Blanch.
- González-Torres, M. (2019). Justicia restaurativa: una mirada a las necesidades de la víctima, la parte ofensora y la comunidad. *Ciencia Jurídica*, 8(15), 93-108. <https://doi.org/10.15174/cj.v8i15.300>.
- Hansen, T. y Umbreit, M. S. (2018). State of knowledge: four decades of victim-offender mediation research and practice: the evidence. *Conflict Resolution Quarterly*, 36(2), 99-113. <https://doi.org/10.1002/crq.21234>.
- Hassemer, W. y Muñoz Conde, F. (2012). *Introducción a la ciminología y a la política criminal*. Tirant lo Blanch.
- Hayes, H. (2006). Apologies and accounts in youth justice conferencing: reinterpreting research outcomes. *Contemporary Justice Review*, 9(4), 369-385. <https://doi.org/10.1080/10282580601014292>.
- Jehle, A., Miller, M. K., Kemmelmeier, M. y Maskaly, J. (2012). How voluntariness of apologies affects actual and hypothetical victims perceptions of the offender. *Journal of Social Psychology*, 152(6), 727-745. <https://doi.org/10.1080/00224545.2012.697079>.
- Kohen, A. (2009). The personal and the political: forgiveness and reconciliation in restorative justice. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 12(3), 399-423. <https://doi.org/10.1080/13698230903127911>.

- McCold, P. (2016). La historia reciente de la justicia restaurativa. Mediación, círculos y conferencias. *Delito y Sociedad*, 2(36), 9-44. <https://doi.org/10.14409/dys.v2i36.5529>.
- Minow, M. (1998). *Between vengeance and forgiveness: facing history after genocide and mass violence*. Beacon Press.
- Nugent, W. R., Mona, W. y Umbreit, M. S. (2004). Participation in victim-offender mediation and the prevalence and severity of subsequent delinquent behavior: a meta-analysis. *Research on Social Work Practice*, 14(6), 408-416.
- Nugent, W. R., Umbreit, M. S., Wiinamaki, L. y Paddock, J. (2001). Participation in victim-offender mediation and reoffense: successful replications? *Research on Social Work Practice*, 11(1), 5-23. <https://doi.org/10.1177/104973150101100101>.
- Patiño, M. D. y Ruiz, A. M. (2015). La justicia restaurativa: un modelo comunitarista de resolución de conflictos. *Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, 45(122), 213-255.
- Petrucchi, C. (2017). Apology in the criminal justice setting: an update. *Oñati Socio-Legal Series*, 7(3), 437-454.
- Scheff, T. J. (1998). Therapeutic jurisprudence forum: community conferences: shame and anger in therapeutic jurisprudence. *Revista Jurídica Universidad Puerto Rico*, 67, 97-119.
- Schmitt, M., Gollwitzer, M., Förster, N. y Montada, L. (2004). Effects of objective and subjective account components on forgiving. *Journal of Social Psychology*, 144(5), 465-486. <https://doi.org/10.3200/SOCP.144.5.465-486>.
- Sherman, L. W., Strang, H., Angel, C., Woods, D., Barnes, G. C., Bennett, S. y Inkpen, N. (2005). Effects of face-to-face restorative justice on victims of crime in four randomized, controlled trials. *Journal of Experimental Criminology*, 1(3), 367-395. <https://doi.org/10.1007/s11292-005-8126-y>.
- Sykes, G. M. y Matza, D. (1957). Techniques of neutralization: a theory of delinquency. *American Sociological Review*, 22(6), 664-670.
- Umbreit, M. S. (1994). *Victim meets offender: the impact of restorative justice and mediation*. Willow Tree Press.
- Umbreit, M. S. (2001). *The handbook of victim offender mediation: an essential guide to practice and research*. Jossey-Boss.
- Umbreit, M. S., Coates, R. B. y Vos, B. (2002). The impact of restorative justice conferencing: a multi-national perspective. *British Journal of Community Justice*, 1, 21-48.
- Umbreit, M. S., Coates, R. B. y Vos, B. (2004). Victim-offender mediation: three decades of practice and research. *Conflict Resolution Quarterly*, 22(1-2), 279-303. <https://doi.org/10.1002/crq.102>.
- Umbreit, M. S. y Armour, M. P. (2011). *Restorative justice dialogue: an essential guide for research and practice*. Springer.

- United Nations Office on Drugs and Crime. (2006). *Handbook on Restorative Justice programmes*. United Nations.
- Urban, L. S., Markway, J. y Crockett, K. (2011). Evaluating victim-offender dialogue (VOD) for serious cases using Umbreit's 2001 handbook: a case study. *Conflict Resolution Quarterly*, 29(1), 3-23. <https://doi.org/10.1002/crq.21034>.
- Zehr, H. (2005). *Cambiando de lente. Un nuevo enfoque para el crimen y la justicia* (3.^a ed.).
- Zehr, H. (2006). *El pequeño libro de la justicia restaurativa*. Good Books.
- Zehr, H. y Mika, H. (1998). Fundamental principles of restorative justice. *Contemporary Justice Review*, 1(1), 64-69.

REFERENCIAS LEGISLATIVAS

- Resolución 1999/26, de 28 de julio, del Consejo Económico y Social, sobre medidas de mediación y justicia restaurativa en materia de justicia penal.
- Resolución 2000/14, de 27 de julio, del Consejo Económico y Social, sobre los principios básicos de la aplicación de programas de justicia restaurativa en materia penal.
- Resolución 2002/12, de 24 de julio, del Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas, sobre los principios básicos de la aplicación de programas de justicia restaurativa en materia penal.
- Recomendación (85) 11, adoptada por el Comité de Ministros del Consejo de Europa el 28 de junio de 1985, sobre la posición de la víctima en el marco del derecho penal y del proceso penal.
- Recomendación (87) 21, adoptada por el Comité de Ministros del Consejo de Europa el 17 de septiembre de 1987, sobre la asistencia a las víctimas y la prevención de la victimización.
- Recomendación (99) 19, adoptada por el Comité de Ministros del Consejo de Europa el 15 de septiembre de 1999, relativa a la mediación en materia penal.
- Directiva 2012/29/UE del Parlamento Europeo y del Consejo, de 25 de octubre de 2012, por la que se establecen normas mínimas sobre los derechos, el apoyo y la protección de víctimas de delitos.
- Ley 4/2015, de 27 de abril, del Estatuto de la víctima del delito.
- Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre, del Código Penal.
- Real Decreto 1109/2015, Reglamento de desarrollo del Estatuto de la víctima del delito.
- Ley Orgánica 1/1979, de 26 de septiembre, General Penitenciaria.
- Ley Orgánica 5/2000, de 12 de enero, reguladora de la responsabilidad penal de los menores.

Declaración del Decimoprimer Congreso de las Naciones Unidas sobre la Prevención del Delito y el Trato de Delincuentes (2005).

Recomendación del Comité de Ministros del Consejo de Europa, sobre Justicia Restaurativa en asuntos penales, adoptada el 3 de octubre de 2018.

Directiva 2012/29/UE del Parlamento Europeo y del Consejo de 25 de octubre de 2012 por la que se establecen normas mínimas sobre los derechos, el apoyo y la protección de las víctimas de delitos y por la que se sustituye la Decisión marco 2001/220/JAI del Consejo.

Real Decreto de 14 de septiembre de 1882, por el que se aprueba la Ley de Enjuiciamiento Criminal.

RELIGIO-CULTURAL RECONCILIATION PRACTICES IN EAST AFRICA: LEARNINGS FROM POST-CONFLICT RECONSTRUCTION IN NORTHERN UGANDA

Elias O. Opongo, S. J.
Centre for Research Training & Publications (CRTP)
Hekima University College, Nairobi, Kenya
elias.opongo@hekima.ac.ke

1. BACKGROUND TO CONFLICT IN NORTHERN UGANDA

The Northern Ugandan conflict has its roots in an inter-ethnic strive for power in the military and the rebel movements leading to internecine conflicts, political and ethnic rivalries, and perceptions of marginalization by the Northern Ugandans (International Crisis Group, 2004, 3). Further still, the source of the conflict has been linked to the complex religious traditions of the Acholi people in Northern Uganda and the mistrust between them and ethnic groups in Southern Uganda resulting in widespread violence (Human Rights Watch, 1997, p. 9).

The origins of the Lord's Resistance Army (LRA) can be traced to the 1980s when Museveni overthrew Tito Okello and became the President of Uganda. Tito Okello was an Acholi from Northern Uganda, which explains why the resistance to Museveni's rule emerged from this region (Xan, 2007). In 1987, Joseph Kony, whom many believed to be related to Alice¹, claimed to have inherited her powers. His first military force was called the Lord's [Salvation] Army, and he later changed the name to United [Salvation] Christian Army. In 1994, he gave the group a new name, this time the Lord's Resistance Army (LRA) (Weber, 2003, p. 10).

1 The Acholis believed that the NRA was out to eradicate the Acholi group. The Holy Spirit Mobile Forces (HSMF) emerged in 1987 due to the threats posed by the NRA to the Acholi people. However, the HSMF, which Alice Auma led, had a very short lifespan as it was defeated that same year. Alice Auma declared that an order by the Lakwena (messenger) spirit the previous year led her to leave her work as a healer and declare war against the evil invasion of Acholiland (Lamwaka, 2016).

The LRA aimed to overthrow Museveni's government and "install a regime based on the Ten Commandments" (Collins & Burns, 2007, 387). Kony's brutality and recklessness led to the group losing its regional support under his leadership. With limited support in the region, Kony began fighting for self-preservation by stealing supplies and forcefully recruiting children to fight in his army (Invisible Children, 2014). In a desperate attempt to avoid defeat, Kony used terrorist tactics like kidnapping children from local villages, asking them to kill their relatives, and training them to become child soldiers. He instilled fear in the civilian population by mutilating of their ears, hands, and lips to push the people to submit to his rule (Conciliation Resources, n.d.). The conflict between the government of Uganda and the LRA represents one of Africa's most prolonged conflicts (Conciliation Resources, n.d.).

Under Kony's rule, more than 10,000 children were abducted to work as soldiers, sex slaves, and porters (Xan, 2007). Kony crossed the border into Sudan in the 1990s, where he received support from the government of Sudan, which was fighting its own southern rebels. Kony was forced to the negotiation table in Juba when the Sudanese civil war ended in 2005, and the LRA could no longer receive support from Khartoum (Conciliation Resources, n.d.).

The LRA has been out of Uganda since 2006, which was mainly influenced by military pressure, the Amnesty Act, which granted amnesty to rebels who defected from LRA, successful peacebuilding initiatives in the local communities, and the changing situation in South Sudan. However, they have survived since 2008 in the local remote border areas of DRC, CAR, South Sudan, and Uganda, where it is relatively minimal or no surveillance (Conciliation Resources, n.d.). The Amnesty Act of 2002 gave amnesty to all those who were formerly abducted and forced to join the LRA. This meant that abductees were free to return without persecution. Thousands of LRA fighters came home, and this was a significant blow to the LRA as it lost many of its fighters and supporters (Conciliation Resources, n.d.).

2. NATIONAL AND INTERNATIONAL SYSTEMS OF JUSTICE AND RECONCILIATION

The government intended the 2000 Amnesty Act was to end violence in Northern Uganda by encouraging the rebels to return to their communities without fear of being persecuted (Pope Stephen, 2008, p. 221). A candidate for amnesty was eligible if they had participated in combat, collaborated with the perpetrators of the war or armed rebellion, committed a crime in the furtherance of the war or armed rebellion, or assisted or aided the conduct

or prosecution of the war or armed rebellion” (Cecily & Ssekandi, 2007, pp. 110-112). Those who surrendered their weapons and renounced their desire to pick up arms against the government were pardoned (House of Commons, 2006, p. 202). Any former militia seeking amnesty had to specify the crimes they were seeking amnesty from then; a commission would review the file before issuing a certificate of amnesty, thus completing the process. The amnesty commission was made up of a high court judge and six other persons who were considered of higher moral integrity. The commission’s objective was to promote the amnesty process to reporters and encourage reconciliation between the communities and the perpetrators (Cecily & Ssekandi, 2007). The commission was also supposed to sensitize the public about the Amnesty Act, reintegrate returned rebels into their communities, and supervise the resettlement of the rebels. Despite inadequate funding, the commission was efficient.

In 2005, the commission began a program called Demobilization, Disarmament, and Reintegration (DDR) to support returnees starting a new life. The program provided the returnees with some funds (\$150) with other essential items. Unfortunately, funding for this project has been selective. Close to 10,000 returnees out of 15,000 have not been able to access any of the benefits, which means only 5000 were able to receive these benefits. Fortunately, with the help of the World Bank and its Multi-Country Demobilization and Reintegration Program (MDRP), \$450,000 was provided in 2005 to enforce the process (Cecily & Ssekandi, 2007).

The Amnesty Act had some shortcomings as the selectiveness of the resettlement package became a contentious issue in Northern Uganda. Many considered the process discriminative and biased, which is likely to create resentment and hinder the reconciliation process if not dealt with. Many returnees consider the selective distribution of the resettlement package a failure on the government’s part to meet its promises. On the other hand, those displaced by the conflict, especially the victims’ families, felt that the resettlement package was a reward to the rebels for their atrocities. Many communities were perplexed by the decision by the government to reward perpetrators of violence rather than rewarding the victims (Amnesty Act, 2000). As highlighted, there is a need for reintegration processes to consider not just the needs of returnees but also the needs of victims and their families (Ochen, 2012, p. 1197).

After taking all the necessary measures to restore peace in Northern Uganda and end the war, the Ugandan government decided to refer LRA to the International Criminal Court to attain peace and justice. Scholars like Allen Tim argued that the crimes committed by LRA fall within the jurisdiction of ICC. Despite the Amnesty Act granting amnesty to all rebel fighters, when the case was handed to ICC, President Museveni changed the Act by

excluding LRA leaders. Consequently, in 2005, the ICC issued arrest warrants of to five top LRA leaders on various charges relating to crimes against humanity and war crimes (Elude, 2011, pp. 47-48).

Though the Ugandan government welcomed the warrants and promised to assist the ICC in apprehending the LRA leaders, many of those undertaking peacebuilding initiatives at the grassroots acknowledged that the warrants further complicated the situation (Elude, 2011, p. 49)². Many observers criticized the timing of the ICC intervention and instead advocated using of the Acholi traditional conflict resolution mechanisms. According to Tim Allen, the intervention of the ICC was biased as the brutal counterinsurgency of the government had not been taken into consideration (Edule, 2011, p. 51). The ICC provided retributive justice, contrary to the Acholi people who sought restorative justice through forgiveness and reconciliation. This approach corroborated Shriver Donald's argument that the concept of restorative justice is lacking in most western legal traditions (Edule, 2011, 56). On 4 February 2021, the ICC found Dominic Ongwen, one of the LRA rebel leaders, guilty of gross human rights violation committed in northern Uganda between 1 July 2002 and 31 December 2005³.

3 METHODOLOGY

This study employed a mixed-method approach, including quantitative and qualitative methods: questionnaires, interviews, and focus groups. In total, 128 participated in this study: Ten (10) interviews were conducted; thirty-seven (37) participated in four (4) selected focus groups, while ninety-one (91) respondents responded to the questionnaire. Purposive sampling was used to ensure key informants and focus group participants, including religious and cultural leaders, community leaders, government officials, youth leaders, media representatives, former LRA abductees, NGOs, civil society representatives, and academicians, were reached for information relevant to the study. Field research was collected between April and May 2018. The research team adopted both qualitative and quantitative approaches in analyzing field data. The collected data provided a deep understanding of how people in Northern

2 Archbishop Odama stated that the approach by ICC to accuse the LRA destroyed peace efforts. ARLPI members like Carlos Rodriguez agreed with the Bishop, citing that the issuance of the international warrants of arrest would terminate negotiations as a peaceful method of ending the war. At the same time, traditional leaders wrote to the ICC, reiterating the importance of amnesty and dialogue over prosecutions.

3 ICC, "Dominic Ongwen declared guilty of war crimes and crimes against humanity committed in Uganda." <https://www.icc-cpi.int/Pages/item.aspx?name=pr1564>.

Uganda perceived, understood, and evaluated the contribution of the church and culture to the realization of reconciliation in the region.

Primary data was collected in three districts: Lira, Gulu, and Arua chosen for several reasons. First, these districts in Northern Uganda bore the brunt of the over 20 years of war between the Lord's Resistance Army (LRA) and the Government of Uganda (GoU). Second, the diverse demographic groups in the districts allowed the contribution of church leaders, cultural leaders, and residents in the districts that were either victims, perpetrators, or witnesses. The consent of all respondents was sought before they participated in the study, and they were made aware of the study. Secondary data involved online journals and articles, reports from other organizations, government policy papers, and pastoral letters from the different religious institutions in Uganda.

4. KEY FINDINGS

4.1. Conceptualization of Reconciliation in Northern Uganda

Ending overt violence does not translate into the achievement of peace; instead, it marks the beginning of rebuilding peaceful societies and relations. Advancing reconciliation has therefore become a common practice in the aftermath of conflict towards peacebuilding. When asked what reconciliation meant to them, the responses indicated that the concept has diverse definitions and aspects among the people and communities in Northern Uganda, and three different interpretations emerged. These defined reconciliation as overcoming past enmity and division, restoring of peaceful relations and forging a shared future. Some thought it involved restoration or bringing back a broken or lost relationship between or among people in conflict. Others insisted that reconciliation entailed putting the past behind and embracing cultural values, and rebuilding societies and life. For example, a senior pastor from one of the Evangelical Churches in Gulu emphasized that reconciliation involves letting go of wrongs done and looking at a common shared future between the victim and perpetrator. There was a consensus on the aforementioned goals of reconciliation and that the act and process of reconciliation occurred in the aftermath of conflict, misunderstanding, grievance, difference, or violence, and it entailed a victim and perpetrator.

Aspects of reconciliation were pointed out to include peace, forgiveness, truth, and justice. It was viewed that there was a need for restoration of peace following years of misunderstanding and instability experienced in the region. To many, stability, enduring peace, and a "spirit of togetherness" were possible with profound truth told by perpetrators, seeking forgiveness from the offended and taking responsibility for their actions. A social worker

who lost his father during the armed conflict explained that reconciliation entailed acknowledging wrongdoing and truth-telling by the perpetrator. In contrast, both the victims and perpetrators go through the painful process of forgiving each other and accepting to co-exist.

Reconciliation is important as part of the post-conflict reconstruction processes in Northern Uganda. Focus group discussions in Gulu showed that the people of Northern Uganda were not only interested in individual, communal and regional reconciliation but also in national reconciliation. It was widely felt that inter-personal and, to some extent, communal reconciliation in the region had, to a large extent, been achieved since people in the region carried out their day-to-day activities without fear and hatred. Respondents also indicated that communal reconciliation had been achieved because of the locally-owned traditional reconciliation methods. In their views, national reconciliation is yet to be fully realized in Uganda. A community leader in Gulu reiterated this by citing a truth-telling, public acknowledgment of atrocities, and forgiveness, in Uganda because the conflict involved the majority of Ugandans. He elaborated further that there was a need for national dialogue and reconciliation to realize true peace since “the war has not ended; the guns have just gone silent”.

Like in many African societies, reconciliation and peaceful co-existence in Northern Uganda is central to interpersonal, familial, neighborhood, clan, and communal relations in case of disputes or conflicts. There are common cultural values in the whole Northern Uganda region that provide the foundation for life after a conflict or violence. These values include marriage and the preservation of humanity. To a large extent, the value of marriage and a sense of togetherness was identified as key in contributing to reconciliation in the region. One reverend served at a local evangelical church in Gulu when he pointed out that people still exist in strong clan systems. In such cases, clans’ reconciliation of marriages is done to maintain the institution, which is held in high esteem in the Acholi tradition. This sentiment was similar to that of a community social worker in Lira, who noted that people largely opted to go through cultural ways of reconciliation to maintain family and clan relations. She explained that members of different clans are not allowed to marry or even eat together without reconciliation. Several cultural mechanisms of reconciliation have been applied in Northern Uganda. These include traditional rituals, church-led initiatives; compensation for victims; reparation for victims; political reconciliation; and NGO-led initiatives.

4.2. Cultural Mechanisms of Reconciliation in Northern Uganda

There are indigenous cultural resources for reconciliation that exist and are still applied in contemporary society. Upon further probing, they had

heard about how they were undertaken. Many respondents identified the use of *bobo-tree*, *matooput*, *culokwor*, *riyo tall*, *kayo chuk*, and *nyono tong ngweno* as the main traditional mechanisms still applied. In this article, we will mainly discuss *mato-oput* and *nyono ton ngweno*.

Mato-oput is a reconciliation ritual that brings together the perpetrator and victim as well as their respective families. According to one Acholi cultural elder, *mato-oput* was carried out when death had occurred and after compensation of the deceased's family and/or clan among the Acholi. Death, in this case, can either be from an intentional killing or an unintentional killing. In the case of unintended death, the ritual of *matooput* is carried out because of "*cercing*" (sorry for what was never intended). The process of *mato-oput* commences when *Rwothmo* (reconciler/mediator) from the perpetrator and the deceased sides meet to determine when and how to perform the rite. Once they agree, a designated elder picks the roots of an *oput* tree. The roots are crushed and pounded in a calabash and mixed with clean water to get an extract, which is normally bitter. The elders then lament over the drink. Once the herb is ready, the perpetrator and a close relative to the deceased are invited to drink from the same calabash (*awal*) with their hands held behind as they kneel. The drinking of the bitter herb signifies acknowledgment that the offense was bitter/bad/wrong, a symbol of forgiveness, and willingness to let go of the bitterness. By kneeling and holding their hands behind, both parties portray humility. Drinking from the same calabash signifies the willingness to co-exist, portraying a sense of community and brotherhood. In the process, the perpetrator vows not to repeat the offense whereas the offended clan promises not to avenge the death. It is for this reason that *mato-oput* is thought to deter future misbehavior, and the perpetrator is "set free" from any curses. The drinking of the *oput* herb is followed by sharing of a meal among members of the two clans. The meal often comprises cattle/sheep and traditional wine that is contributed by both clans. Sharing a meal signifies the restoration of the broken relationship between the two clans hence they can intermarry and eat together.

While most literature indicated that *mato-oput* was practiced in Northern Uganda, this was not evident from the research findings. There was a lot of reference to the *mato-oput* ritual as the desired reconciliation mechanism. However, the community continued to practice a number of other traditional mechanisms, such as mediation by clan leaders, *nyono tong ngweno* described above, among others.

In order to cleanse the perpetrators of wrong committed, the ritual of *Nyono Tong Gweno* is widely practiced among communities in Northern Uganda. *Nyono Tong Gweno* translated as "stepping on an egg" to welcome those who had been away from home for an extended period/long absence. In the post-conflict era, the ceremony has been used to welcome those abducted by armed

groups, mostly child soldiers. The ritual involves using an egg, which has gone through some rituals/lamentations by the elders; a sleeper branch from the *Bobo* plant; and *layibi*, a long stick traditionally used to open a granary. Upon the return of an ex-combatant/ex-child soldier/returnee, the returnee steps on an egg placed on the *bobo* branch. Most informants mentioned that using an egg symbolized purity and restoration of innocence since it has no opening to be contaminated and is soft. *Layibi* signifies acceptance to the family and allows the returnee to eat from the family's granary. The *bobo* branch signifies the cleansing of bad spirits and misfortunes. This ceremony occurs before the returnee enters the home compound/homestead so that any evil spirits (*cen*) encountered while away are left behind and avoid bringing misfortune to the clan and community. This traditional cleansing ceremony also signifies a reunion of the returnees with their families, clans and communities. The ritual is witnessed by family, clan, and community members. The ritual is followed by happy ululations and feasting, which signify the readiness of the family/clan to reintegrate the returnee. Even with the existence of this cleansing ritual, it was pointed out that some returnees had not gone through the cleansing and hence considered outsiders leaving their re-integration and subsequent reconciliation processes still pending.

Reintegration of ex-combatants is central to the reconstitution of the social fabric of society in post-violence contexts. The study revealed that in Northern Uganda, most returnees had been abducted and forcefully recruited to serve new roles as child soldiers, porters, spies, and "wives" while in captivity. Upon their return, cultural institutions in the region took precedence in their assimilation into their families, clans, local communities, and civil society. The contribution of cultural mechanisms in the reintegration of ex-combatants was lauded as traditional leaders did not hesitate to accept the children born in captivity as members of the clan and tribe.

Most respondents affirmed that land boundary disputes and property grabbing were rampant and have sometimes led to violence. Clan elders have been solving property disputes, even though many families opted to take their disputes to court. Clan elders have also mediated against property theft, leading reducing of this phenomenon, particularly in the Acholi region in northern Uganda. Despite the reduction of property theft in the region, some respondents noted that a section of the region's population, particularly widows and orphans, had lost land robbing them of a means of survival and exposing them to child labor, homelessness, and health ailments or death.

4.3. Church's Leadership in Driving Reconciliation in Northern Uganda

Most respondents indicated that the church was, to a large extent, successful in driving reconciliation in the region. The respondents ascribed this

success to the church's unceasing efforts towards reconciliation (diverse interventions) in the region, collaboration with other actors, and past success of church-led interventions. To expound on these attributions, it was explained that the peace settlements initiated by church leaders had resulted in an agreement between the government and the rebel groups. Citing the collaboration of the church with other actors as a factor in their success, a photojournalist from Gulu explained that from the onset, the church had worked together with NGOs and cultural institutions to provide psycho-social support to the victims assist in the reintegration of ex-combatants upon their return respectively. Besides having succeeded to a large extent in fostering reconciliation in the region, religious leaders have over time applied various mechanisms such as public promotion of reconciliation anchored on complementing the *mato-oput* rite of reconciliation and theological foundations on forgiveness.

Preaching by church leaders was acknowledged by most respondents as an effective tool in promoting reconciliation. This was carried out through preaching in churches, public address in conferences, churches, and crusades. It was highlighted that Church leaders deliver their sermons on the message of forgiveness, hope, and restoration which is majorly underpinned in the law of "love of God and neighbor." A reporter at Radio Pacis in Arua asserted that the radio had broadcasted testimonies of forgiveness and reconciliation by persons who had been enemies but, after listening to preaching on the radio, decided to forgive and move on.

Similar to preaching about peace and forgiveness, many respondents noted that reconciliation in the region was fostered in scripture reading, worship, and prayer. Focus group discussions during the study revealed that church leaders (such as pastors and priests) used the bible to teach the principles of justice, peacemaking, and reconciliation. A teacher from Arua expounded that Christian leaders use the bible to establish the centrality of forgiveness, values of love, peace, tolerance, and mending of broken relationships through the teachings of God's sacrifice of (His only son) Jesus as stipulated in Matthew 18:21-35; Col 1:19; Matt 5:9; Col. 3v13; John 13v34; and John 10v10.

Apart from promoting personal and communal reconciliation, several respondents mentioned that church leaders mainly used political reconciliation. It was apparent from an FGD in Gulu that church leaders had played a key role in advocating and lobbying for peace talks that led to a peace settlement between the LRA and NRM government. A senior pastor at an evangelical church in Gulu elaborated that the Catholic Church played a key role in reaching out to the rebels even when this created many suspicions from the government.

When asked about the extent to which church leaders have used inter-denominational approaches to promote reconciliation, most respondents

acknowledged that the leaders had played an important role in bringing their flocks together for peace. For example, a senior pastor in an evangelical church in Gulu and a member of Acholi Religious Leaders Peace Initiative (ARLPI) explained that church leaders came together form ARLPI, which coordinated and convened a reconciliation meeting at Mayor Gardens. ARLPI is an interfaith peacebuilding and conflict transformation organization that brings together leaders of six different religious sects/denominations (Anglican, Catholic, Muslim, Orthodox, Pentecostal, and the Seventh Day Adventist) and their respective constituencies to participate effectively in transforming conflicts in Northern Uganda and the surrounding region. The evangelical pastor further explained that historically the Catholic and Anglican churches in Northern Uganda were rivals, but their coming together under the ARLPI umbrella to advocate for dialogue between the GoU and LRA, mediate and take part in peace talks, promote amnesty, and preach peace and reconciliation agenda in the region, spurred unity.

Many respondents described the church as accommodating and open to collaboration with other actors, especially cultural leaders, in advancing amnesty calls and reintegration of returnees and former combatants. According to one commissioner at the Lango Cultural Team in Lira, this collaboration was realized when both cultural leaders and church leaders advocated for peace talks that led to the signing of the peace agreement between GoU and LRA. He further explained that church leaders collaborated with cultural leaders to advocate for blanket amnesty and reintegration of ex-combatants into society.

Besides collaborating with cultural leaders, the study revealed that church leaders had used cultural methods in the reconciliation process to a large extent. In this regard, a cultural leader and church elder in Lira explained who cultural leaders that double up as Christians like himself apply wisdom derived from the Bible and quote scripture while taking part in cultural reconciliation and mediation meetings. However, some respondents expressed uncertainty about the integration of cultural values by church leaders mainly because church leaders appeared to distance themselves from cultural methods of reconciliation.

Religious leaders have played a significant role in liaising cultural leaders with religious aspirations for reconciliation. The two mechanisms, cultural and religious, are not necessarily incompatible. There was, however, hesitation on the use of the cultural mechanism, particularly amongst the Pentecostal adherents, some of whom held radical stands on the integration of cultural practices in reconciliation. Several respondents indicated that there was little success in churches' integration of traditional practices as they attributed this to contradicting beliefs, ideological differences, and fear of compromising Christian values. For example, in a focus group discussion in Gulu, respondents were split about whether cultural mechanisms can

be applied in tandem with the religious mechanism. These differences in perspectives and approaches between religious and cultural mechanisms have been elaborated by Kabiito and Angucia in their study on reconciliation in Northern Uganda (Kabiito & Angucia, 2017). They emphasize the complexity of the Northern Uganda conflict, the multiple layers of reconciliation perspectives, and the need for a hybrid approach that includes legal mechanisms as well.

5. CONCLUSION

The violent conflict left behind a devastated economy and destroyed infrastructure in Northern Uganda. As a result, there is a need for economic recovery, which can be achieved by incorporating economic empowerment programs in reconciliation strategies to ensure sustainable livelihood for communities in post-conflict societies. Reconciliation requires the livelihood/economic empowerment of communities in post-conflict societies. A comprehensive reconciliation process that includes socio-economic programs will address dependency and the street children menace created by NGOs providing humanitarian aid. By having such programs, communities will have the necessary skills to sufficiently cater to their physical needs.

Long-term exposure to violence left dilapidated infrastructure, physical injuries, and enormous psychological wounds to survivors and perpetrators alike in the region. Hence, trauma healing in Northern Uganda needs to be given priority because psycho-social recovery fosters reconciliation. Even so, reconciliation and prevention of future inter—and intra—personal and communal violence in the region enhances the healing process.

Traditional African society and religious faiths provide several reconciliatory paradigms for individuals and communities' reconstruction in the aftermath of violent conflict. Since both have a strong influence on many people's lives, forming synergies and creating tolerance between church and culture in areas they diverge would be beneficial. Particular attention is needed to build the capacity of church leaders and cultural leaders in alternative dispute resolution mechanisms and peacebuilding, which is a necessary and sufficient ingredient for sustainable peace in Northern Uganda. Building the capacity of cultural leaders with a strong influence in the region will enhance indigenous knowledge and practices such as *calokwur*, *matooput*, *riyo tall*, *kayo chuk*, and *nyono tong ngweno* to achieve greater good of reconciliation. Similarly, both church leaders and cultural leaders will be able to handle cases such as land disputes and domestic-related conflicts.

REFERENCES

- Cecily, R., & Ssekandi, F. M. (2007). The Pursuit of Transitional Justice and African Traditional Values: A Clash of Civilizations-The Case of Uganda. *Sur. Revista Internacional de Direitos Humanos* 4(7), 110-125. <https://sur.conectas.org/en/pursuit-trasitional-justice-african-traditional-values/>.
- Collins, R. O., & Burns, J. M. (2007). *A History of Sub-Saharan Africa*. Cambridge University Press.
- Conciliation Resources. (n.d). *History: The Lord's Resistance Army conflict*. <http://www.c-r.org/where-we-work/east-and-central-africa/history-lords-resistance-army-conflict>.
- Edule, O. J. (2011). *Amnesty or Punishment? Transitional Justice in Northern Uganda: The Quest for Truth, Justice, Reconciliation and Sustainable Peace*. Lap Lambert Academic Publishing.
- Parliament, House of Commons. (Great Britain). (2006). *Conflict and Development: Peacebuilding and Post-conflict Reconstruction*. House of Commons.
- Human Rights Watch. (1997). *The Scars of Death: Children Abducted by the Lord's Resistance Army in Uganda*. Human Rights Watch/Africa.
- International Crisis Group. (2004). *Northern Uganda: Understanding and Solving the Conflict*. International Crisis Group.
- Invisible Children. (2014). *Rebellion to Self-Preservation*. <https://invisiblechildren.com/challenge/history/>.
- Kabiito, B., & Angucia, M. (2017). *Remembrance, reconciliation, and community reintegration: living the healing of war memories in Northern Uganda*. Uganda Martyrs University Book Series.
- Lamwaka, C. (2016). *The Raging Storm: A Reporter's Inside Account of the Northern Uganda War 1986-2005*. Kampala: Fountain Publishers.
- Land and Equity Movement in Uganda (LEMU). 2009. *How does land grabbing happen?* <http://land-in-uganda.org/lemu/wp-content/uploads/2013/11/Policybrief1-How-does-land-grabbing-happen-26-9-2008.pdf>.
- Ochen E. A. (2012). Protecting and meeting rights of children during conflict? reflections on the activities of three indigenous social work agencies in Northern Uganda. *The British Journal of Social Work*, 42(6), 1192-1212. <https://www.jstor.org/stable/43771727>
- Pope, J. S. (2008). Justice and Peace: Reintegration and reconciliation of returning displaced persons in post-conflict situations. In D. Hollenbach (Ed.), *Refugees rights: Ethics, advocacy, and Africa* (pp. 205-224). Georgetown University Press.
- Shabdita, S., & Odiya Okwir, I. (2015). *Mapping regional reconciliation in Northern Uganda: A Case of the Acholi and Lango Sub-Regions*. Justice Reconciliation Project.

- Uganda Legal Information Institute. (ULII). (2000). *Amnesty Act*. <https://ulii.org/node/23788>
- Weber, A. (2003). *Abducted and Abused: Renewed Conflict in Northern Uganda*. Human Rights Watch.
- Xan, R. (2007). *Background: The Lord's Resistance Army*. <https://www.theguardian.com/katine/2007/oct/20/about.uganda>

ASSESSING THE PEACE AND RECONCILIATION COMPONENT OF A DDR PROJECT BASED ON LOCAL DEVELOPMENT. THE TRANSITORY TRAINING AND REINCORPORATION SPACE (ETCR) OF AGUABONITA, CAQUETÁ, COLOMBIA

Ph.D. Manuel E. Salamanca
Pontificia Universidad Javeriana
salaman@javeriana.edu.co

The following paper will assess an experience of reconciliation based on the development of productive alternatives for former combatants in a de-mobilization area of Colombia. The project has been accompanied by a team conducted by the Institute of Human Rights and Peacebuilding “Alfredo Vázquez Carrizosa” at Pontificia Universidad Javeriana Colombia.

This paper illustrates how the alternatives offered to former combatants of an illegal group in arms can be driven by a concept of “in action” reconciliation. That is, a reconciliation based on dialogue capacities, trust-building with communities surrounding a determined area for former combatants to live in, and options for economic development that could influence the area and its inhabitants in an integral manner.

The project shown is a pilot and a model including:

- A qualitative determination of the trust-building process between new dwellers —former combatants themselves, and between them and surrounding communities on an area reconceived as a space to develop a life in legality;
- An interdisciplinary exercise of social network construction, plus prospective scenarios building, in order to determine the viability of the economic project in terms of its reaches as a pivot for reconciliation in schemes of regional and national nature;
- The use of conflict-sensitive assessment methods to determine how development projects can contribute to peacebuilding and reconciliation.

The project's development occurred in the locality of Aguabonita, department of Caquetá, where an area of nearly 2 sq. km. was dedicated to the settlement of 167 former combatants plus relatives. There, a development NGO called RED ADELCO (stands for Red Nacional de Agencias de Desarrollo Local Colombia) has attempted to foster peacebuilding and reconciliation by supporting productive alternatives of former guerrilla combatants in the process of reintegration of former FARC (Revolutionary Armed Forces of Colombia, now transformed into a legal, political party called *Fuerza Alternativa Revolucionaria del Común* [Revolutionary Common Alternative Force]).

1. (BRIEF) CONCEPTUAL ASSUMPTIONS

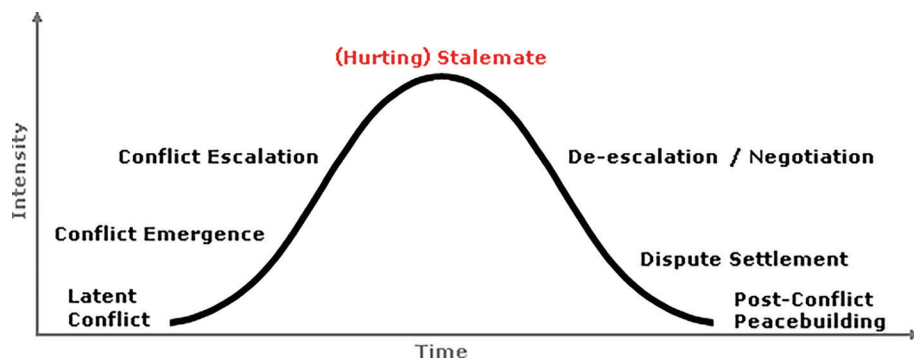
It is assumed that reconciliation is a component of a comprehensive process of peacebuilding, in which

is understood as a comprehensive concept that encompasses, generates, and sustains the full array of processes, approaches, and stages needed to transform conflict toward more sustainable, peaceful relationships. The term thus involves a wide range of activities and functions that both precede and follow formal peace accords. Metaphorically, peace is seen not merely as a stage in time or a condition. It is a dynamic social construct. (Lederach, 1998, p. 35)

As stated, peacebuilding does not correspond merely with the end of an armed confrontation as it has widely been understood in traditional time and analysis frameworks when representing conflicts. Brahm (2003) shows a common timeline representing conflict locates peacebuilding as corresponding to the post-conflict scenario.

This common representation, re-interpreted from Zartman (diverse authors), implies that time is a determinant in the process of conflict resolution and building peace. In fact, time passing in the line of representing a conflict is the variable indicating, for instance, how the conflict becomes manifest after latency; also, how the process of de-escalation of a conflict leads to post-conflict peacebuilding. This is precisely what Lederach discusses, centering his attention on a broader conception of building peace. This is crucial for understanding the times of reconciliation amidst diverse forms of violence in the Colombian transition scenarios.

Figure 1



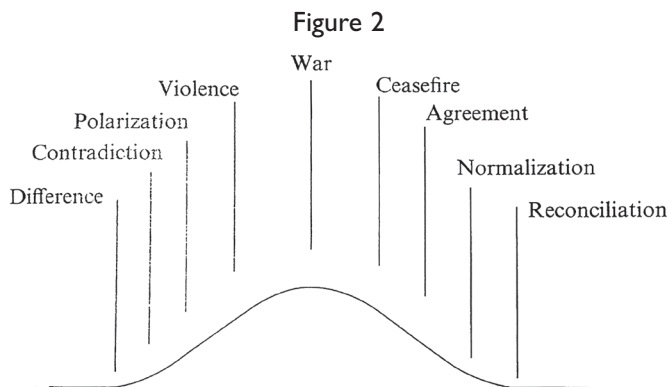
Source: Brahm, 2003.

Another important re-interpretation of Zartman's conflict timeline elaborates on steps following peace accords. It is noticeable that acts conducive to wars precede the arrival of a peace accord as a given. It does make sense. Nonetheless, it is possible that such a strong, (nearly) logical assumption sometimes bends in front of reality. In fact, one can witness in Colombia that the peace movement, as such an initiative for building peace, has not corresponded with times of post-conflict scenarios. Before and after peace accords of diverse nature have been achieved, it is clear that communities and movements for peace in Colombia have built peace through diverse actions. What matters here is that reconciliation belongs to such realms of peacebuilding and that it does not necessarily imply a completed peace process to be successful.

Sticking to Lederach, it is possible to conceptualize reconciliation as a process and task:

Reconciliation can be... understood as both a *focus* and a *locus*. As a perspective, it is built on and oriented toward the relational aspects of a conflict. As a social phenomenon, reconciliation represents a space, a place or location of encounter, where parties to a conflict meet. Reconciliation must be proactive in seeking to create an encounter where people can focus on their relationship and share their perceptions, feelings, and experiences with one another, with the goal of creating new perceptions and a new shared experience. As such, reconciliation is built on paradox, that which links seemingly contradictory but in fact interdependent ideas and forces. (Lederach, 1998, p. 30)

Once again, when representing the process of a conflict, the timeline can be problematic. A new re-interpretation of Zartman by Miall et al. (2016) may formally illustrate the passing of time; concurrently, it suggests the case for reconciliation because of a process combining the cease of using violence and the normalization period right after an armed confrontation is solved through a negotiated agreement.



Source: Miall et al. (2016).

We may never forget that we refer to reconciliation as a political, collective process. In the Colombian scenario, three years before between the guerrilla of FARC and the Government, the President, Juan Manuel Santos, proclaimed that Colombia had undertaken a process of reconciliation and post-conflict. At the same time, the armed conflict was still active. Theoretically, the evidence does not support that such reality can be called either post-conflict or reconciliation. However, the realm of political negotiations and transitions allows us to advance such risky statements.

Nordquist opts to call it “reconciliation as politics” and enlightens our reflection by mentioning how the process of reconciling may occur during the violence. Having said that, one needs to accept that the author’s process is mainly political.

Reconciliation in the midst of ongoing violence... faces the risk of becoming a distorted version of its intentions. Shall the enemies reconcile over the weekend and renew their fighting on Monday? This is of course the opposite of any reconciliation idea... More intriguing is the issue of political conditions for a reconciliation process. A tentative conclusion, given the experiences from truth and reconciliation commissions from three decades, is that the higher level of ongoing

violence during the work of the commission-with or without a peace accord signed – the more shallow or limited work of the commission. (Nordquist, 2017, p. 21)

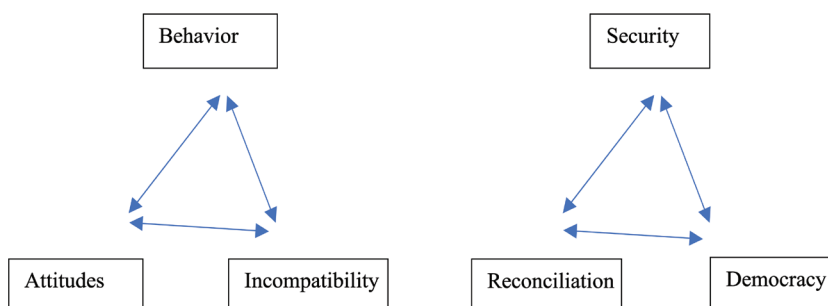
The author continues making a clear distinction, for one cannot confuse languages sometimes used indistinctly, such as conflict resolution and reconciliation. The cases, as he states, what has happened in Colombia and Burma/ Myanmar illustrate that confusion. In developing Galtung's classic assumptions from the structure of conflict, he proposes a "Peace Triangle" in which reconciliation finds a space. It also serves as an "operational definition," which will be used as a conceptual point of departure for this paper's intentions.

Nordquist departs from his explanation of the famous conflict triangle by Galtung, including attitudes, behavior, and incompatibility in its vertices:

Conflict *behavior* is the 'visible outside' of a conflict: the killing, destruction, and all other forms of depriving the enemy of resources. The *incompatibility* is the issue(s) at stake – answering the question: what are the parties fighting for? ... The *attitudes* are, as the concept indicates, all those views, opinions, and predispositions that parties have when thinking about the other side... While the three triangular concepts indicate basic dimensions of social conflict, it is a good illustration to identify their peace-time counterparts...: how can the triangle be developed into a triangle of peace components? (Nordquist, 2017, pp. 24-25)

Triangles mentioned are shown in Figure 3 (reproduced by author):

Figure 3. Galtung's Nordquist's



If the reconciliation concept deals with attitudes in the most profound way we can arrange on a political level, *democracy* is the way by which a society peacefully can deal with its incompatibilities. Finally,

security, both in the sense of physical security in a social life, as well as a sustainable and thus secure environment, belongs to the last corner of the triangle. (Nordquist, 2017, p. 25)

One reads the complementarity of the reconciliation concept, immersed and completing a political process in which new relations emerge. Moreover, it is, in fact, this relational component that will constitute the foundations of the process' description to be explained below. In politics, reconciliation within and after a violent conflict ends with a peace agreement is a functional relation between adversaries, also between former combatants, and diverse stakeholders, mainly their victims, and between decision-making instances and the society in transition from violence to peace.

As a political formula, a classic text describes reconciliation as a procedure:

As a backward-looking operation, reconciliation brings about the personal healing of survivors, the reparation of past injustices, the building or rebuilding of non-violent relationships between individuals and communities, and the acceptance by the former parties to a conflict of a common vision and understanding of the past. In its forward- looking dimension, reconciliation means enabling victims and perpetrators to get on with life and, at the level of society, the establishment of a civilized political dialogue and an adequate sharing of power... In practice, reconciliation is not an isolated act, but a constant readiness to leave the tyranny of violence and fear behind. It is not an event but a process, and as such usually a difficult, long and unpredictable one, involving various steps and stages... [Authors, then, recognize three main stages for such process: ... [1.] Replacing Fear by Non-Violent Coexistence... between the antagonist individuals and groups... The move towards such coexistence requires first of all that victims and perpetrators be freed from the paralyzing isolation and all-consuming self-pity in which they often live. This involves the building or renewal of communication inside the communities of victims and offenders and between them... [2.] Building Confidence and Trust: then, in due course, coexistence evolves towards a relation of trust. This second stage in the process requires that each party, both the victim and the offender, gains renewed confidence in himself or herself and in each other. It also entails believing that humanity is present in every man and woman: an acknowledgement of the humanity of others is the basis of mutual trust and opens the door for the gradual arrival of a sustainable culture of non-violence... [and 3.] Towards Empathy... with the victims' willingness to listen to the reasons for the hatred of

those who caused their pain and with the offenders' understanding of the anger and bitterness of those who suffered. One way to make this possible is the work of truth commissions, sifting fact from fiction, truth from myth. (Bloomfield et. al., 2003, 19-22)

Time always seems determinant in how the process of re-shaping a relationship towards reconciliation is structured. Mauricio García S. J., in 2019¹, explained to a group of Colombian and British researchers carrying a research project on Dialogue Capacities in Vista Hermosa, department of Meta, Colombia, a relational, three-dimensional approach that could indicate a reconciliation perspective applied. It would consist of another three- fold scheme:

1. Contributions to the construction of truth, as reconciliation action with the past;
2. Search for (Transition) Justice models as an act of reconciliation with the present;
3. An own's search for mercy as a key action to building future co-existence.

Symbolic as it may sound, it is an approach as practical as it gets. Reconciliation can be tied to future reconstruction actions, such as human, social, and economic development, and may become the conceptual guide to designing a project. At Javeriana university, a program integrating 11 faculties, plus students and senior and junior researchers, has intended to become a reference in reconciliation applied to matters of daily lives of violently affected populations. It has become the basis for the development of what has been called a "reconciliation approach," which is no less than an attempt to turn into practice a general idea of active peace and applied research for peace in the formulation and design of projects based on the idea of reconciliation. Its name is Planning University Projects (PPU in Spanish). It may be described as a policy decision guiding the interventions as intended by our *alma mater*.

A series of strategic documents have been given a basis for formulating the reconciliation approach as understood by Universidad Javeriana. The basic assumption is that, such as undertaking an initiative based on diverse *foci* (i.e., gender, differential), it is also possible to conceive projects and programs with a reconciliation focus. Múnera and Salamanca (2019) have indicated²:

1 During an academic meeting held by a bi-national team of researchers participating in the UK Newton Fund. Colciencias Fund, applied research initiative on "Improbable Dialogues" carried by Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia, and Sheffield University, U.K.

2 In various work-in-progress policy documents presented to the PPU during 2019.

1. Reconciliation may be a guiding ax in public policy and political programs, becoming a strategy for social intervention tending to institutionalize of rules, behaviors, and practices of peaceful conflict resolution and coexistence. This is intended to raise trust, tolerance, and social capital in societies that have highly experienced conflict-prone situations and violent confrontations.
2. When introducing and mainstreaming the reconciliation focus on processes of building peace, it is intended to include elements transcending the nature of the disputes. Mechanisms and indicators are designed to assess if programs, processes, or interventions contribute to building or destroying peace and reconciliation. Community-based indicators are then conceived with sensitiveness to culture, conflict-prone scenarios, and good governance. These indicators may be seen as peace-building filters.
3. Last but not least, this reconciliation focus intends to adequately map violent, non-violent, and prone to violence conflict scenarios, also peace and reconciliation realms and actors.

These assessment capacities have been tested in diverse field experiences. The following example describes such a process, specifically in a demobilization, disarmament, and reintegration project founded on local and economic development principles.

2. PROJECT DESCRIPTION AND APPLIED, PARTICIPATIVE RESEARCH WITH A RECONCILIATION FOCUS

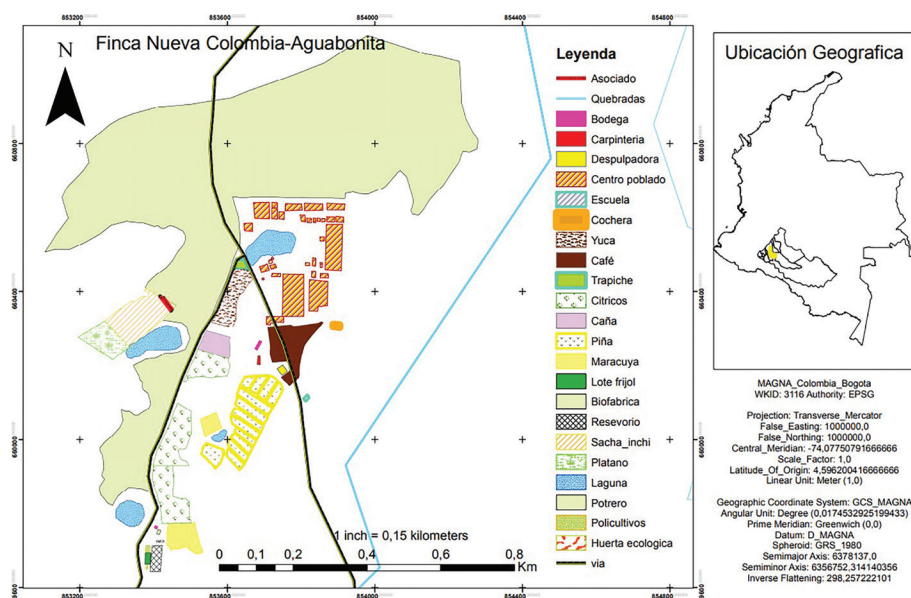
For eight months in 2019, a team of Universidad Javeriana researchers based in the Faculties of Political Science and International Relation and Environmental and Rural Studies assessed a DDR project in the municipality of Montañita in the Caquetá Department in Southeast Colombia.

Appointed by the Local Development Network (RED ADELCO – funded by EU international donors), the interdisciplinary team was entrusted with formulating a prospective, participative work agenda and carrying out a peace and conflict assessment (PCA) to evaluate participatively a set of productive projects undertaken by former combatants in the area. More than 160 persons in the process of reintegration live in the zone, following the mandate of the Peace Agreement between FARC and the Government of Colombia signed in 2016 (The Teatro Colón Agreement).

The demobilized population was assigned an area for completing their own process. This area was in principle named “Zona Veredal Transitoria

de Normalización"- (ZVTN – Transitory Small-Local Normalization Zone). Nonetheless, through communal and associative initiatives, and having not liked the original territorial space they were given, they managed to buy an area of better living conditions, some 3 sq. kilometers wide. As all the 23 original ZVTNs, the area is known today as an *Espacio Territorial de Capacitación y Reincorporación* (ETCR) (Territorial Space for Training and Reincorporation). The ETCR is also known as “Héctor Ramírez” (the name of another former combatant, fallen in arms). RED ADELCO and the EU have financed productive projects and initiatives under the project title “Territorios Caqueteños Sostenibles para la Paz” (Caquetá Sustainable Territories for Peace).

Figure 4





Source: own work.

In short, these productive projects are:

1. Productive units: it consists of pineapple crops cultivation, fruit processing plant, fishery, livestock, agriculture project, creole chickens, clothing workshop, carpentry workshop, shoe workshop, mills, miscellaneous, bakery, restaurant, supermarket, etc.
2. Social projects: it consists of Public Library and Computer Centre "Alfonso Cano," Reservoir for vegetal material, Agricultural-ecological Teaching School, Culture House, Popular School.

This 2sq. Km area is in the Montañita municipality (see Figure 4), a bigger space that can be described as follows:

Montañita has a population of 23,789 inhabitants (53.1 % men and 46.9 % women), and it is the sixth most populated municipality in the department of Caquetá. 21 % of the dwellers live in rural areas. The 79 % remaining inhabit rural spaces.

The rural area of La Montañita has an extension of 167,450 hectares and is divided into 117 trails (recognized through legal status) and 6 population centers: Santuario, La Unión Peneya, Reina Baja, Mateguadua, Miramar and San Isidro.

The municipality is composed of typical soils of a humid tropical climate, although a large part of its territory is currently dedicated to semi-extensive livestock farming. Only 12.2 % of the economic units in the municipality develop processes of transformation of raw materials; nevertheless, this productive sector is not very significant. 52.2 % are dedicated to trade, and 31.1 % are employed to provide services related to health, basic sanitation, education, cargo and passenger transport, etc.

According to the Integrated System for Monitoring Illicit Crops –SIMCI–, in 2001, 15 out of 16 municipalities in Caquetá department had coca crops. In 2010, 63 % of the coca cultivation area in the department was concentrated in 4 municipalities: Cartagena del Chairá, San Vicente del Caguán, Solano and La Montañita. In 2013, 68 % of these crops of illegal use was concentrated in the municipalities of Cartagena del Chairá, La Montañita, San José del Fragua and Solano, (UNODC, 2018).

In La Montañita, two collective substitution agreements have been carried out, the first between 25 villages and the second between 91. These agreements involved about 2,300 families committed to eradicating about 2,100 hectares of coca. The agreements produced 2,300 families committed to eradicating nearly 2,100 hectares of coca. Those who have complied with the eradication have seen their incomes decrease significantly, as most peasants in the rural area of La Montañita now earn between US\$60 and US\$150 per month, which is considered to live in poverty.

The “Héctor Ramírez” ETCR is one of few where persons in the process of reintegration have remained. It has a permanence capacity: one may find 63 housing units, in addition to electricity, drinking water, solid waste collection, gas, and supplies of dry and fresh food. Three families (between five and six people) live in each module. In total, they are some 310 inhabitants: 167 former combatants (103 men and 65 women), 90 non-ex-combatants but permanent residents of the area (40 men and 50 women), and 53 children (29 boys and 24 girls).

In assessing this productive set of projects regarding reconciliation, Javeriana focused on relational dynamics and exploring the will for reconciliation of dwellers and visitors of the ETCR, both inside and outside the area of influence of the ETCR. Our first approach was to determine the trust that inhabitants and non-inhabitants of the area had between themselves and the development of the productive initiatives.

Tested in diverse previous experiences, both in private and public realms, the team proposed a participatory research intention. The method included popular education techniques and mainly a specifically designed methodology called “Animalogy.” By identifying what the visions of animal species should be on different matters, we managed to construct a map of trust. 25

leaders-participants explained their visions of conflict and peace and their relationship with the new territory of peace and its new dwellers.

The participants were leaders of the ETCR “Héctor Ramírez” and members of the Community Action Boards (*Juntas de Acción Comunal*) of Aguabonita, Los Morros, Las Juntas, Cedro and Cedrito. All of them experienced serious coordination limitations in the development of the project: *Territorios Caqueteños Sostenibles para la Paz*, in the municipality of La Montañita.

The trust-building workshop developed a training-action device with which it was intended to lay the foundations of the dialogue and the agreement between the ETCR “Héctor Ramírez” and the surrounding communities: Aguabonita, El Cedro, Cedrito, Los Morros, and Las Juntas, in the municipality of La Montañita, Caquetá.

Through a reading of the moment of execution and the state of the relationships between the ETCR and the surrounding villages, it was decided that the Trust Building Workshop would aim to generate a first meeting space between the main actors of the project in the municipality of La Montañita. The project and its scope will begin to build trust to participate meaningfully in defining a shared vision of territory.

The Trust Building Workshop was put in motion from pedagogical devices of an experiential and reflexive nature. First, a series of rituals and recreational pedagogical activities were carried out. They sought to foster approaches, encourage the emergence of links and generate some first relationships between DDR beneficiaries and communities surrounding the area.

We first resorted to an exercise in social mapping aimed at identifying the most felt needs of the territory and the resources they have today as a community to address them. Subsequently, the collective read a text about trust. Then the most felt needs of the territory are heard. Finally, aspects of horizontal trust (between their communities) and vertical trust (between their communities, social organizations, and public entities) are identified. They can limit, block or prevent these needs from being collectively managed or synergized with social organizations, non-governmental organizations, and state institutions.

Each of the workshop moments unveiled valuable issues for what should follow soon of the implementation process.

The work on trust enabled the team and the participants,

- To clarify that communities do not sense the proactive presence of the State;
- To know the malaise of the communities before entities and organizations “socialize” the projects they develop in the territory, even if actions are already decided and resources destined;

- To understand that there are feelings of fear shared by communities within the ETCR and their nearby roads;
- To recognize multiple actions in which one can act as a community without having resolved the proactive presence of the State or entities;
- To identify that the most important contribution to the transformation of the territory has come from international cooperation organizations.

As a methodological decision, results proved the impressions of what Bush and Salamanca (2015) had written as a “Methodological Note” for a Peace and Conflict Assessment as consultants for the IOM in Colombia. The process implies mapping the structures and processes of conflict and reconciliation in communities; identifying and analyzing conflict (broadly defined) and reconciliations stakeholders; assessing how the conflict and reconciliation environment helped or hindered the selected project; and lastly, assessing the positive or negative impacts of the projects on the localized conflicts and the possibilities for reconciliation. The workshops served as a vehicle to conscientize people into the project’s core ideas using participatory, creative, and analytical tools. Communities themselves learned about the project by applying some of its analytical lenses to their own territories.

3. PROSPECTIVE AND FUTURE SCENARIOS

A key element of assessing the results of the development of productive initiatives as part of a DDR process is that the reconciliation focus is interdisciplinary. A team of territory and environmental studies experts evaluated relations with the territory and the building of cooperation networks. In this case, the concept of reconciliation included a changing relationship with the environment and visualization of possible future scenarios for the local development projects in the area.

4. WHAT IS A PROSPECTIVE AGENDA?

Foresight seeks to understand the factors of change in the environment, such as political, economic, social, cultural, environmental, technological, organizational, or institutional factors. As a result, future and potential demands are identified, allowing for the visualization of changes in making sound decisions that guide social actors to build or reach desired futures. In this way, prospective exercises consider social actors, networks, opportunities, and goals in a given sector. This allows us to visualize a range of

options for creating multiple strategies to respond to the future to reduce the uncertainty of change.

The strategies are obtained by creating and strengthening communication networks and cooperation processes between the various actors in the system who are involved in the processes of development, commercialization, and use of territorial systems. It is important to emphasize that foresight is an exercise in generating different possible futures and is not limited to a forecasting activity but is an action that designs multiple scenarios or paths for different futures.

For the development of prospective exercises, it is essential to have different types of information based on criteria such as I) The evidence, which refers to the phenomena explained with the support of documentation of the search for secondary information that supports the perspective exercise. II) The expertise, which relates to the support of the skills and knowledge of actors specialized in the subject matter of the prospective exercise. III) Interaction is based on expert contributions, and the prospective activities carried out with the social actors where the exercise is focused. IV) Creativity is based on the design and development of the activities of the exercise that require a mixture of imaginative and original thinking.

In this way, prospective exercises seek to answer: What is changing, what can change, what should change, who can make the changes, and what are the possible implications of the changes? To answer these questions, prospective methods facilitate the observation of relevant social changes to make sound decisions since the anticipation of uncertainty generates a tracking of trends, events, and purposes of social actors. The above, considering that the future is dynamic and is produced by the inertia of past change drivers and future variability.

5. HOW IS THIS DONE?

One of the methodologies for the construction of prospective agendas was proposed by Godet, which comprises the following stages: I) Identification of variables, II) Prioritization of variables, III) Analysis of mutual influence, IV) Morphological analysis, V) Construction of scenarios, VI) Construction of community pacts. This protocol allows identifying drivers of change, potential conflicts of interest, or power struggles, such as improving and coordinating multi-stakeholder governance. It is very important to emphasize that the prospective method is a long-term process, which produces highly relevant results when the different stages are carried out and the tools indicated are adequately applied in a minimum period of one year.

5.1. Stage I. Identification of Variables

This phase is carried out with a brainstorming method, where variables that influence the system's evolution from the retrospective have been identified; present and future points of view. The objective is to establish a list of variables that will allow a better understanding of the system. Later, the variables are grouped into political, economic, social, environmental, technological, and organizational changes (PESTO). Subsequently, the most important ones are prioritized.

The next step is to recognize the relationships between the variables, for which the variables are connected between 0 and 3, where a matrix is obtained to evaluate the influences between the variables (0, no influence; to 3, strong influence), using the guiding question, how much does variable X influence variable Y?

Later, the influence matrices are introduced in the MicMac software, and the results are evaluated by the levels of influence and dependence on the direct (MDI) and indirect (MII) relationship matrices. With these values, influence/dependency maps are drawn, which allow the grouping of variables to be revealed. The location of the variables on a Cartesian plane indicates the different functions they perform in the system. In this way, the tables and graphs must be interpreted to select the variables, which are explained below.

Interpretation of the Tables

On the tables (direct, indirect, and total), three aspects of each variable are reviewed: influence, dependence, and strength. The influence value (I) corresponds to the sum of the values entered in the row related to the previous matrix. The variables with the highest influence score are selected. Similarly, the analysis is performed with the dependency values (D), which correspond to the sum of the values entered in the column related to the influence matrix. Therefore, the variables with the highest dependency score are selected. Likewise, the weighted force tables correspond to a combined indicator developed to establish a ranking of the variables. The selected variables are those presenting the strongest influence and dependency.

Table I. Definition of change engines that influence economic development
(Agua Bonita, Caquetá)

Factor	Variable
Political	Political will Food sovereignty Corruption Institutional presence Participation mechanisms Regulation Agrarian policy Access to land Land use Rural women policy
Economic	Own resources management Financial support Commercialization/Market Caña crops Cacao crops Pineapple crops Pig farming Pisciculture Economic income Price Road infrastructure Raw material transformation Supplies and tools Barter Production Investment Job Environmental incentives
Social	Health Education Peasant environmental education Communication Institutional support Cooperation Trust Living place Sport Sewerage Aqueduct

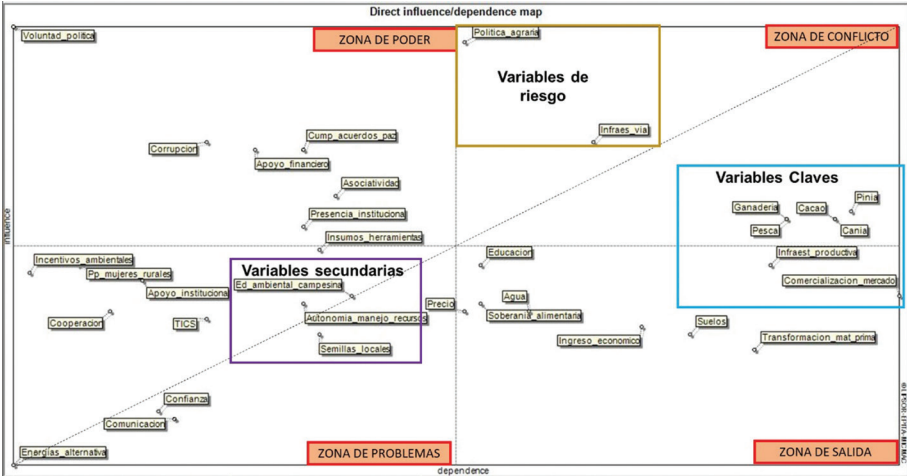
Factor	Variable
Environmental	Local seed Water Land Hunting Deforestation Zoocria Solid waste Soil exploitation Fumigation Alternative energy
Technological	TICS Productive infrastructure Technical assistance
Organizational	Associativity Trainings Local planning

Source: own work.

Interpretation of Graphs Indicating the Strength of Relationships

Likewise, the influence graphs (direct, indirect, total) are used to analyze the dispersion of the variables in the space of four quadrants delimited by two axes. The graph is constructed with the weighted I/D values of each variable. The positions of the variables were analyzed in four categories: The upper left quadrant (1) is the area of the driving variables where most of the strongest variables are present. The upper right quadrant (2) corresponds to the leverage variables, both influencing and dependent. Some of them can also be considered strong variables. The lower right quadrant (3) corresponds to the output variables, which are highly dependent and not very influential. In the lower-left quadrant (4) are the marginal variables, low-influential and low-dependent variables that behave quite independently of the system.

Figure 5. Direct relations indicators



Source: own work.

Selection of the variables

The process of interpreting the structural analysis results lead to the selection of a limited number of variables, which results from the discussion of direct and indirect influences with which the morphological analysis is carried out. In this way, prospective scenarios were constructed based on a combination of possible future states of the selected variables.

In the morphological analysis, the possible states of the variables in future scenarios were explored. For each selected variable, four possible developments were represented as the path that variables could take in the future, focusing on contrasting and mutually exclusive alternatives.

**Table 2. Priority variables that influence local economic development-
Aguabonita, Caquetá**
Strategic variables

Factor	Variable	Score
Political	Political will	2
	Food sovereignty	2
	Corruption	2
	Institutional presence	1
	Agrarian policy	3
	Política de mujeres rurales	2
Economic	Decentralized resources	10
	Financial support	2
	Road infrastructure	2
	Commercialization/Market	1
	Crops (Caña, Cacao, Piña)	1
	Cattle raising	1
	Economic income	1
	Price	1
	Raw material transformation	1
	Supplies and tools	1
	Environmental incentives	2
Social	Education	3
	Communication	1
	Institutional support	1
	Cooperation	1
	Trust	1
Environmental	Local seeds	2
	Land	2
	Water	2
Technology	TICS	2
	Productive infrastructure	1
Organizational	Associativity	8

Source: own work.

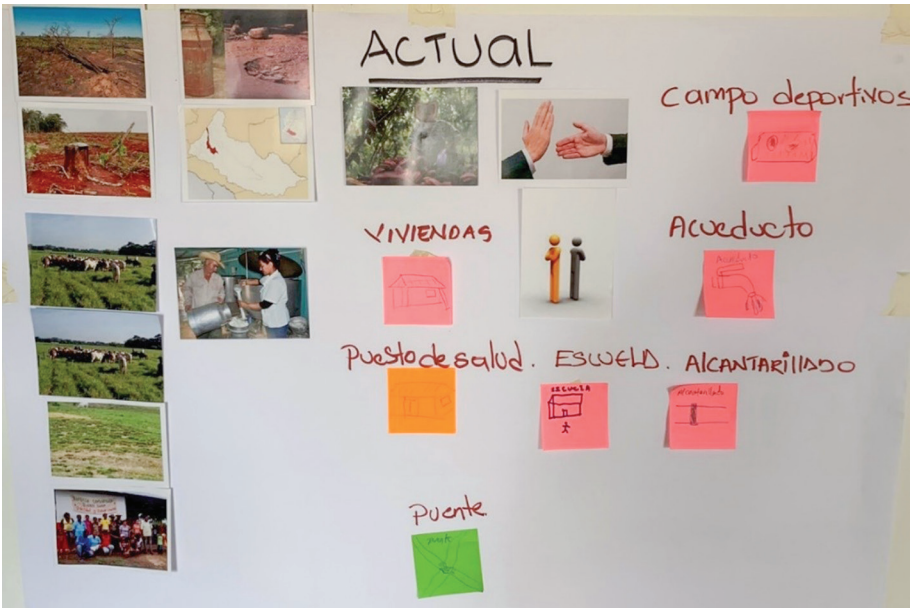
5.2. Stage II: Building scenarios and community pacts

After the morphological analysis, the scenarios are established, being these, a combination of the variables in different states. Scenarios are produced through brainstorming and grouping of variables. The states of the variables are established, and the scenarios are built.

In this way, on the premise of promoting the occurrence of desirable scenarios, community agreements are established for the modification of the present towards the most desirable future. Finally, a work route instrument is constructed with factors that make up a strategy, such as vision, general objective, specific objectives, actions, time frame, and actors.

In summary, la perspectiva allows us to understand possible future scenarios and to make the right decisions to reduce uncertainty. Likewise, it allows us to know the different needs and options of the territories, and in this way, to make decisions from heterogeneous groups in a joint way to reach more accurate present and future realities. This methodology, therefore, allows creating a route to follow, which develops strategic inputs, which must be adapted to the real.

Figure 6. Current Scenario

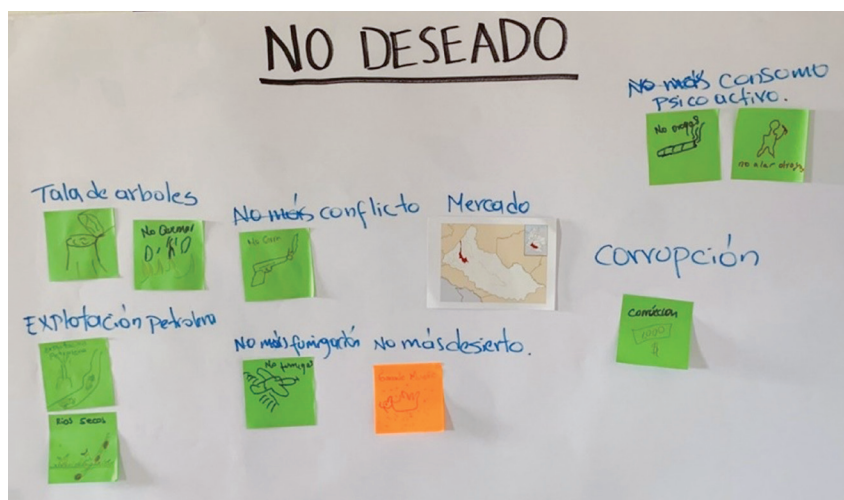


Source: own work.

ASSESSING THE PEACE AND RECONCILIATION COMPONENT OF A DDR PROJECT...

Factor	Current Scenario
Political	Corruption
Economic	Local market
	Extensive livestock farming
	Cacao Crops
	Milk trade
Social	Low level of support and cooperation
	No health place
Environmental	Degraded soils
	Deforestation
Technologic	Without road infrastructure
	Without productive infrastructure
	Bad infrastructure in housing and sports field
	Without aqueduct and sewer
Organizational	Community organizations

Figure 7. Unwanted scenario



Source: own work.

Status of unwanted scenario variables

Factor	Unwanted scenario
Political	Corruption
Economic	Local market
	Without productive systems
	Without marketing channels
Social	Conflict
	Psychoactive consumption
Environmental	Desert ground
	Deforestation
	Oil exploitation
	Fumigation
Technology	Without road infrastructure
	Without productive infrastructure
	Bad infrastructure in housing and sports field
	Without aqueduct and sewer
Organizational	Without community organizations

Figure 8. Desired Scenario



Source: own work.

Variable state of the desired scenario

Factor	Desired scenario
Politic	Without corruption
	Political will
Economic	National market
	Ganadería silvopastorial
	Crop cacao
	Crop caña
	Crop piña
	Mixed production farms
	Pig farming (porcicultura)
	Pisciculture
	Decentralized marketing
Social	Access to land
	High levels of support and cooperation
	Barter
	Decent jobs
	Higher education
	Technical assistance
Environmental	Optimal floor for production
Technology	Road infrastructural
	Unproductive infrastructure
	Aqueduct and sewer
Organizational	Diversified community organizations

6 THE BEGINNING OF AN ASSESSMENT

Lessons from previous works in which the author utilized conflict-sensitive methods have proven what Bush and Duggan (2013) describe as the methodological difficulties of research and assessment in conflict zones.

Conflict zones, in many ways, represent the antithesis of the methodologically desirable evaluation environment: they are unstable rather than stable; unpredictable rather than predictable; and far less ‘controllable’ ‘than non-conflict evaluation environments... Every conflict zone has its own particularities. But conflicts are neither *sui generis* nor entirely unique. There are patterns and commonalities within and across conflict zones. All of them are characterised by varying levels and forms of fluidity, uncertainty, volatility, risk, and insecurity. Such characteristics serve to amplify the impacts of the conflict environment on evaluations, no less than on other forms of intervention. This article seeks to highlight and explore the ways these features affect the conduct and consequences of evaluations in conflict environments... [the term ‘conflict context’ is used to refer to]:

- The influence of conflict on environmental conditions (physical, historical, social, cultural, political, organizational) within which an evaluation is undertaken; and
- The impact of conflict (its presence, legacy, or potentiality) on stakeholder interaction with evaluators, their assessments, and prospects for communication and actual use of their findings. (Bush & Duggan, 2013, pp. 6-7).

With this view, one can assume that the past armed conflict in the ETCR area of Aguabonita and the prospective *conflictividades*³ or new social conflicts emerging from the implementation of ADELCO-EU project perfectly fits the definition of this conflict zone.

Further, on the assessment carried out also illustrates how research and politics merge. As assumed in our work, research cannot be taken as objective or merely descriptive. Research can, and has to be, a *political* option. This option has been widely identified as a breakthrough methodology called Peace and Conflict Impact Evaluation (PCIA) (Miall et al., 2016).

Bush and Dugan’s work poses the very real question from which our fieldwork-based monitoring was designed:

There is no clear, or agreed upon, definition of research impact. However, Sandra Nutley et al offer a useful distinction between the *conceptual use* of research which ‘brings about changes in levels of understanding, knowledge and attitude,’ and the *instrumental use*

3 The term has no equivalence in English. More than social conflicts, *conflictividades* are typical conflict situations emerging from transitions within the armed conflict-influenced and transition areas, such as the ETCR for this case.

of research which ‘results in changes in practice and policy making’. From this two-fold categorization, we are able to identify a variety of generic research impacts: changes in access to research; changes in the extent to which research is considered, referred to, or read; citation in documents; changes in knowledge and understanding; changes in attitudes and beliefs; and changes in behaviour... Monitoring and evaluating the peacebuilding or conflict-exacerbating impact of research in conflict zones requires a thick understanding of the social, political, security and economic context within which the research is set. There are a number of implications that follow from this fact. First, the assessment of peacebuilding or conflict-aggravating impact of research will require us to go beyond its stated or intended outputs of the research project (often, little more than reporting to a funder that a seminar has taken place, or that a monograph has been prepared). Second, research may affect peace or conflict dynamics regardless of whether it is framed as peacebuilding research. And, lastly, monitoring and evaluation needs to consider unintended outcomes of research processes and products. (Bush & Dugan, 2015)

Regarding the work carried out by Bush and Salamanca in 2015 as consultants of PCIA for IOM, one of the lessons the team learned was the need to highlight the centrality of *reconciliation* in the tools and methodologies being developed. This was a message that was repeated in consultations with government departments and bilateral and multilateral donors. This changed the terminology from PCIA to PCIA/r (‘reconciliation’) to reflect the conceptual repositioning of ‘reconciliation’ as the central focal lens.

7. PCIA AND A MATTER OF CONCLUSIONS

The starting point is the existing work on Peace and Conflict Impact Assessment as developed by Professor Bush in the mid-1990s, defined as assessing how an intervention may affect or has affected the dynamics of peace or conflict in a conflict-prone region. PCIA focuses on (1) *Peacebuilding Impact*—those factors that strengthen the chances for peace and decrease the chances that violent conflict will break out, continue, or start again, and (2) *Conflict-Creating Impact*—those factors that increase the chances that conflict will be dealt with through the use of violence (Bush, 1998).

Donors and ADELCO prioritized reconciliation, so the research team explicitly inserted ‘reconciliation’ as a cross-cutting theme in the assessment process. This became a *filter for the peace-building* intention that could be read in diverse multi-method approaches to the protagonists of the experience itself, namely

former combatants, and communities. (Interviews, workshops, traditional focus groups, “animalogies,” fieldwork by Javeriana students, participation in a graffiti festival with young visitors and dwellers, to mention a few).

The filter used to read the project’s implementation and its projections was based on identifying 11 elements that could illustrate how the process had, or not, contributed to peace and reconciliation. Such were:

7.1. Culture

Question: Has the project been respectful of the cultural practices in the area in the planning and organization of activities?

The community has let us know that the project has been respectful of cultural practices, considering values and ancestral practices, such as agriculture. The project has fostered communal, more than individual work and diversification of agriculture activities. As a gender component, one must mention that the “Women Association of Women Producing Love Essences” (ASMUPROESA) gathers 33 women to promote popular knowledge related to medicinal plants in the territory.

Participatory observation allowed the population to express how the activities of the ETCR reflected local practices. Bingos and raffles entitle prizes for the communities, such as agricultural tools.

7.2. Trust Questions

- 1) Has the project been sensitive to problems generating mistrust?
 - a) Within the ETCR?;
 - b) Between the population of the ETCR and the community?;
 - c) Between organizations and persons related to the ETCR population?
- 2) Has the project promoted trust between communities and the development initiative within the ETCR?

Focus group participants expressed how the installment of the ETCR in the zone at the very beginning of the project was particularly problematic. Mistrust with former combatants was the main problem, for it was suspected that violence could occur against them. Military authorities exacerbated that feeling by promoting fears about the lack of possibilities for development activities soon, such as rural tourism or good communication systems. Resource scarcity was also a fear that had to be handled with the support of peace authorities from the central government. Nowadays, the area’s inhabitants recognize that the process is successful; namely, tourism has increased, and development is visible. A former female combatant of FARC

recognized how the process is local in essence and that the dwellers of the surrounding villages are the ones who have given positive recognition to the process through the years of the reincorporation into the civil life process.

Community dwellers echoed her: they mentioned the trust-building activities as crucial to strengthen ties and maintain them. For instance, they call attention to creating cooperative systems of credit and savings prompted by ADELCO, generating trust. Disposition to remain as part of these initiative show sustainability will. Sentences are more illustrative: “Our good living came with them”; “Problem-solving strategies are of communitarian shape, we work together”; “Even if at the beginning we sometimes met accidentally in gatherings (we thought we were attending a UNDP program) constancy and trust were visible elements in the process.” Participants believe that communitarian working networks are crucial to sustaining the project’s functioning. Scarcity, far from separating them, has created bridges for collaboration.

7.3. Conflicts Questions

- a) Has the project proven sensitive to the nature of conflicts still present in the area?

As the main characteristic that is present in most violently divided societies (VDS), participants still identify the term “conflict” with “armed conflict.” This proves the influence of violence still lingering in the area. Still, community mainly recognize Aguabonita as a zone where, due to historical control by FARC, violence was not as high in the areas it was in the rest of the country. Though paradoxical, it makes sense since (Kalyvas, 2006), a controlled area, even by illegal factions, in times of war, is “safer” for dwellers for no combats necessarily occur with the same frequency as a zone where violent control is not clear. Comparatively, the ETCR of Aguabonita is a privileged zone due to the implementation of the project. Still, one needs to recognize that conflicts between communities and new DDR beneficiaries arriving were a constant at the beginning. However, nowadays, they seem not worth mentioning.

Still, conditions of structural inadequacy of infrastructures, such as appropriate roads, are a constant. These greatly enhance the difficulties for proper commercialization of the products from the ETCR and the surrounding communities, which may soon be a source of social conflicts or *conflictividades*. Mainly, roads deteriorate because when no ETCR was in the zone, traffic of trucks was not as frequent. Added up to rain seasons, this situation causes road damage in unmanageable conditions.

7.4. Equity

- a) Does the project promote tolerance and non-discrimination?
- b) Does the project contribute to bridging the inequality gaps in the area?
- c) Does the project guarantee that there are no barriers to participation?

Participants and interviewees expressed no segregation for participation in the project. However, there is no evidence of a policy promoting zero tolerance to discrimination, nor is there the inclusion of a differential approach in the project. Age, gender, race, or sexual orientation were not individualized. Participation occurs through leadership, and even leaders manifest preoccupation because of the absence of generational relief and the lack of tools to engage the young population in this process.

Attendants to the focus group expressed that with the installation of the ETCR, possibilities were created so that roads had greater visibility and support in terms of economic resources, participation in productive projects, and institutional presence. They also recognize that through the installation of the *Espacio Territorial*, there is an inclusion of economic activities within the territory. Nonetheless, the closing of social gaps is still a work in early progress because there are claims around different persistent structural needs in the territory.

For instance, entities such as the Agencia de Renovación del Territorio (Territory Renovation Agency), responsible for the agreements of the development plans with territorial focus (PDET), have abandoned the formulation of such plans and have left pacts without fulfillment.

As for the donor, ADELCO Network, inhabitants of the area expressed that there is little diffusion and communication, especially with the processing fruit machine, which causes a lack of knowledge of its existence and few possibilities of the beneficiaries to use it.

7.5. Gender

- a) Is the project gender sensitive?
- b) Did the Project incorporate a gender equality perspective?

During the focus groups, it was evident how women still occupy reproductive roles and men productive ones. It was also identified that the project was not designed with a gender perspective from the beginning. The productive projects being implemented have a stereotyped assignment of gender roles; this is the case of the “Road Committee,” composed of 26 participants, only four females. The “love aroma” project, instead, is entirely different.

In general, ADELCO's initiative, activates traditional gender roles usually assigned in rural areas. Women have a distinct occupation as "caregivers"-providing care to family members or friends-. Also, the project has not incorporated an intersectional approach paying attention to the varied identities of participants. Gender, race, ethnicity, age, education, among others, intersect and interact to shape who we are and the challenges and contradictions we face. As such, they are not individualized within the initiative as designed by donors. As it is widely known, gender approach can not only focus on women's issues, and in conservative areas such as rural environments it is required to have participatory strategies to LGBT community, for instance.

On the other hand, few women participated in constructing of networks, prospective scenarios, and focus groups. Usually, women villagers were represented by their husbands and sons. The case of a former combatant female leader might be different. She appears stronger, effective, and notorious as a woman formerly in arms, thus empowered (using violence). Nonetheless, when elections for the municipality council were convoked, she was not even voted by the dwellers of the ETCR.

One of the participants remarked: "Before, it was only men, now, there are women too, and they are needed to support the work." This shows that men of the different villages consider the participation of women important, but with a certain assignment of roles such as "collaborators" because they also emphasize the "helping" women provide. Consequently, women are not appreciated as creators, managers, or leaders but as complementary subjects to specific roles.

7.6. Cohesion

- a) Did The project consider the changes in the context during its implementation?
- b) Did the project create communication bridges within the community?
- c) Did the project support community reconciliation initiatives?

It was noted that reconciliation and peace-building components were added to the project after one year of work with the community. This means that those emphases were required and appropriated by the community but were originally not part of the design.

Communication-wise, the project has offered the possibility of generating bridges between the ETCR and the different villages. However, it was commented that there is a need to make visible and communicate the existence of a fruit processing machine to some other inhabitants of the area. Many do not know the benefits or the functioning of such technology.

Participants expressed that different organizations have been carried out different reconciliation initiatives. The former female combatant recognized that “the acceptance and recognition that the villagers have given to them is the best example of reconciliation.”

7.7. Psychosocial Well-Being

- a) Did the project consider aspects of the psychosocial well-being of the population?
- b) Does the project support the psychosocial care processes of the participants?

Participants expressed that they have received psychosocial help from other organizations. Former combatants claim that their transition situation demands psychosocial care, mainly to deal with the traces of war in their bodies and minds.

People from the surrounding villages also expressed that they have received psychosocial attention, mainly related to domestic violence issues. Nonetheless, there is a lack of knowledge related to other contextual problems.

7.8. Community Empowerment

- a) Does the project ensure community participation in evaluation and monitoring processes?
- b) Has the community appropriated the project?
- c) Does the project foster local community leadership?

The participants stated a high level of appropriation in the productive projects by the villagers involved, as long as they adopt such projects as their own. No hints about their capacity to participate in evaluation and monitoring instances were given since the project has not contemplated them as actors in the citizen, participatory accountability systems. It is necessary to remark on the lack of renewal of leadership in the representation due to the lower involvement of young people in the processes.

During the development of the Project, different initiatives and associations have emerged. It is the case of ASMUPROESA “Asociación de Mujeres Productoras de Esencias de Amor”, or the recent “Junta de Acción Comunal” in the ETCR. Hopefully, these will diversify leadership.

7.9. Sustainability and coordination

- a) Does the project include mechanisms for coordination with other groups?
- b) Does the project include other groups and organizations?
- c) Is the project design conceived for the long term?

Participants in focus groups expressed the need for training in different productive projects, such as the cocoa collection center in “El Cerro” village. They commented that it is necessary to install capacities to make the project sustainable in mid and long-term scenarios. “It is necessary to think communally as we have done regarding the processing machine.” The community believes this is the mechanism to add value to the project as a peacebuilding realm.

In the group’s opinion, training the communities in the formulation commercial is crucial. They might learn how to produce pineapples, but that is not enough to sell them and make them commercially viable. Becoming administrators and not only operators of the project shows operational, administrative, and technical abilities. As a condition for the initiative to be sustainable, trust was recognized as a fundamental component. This may occur as participation is more effective and visible.

7.10. Transparency and accountability

- a) Does the project promote transparency in community participation?
- b) Does the project train the community in accountability mechanisms?

The participants expressed that they did not know enough about the project’s resources and management. They expressed that they do not have access to this information because there was no clarity about the objective of the Project “Territorios Caqueteños Sostenibles para la Paz.” The project’s structure does not have a mechanism for citizen accountability, so people cannot track the allocated resources’ direction. However, they know accountability since other projects they have implemented included them as controllers and evaluators.

REFERENCES

Bloomfield, D., Barnes, T., & Huyse, L. (2003). *Reconciliation after violent conflict: a handbook*. International IDEA.

- Bush, K. (1998). *A measure of peace: Peace and Conflict Impact Assessment (PCIA) of development projects in conflict zones*. International Development Research Centre.
- Bush, K., & Duggan, C. (2013). *Evaluation in extremis: The politics and impact of research in violently divided societies*. SAGE Publications.
- Bush, K., & Duggan, C. (2015). *Evaluation in the extreme: Research, impact and politics in violently divided societies*. SAGE Publications.
- Kalyvas, S., (2006). *The logic of violence in civil war*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511818462>
- Bush, K., & Salamanca, M. (2015). Methodological note for a peace and conflict assessment as consultants for the IOM in Colombia. Evaluación de impacto sobre la paz y los conflictos con enfoque de reconciliación (EIPC-R). Organización Internacional para las Migraciones (OIM), Departamento de Prosperidad Social.
- Lederach, J. (1998). *Construyendo la paz: Reconciliación sostenible en sociedades divididas*. Gernika Gogoratuz.
- Múnera, L., & Salamanca, M. (2019). *In diverse work-in-progress policy documents*. presented to the Planning University Projects during 2019.
- Nordquist, K.-Å. (2017). *Reconciliation as politics: a concept and its practice*. Pickwick Publications.
- Oficina de las Naciones Unidas contra las Drogas y el Delito (UNODC) (2018). Informe Ejecutivo Consolidado N.º 14. Monitoreo y verificación de compromisos de Sustitución de Cultivos Ilícitos –Programa Nacional Integral de Sustitución de Cultivos Ilícitos– PNIS, Bogotá.
- Ramsbotham, O., Woodhouse, T., & Miall, H. (2016). *Contemporary conflict resolution*. Wiley.

ENCUENTROS RESTAURATIVOS DURANTE EL CUMPLIMIENTO DE LA PENA DE PRISIÓN ENTRE VÍCTIMAS Y EXMIEMBROS DE LA ORGANIZACIÓN TERRORISTA ETA^{1*}

Julián Carlos Ríos Martín
Universidad Pontificia Comillas
jríos@icade.comillas.edu

1. EL CONTEXTO POLÍTICO

El cese de la actividad armada de ETA militar, el principio del fin del último –anacrónico, absurdo e incomprensible– reducto terrorista de violencia política en Euskadi, anunció la esperanza de un tiempo de libertad y respeto al pluralismo por primera vez después de setenta y cinco años.

La represión franquista, la violencia terrorista, la de los aparatos estatales, ETA-pm, ETA-m, los grupos de extrema derecha... han impedido la libertad y el pluralismo, al crear innumerables víctimas personales a las que cosificaron en su injusta lucha por imponer un modelo de sociedad que negaba la libertad, la dignidad humana y el pluralismo social.

En los últimos treinta y cinco años se han gestionado mal las vulneraciones de derechos humanos –como las amnistías incondicionadas, sin verdad ni justicia ni memoria–. Estas se cerraron en falso para las víctimas. No debería permitirse hacer lo mismo con el fin de ETA-m. En esta ocasión,

* Este texto parte de mi experiencia como facilitador en los procesos restaurativos entre víctimas y exmiembros de ETA, que se desarrollaron entre 2010 y 2013, del GAL –organización terrorista montada desde el Estado español para combatir a ETA– con una víctima; de víctimas del atentado terrorista islámico ocurrido en Madrid el 11 de marzo de 2003, y la iniciativa de encuentros de presos de ETA con víctimas iniciada desde el Ministerio del Interior en julio de 2021, vigente en la actualidad. El presente trabajo se enmarca dentro del Proyecto I+D+I con el título “Exclusión social y sistema penal y penitenciario: análisis y propuestas acerca de tres realidades (inmigración y refugio, enfermedad mental y prisión)”. pid2019-105778rb-i00. Departamento Derecho penal de la Universidad Complutense de Madrid.

1 Pascual Rodríguez, E. et ál (2013). *Los ojos del otro: encuentros restaurativos entre víctimas y exmiembros de ETA*. Salterrae. Para una mayor profundización en el tema, se recomienda la lectura detenida del libro completo.

no hay lugar para un desmemoriado pase de página. Al contrario, el fin de la persistencia de la banda criminal, más allá de la transición, supone la destrucción de un muro, el resquebrajarse de un dique que apresaba la verdad, la justicia, la memoria y la dignidad que merecen las víctimas de toda la violencia injusta.

Las condiciones idóneas para la justicia restaurativa recién están empezando. Hoy día estamos, comparativamente con otros escenarios de violencia política, en condiciones óptimas para cerrar una etapa de sufrimiento y totalitarismo y abrir una de libertad y pluralismo. En Euskadi no existe una división social tan marcada como en otros lugares. Se cuenta con un aceptable Estado democrático de derecho, perfectible, pero suficiente para garantizar condiciones de libertad. Aun en medio de la crisis, existe un alto nivel de renta, de bienestar, de empleo, de educación y formación; hay un respaldo a las víctimas personales directas de la lucha terrorista; unas asociaciones de víctimas con gran apoyo económico, reconocimiento y presencia pública, como no han tenido en ningún otro lugar; no hay dos bandos como en Irlanda ni una población sojuzgada como en Sudáfrica ni un estado débil como en El Salvador.

Sin duda, la justicia penal debe aplicarse conforme a la ley vigente, pero ello no es suficiente. No basta, aunque es necesario, que quienes cometieron delitos sean juzgados, cumplan sus penas, íntegramente o no, en prisión o en semilibertad. La justicia punitiva, necesaria a todas luces, no puede ofrecer lo que proporciona la justicia restaurativa: la satisfacción de las necesidades de las víctimas y la recuperación/responsabilización del infractor. Quizás, en un futuro, cuando se produzca en la sociedad vasca un cambio ético, en la exigencia de justicia de las asociaciones de víctimas se incluirá la mirada restaurativa como un modo de hacer una justicia más profunda y duradera.

En este marco se encuadran los encuentros restaurativos interpersonales entre quienes cometieron delitos de terrorismo y las víctimas de los mismos. Lo pequeño, aparentemente insignificante, además de ser necesario, es de una gran importancia para el cambio social. Decimos lo pequeño, porque en este trabajo no nos centramos en la gestión política del futuro, necesaria, imprescindible, plagada de intereses. Tampoco, en la situación jurídica/judicial, imprescindible si se quiere alcanzar la justicia, al reconocer formal y públicamente el crimen, así como al etiquetar jurídica y socialmente a cada partícipe². De hecho, en todos los casos, nuestra propuesta comienza cuando

2 Las Comisiones de la verdad no funcionaron adecuadamente ni en Chile ni en Argentina. No solucionaron la fractura social porque concedieron la amnistía indiscriminada a las élites a cambio de retazos de verdad. La reconciliación nacional se basaba en acuerdos entre los antiguos tiranos y los nuevos gobernantes, en virtud de los cuales se suspendía la aplicación

ya existe una declaración judicial formal (una sentencia), una categorización de cada partícipe (asesino y víctima) y una condena a pena de prisión que se esté cumpliendo o haya sido cumplida en gran parte.

En este nivel en que nos situamos, la experiencia va despojando de etiquetas: se trata de personas que tratan de restañar sus heridas, restablecer su humanidad y, de su mano, las relaciones sociales. Las únicas categorías que concurren son la de quien reconoce el daño causado y la de quien reconoce haberse sentido destruido o anulado por el crimen durante algún tiempo desde que él o su familiar sufrió el delito³. Ya hemos señalado que esta intervención es independiente de lo acontecido o pendiente de acontecer en el plano judicial y en el político. El objetivo final es que las personas, unas y otras, sean capaces de no quedar lastradas por el pasado, sanen sus heridas y se abran al futuro como un tiempo en el que “lo mejor está siempre por venir” (Villa, 2011)⁴.

El método de trabajo que hemos utilizado se encuentra internacionalmente contrastado, se encuadra dentro de la denominada *justicia restaurativa* en el ámbito penal⁵: los encuentros restaurativos⁶. Aquella se ha desplegado en el orden penal en España, casi exclusivamente a través de la mediación. Sin embargo, la justicia restaurativa es un modelo y un modo de resolver conflictos que no se agota en la mediación, aunque esta constituya el

del derecho sobre los dictadores asesinos. La reconciliación social exige que se recomponga todo el tejido social desgarrado, pero de abajo a arriba. Sin duda, es tarea de generaciones, pero hay que acometerla sin dilación.

3 Para participar en los encuentros las víctimas tienen que haber superado las fases más críticas de dolor; el encuentro para muchas personas supone la conclusión o el cierre de una etapa.

4 Víctima de ETA que tuvo que sufrir, entre otras graves lesiones, la amputación de ambas piernas. Irene Villa. (2011). *Saber que se puede, veinte años después*. Martínez Roca. Este texto es un precioso canto a la vida y una explícita renuncia a instalarse en el papel de víctima perpetua. Relata alguna experiencia similar a las que se describen en nuestro libro.

5 La viabilidad de los itinerarios personales, diálogos y encuentros restaurativos propuestos no es función de la gravedad del hecho delictivo cometido/sufrido, sino que depende de la capacidad y disponibilidad de las personas y de la sociedad (medios de comunicación, nivel político, imaginarios sociales, etc.) para encontrarse en procesos de comunicación eficaz que incluyen la narración de hechos, la expresión de emociones, sentimientos, etc., y el acuerdo acerca del modo de cerrar las heridas.

6 Margarita Martínez Escamilla. (2008). Justicia restaurativa, mediación y sistema penal: diferentes estrategias, ¿los mismos objetivos?, en *Estudios Penales en homenaje a Enrique Gimbernat*, t. i. Edisofer. Una amplia y profunda visión sobre justicia restaurativa y sus métodos puede verse en los diversos trabajos de Gema Varona, continuadora de la obra de Antonio Beristain; por ejemplo, en *La mediación reparadora como estrategia de control social*. (1998). Comares. Vid. también los trabajos del European Forum sobre el método de las conferencias, tema específico del congreso celebrado en Bilbao, en junio de 2010.

instrumento más conocido en nuestro país⁷. Justicia *restaurativa*, *reparadora*, *terapéutica* o *reconstructiva* son términos que se utilizan para reivindicar el protagonismo de las víctimas⁸ en la resolución de los conflictos de índole penal⁹, sin olvidar el derecho a la reinserción social que tiene el infractor y el contexto social. Estas teorías y sus programas han resurgido, en parte, para responder a la insatisfacción de las víctimas y su habitual frustración con el sistema de justicia penal tradicional, en el cual no se atiende a sus necesidades porque únicamente se le utiliza como un medio de prueba –todo para ella, pero sin ella–¹⁰.

7 En el nivel micro tendríamos, entre otras, las prácticas de mediación víctima-ofensor, las conferencias o los paneles de impacto de la víctima, con lo que trabajamos en un área interpersonal. A nivel meso, está la participación de la comunidad en procesos restaurativos, el trabajo con grupos, las perspectivas multivictimales. Iniciativas de este tipo ya han sido puestas en marcha en Euskadi, donde más de una veintena de familiares de víctimas de grupos terroristas (ETA, GAL, BVE), con el apoyo de la Dirección de Víctimas del Terrorismo del Gobierno vasco, entran en contacto con otras experiencias y toman conciencia de lo injusto de la violencia, de su enorme impacto personal y familiar.

8 Entendemos como *víctima* la concepción utilizada por la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Principios Fundamentales de Justicia para las víctimas de delitos y del abuso de poder, del 29 de noviembre de 1985. “art 1. Se entenderá por ‘víctimas’ las personas que, individual o colectivamente, hayan sufrido daños, incluidas lesiones físicas o mentales, sufrimiento emocional, pérdida financiera o menoscabo sustancial de sus derechos fundamentales, como consecuencia de acciones u omisiones que violen la legislación penal vigente en los Estados Miembros, incluida la que proscribe el abuso de poder. art 2. [...] En la expresión ‘víctima’ se incluye además, en su caso, a los familiares o dependientes inmediatos de la víctima directa y a las personas que hayan sufrido daños al intervenir para asistir a la víctima en peligro o para prevenir la victimización”.

9 El ámbito de resolución de conflictos es un espacio interdisciplinar, académico y profesional de teorización, investigación, formación y activismo que contiene el conjunto de conocimientos de todo tipo sobre el conflicto, incluyendo técnicas como la mediación, los métodos, las estrategias y los sistemas para su tratamiento y transformación positiva. Tradicionalmente, para referirse a los estudios de los conflictos se ha utilizado *resolución*, *gestión* y *transformación*. La primera parece enfatizar la necesidad de alcanzar soluciones, la segunda introduce una percepción más positiva introduciendo leyes, dinámicas o modelos para gestionarlos. Finalmente, la tercera acepción tiene como fin la superación del conflicto mediante la reconciliación de las partes y la reconstrucción de las relaciones humanas. Sonia Paris Albert. (2009). *Filosofía de los conflictos. Una teoría para su transformación pacífica*. Icaria-Antrazyt, pp. 41-43.

10 La justicia restaurativa es una forma de responder al comportamiento criminal equilibrando las necesidades de la comunidad, las víctimas y los delincuentes. Se trata de un concepto en evolución que ha dado lugar a diferentes interpretaciones en distintos países y en torno al cual no existe el consenso perfecto. También, debido a las dificultades para traducir con precisión el concepto en varios idiomas y a una variedad de terminología que se utiliza a menudo; vid. United Nations. (2006). *Handbook on Restorative Justice Programmes*. United Nations Office on Drugs and Crime, p. 6.

Hoy en día, la justicia restaurativa es considerada un movimiento internacional que va alcanzando mayor apoyo entre los Gobiernos, los profesionales de la justicia penal, los grupos de apoyo a las víctimas y todos quienes reconocen que el sistema de justicia penal –enfocado exclusivamente en la sanción carcelaria al infractor– no satisface las necesidades de quienes sufren delitos (Bazemore y Umbreit, 1995, pp. 296-316).

2. APROXIMACIÓN A LOS ENCUENTROS RESTAURATIVOS

Los encuentros restaurativos constituyen un proceso de comunicación entre personas vinculadas por la actividad terrorista: quien cometió delitos y quien los sufrió¹¹. En nuestra experiencia, se incluyen hechos gravísimos como asesinatos y secuestros. Como todo lo que depende de la justicia restaurativa, estos encuentros descansan sobre la responsabilidad y la autonomía de cada una de las personas participantes. Tienen como instrumentos principales la palabra y el diálogo. Para que sean eficaces, se reclaman unas buenas dosis de honestidad, empatía y de respeto por el otro. En muchos casos aparecen la compasión y la humanidad. Quien acepta iniciar un proceso restaurativo, que puede culminar en el encuentro con una víctima (no es desde luego imprescindible), expresa una intuición: la necesidad de iniciar un viaje personal hacia la pacificación interior. Ello exige asumir el riesgo de enfrentarse a la inquietante pregunta de los porqués, escuchar las consecuencias de su crimen en la viva voz de su víctima, relatar toda la verdad que esta requiera y, sobre todo, abrirse al cambio que supone reinterpretar

11 En marzo de 2006, la cadena británica de televisión BBC emitió una serie televisiva de tres partes en la cual paramilitares católicos y protestantes de Irlanda del Norte, por un lado, y sus víctimas, por otro, se encontraban cara a cara, bajo la facilitación del arzobispo sudafricano Desmond Tutu, premio Nobel de la Paz y presidente de la Comisión para la Paz y la Reconciliación en Sudáfrica; vid. Rafael Ramos. (8 de marzo 2006). “Prisioneros del odio y la esperanza”. *La Vanguardia*, p. 8. En dichos encuentros participaba Michael Stone, paramilitar lealista en cuyo acto terrorista lanzó una granada y disparó durante un funeral republicano en Milltown. Sobre dicha experiencia, Desmond Tutu ha hecho un balance; vid. José Rosado, “La BBC une a víctimas del terrorismo irlandés y a sus verdugos”. Disponible en <http://blogs.periodistadigital.com/periodismo.php/2006/03/08/p16703>. A un nivel meso de la justicia restaurativa, el programa *LIVE* del Centro Glencree en Irlanda trabajó por el encuentro de víctimas de diferentes regiones afectadas por el conflicto de Irlanda de Norte con excombatientes del IRA; vid. I. Staiger. (2008). Restorative Justice and Victims of Terrorism about the Project. *European Forum for Restorative Justice. Newsletter*, (9), pp. 1-2. En Italia, en los años 2007-2008, también se conocen algunas prácticas de mediación penal para miembros de las Brigadas Rojas condenados por delitos de terrorismo; vid. Daniela Gaddi. (2009). Mediazione penale, esecuzione della pena e terrorismo: L'incerto ruolo della criminologia nell'analisi di due casi. *Studi Sulla Questione Criminale*, 1, pp. 101-118.

la realidad desde una clave prepolítica, lisa y llanamente humana y moral. Se trata de un proceso de transformación que se origina en la toma de conocimiento y comprensión de la realidad desde una perspectiva diferente a la mantenida encastilladamente durante años. Esta intelección profunda transforma: ya no es el mismo, no puede volver a ser el mismo. Aparecerá mayor valentía, más conexión íntima con lo más esencial y profundo de uno. Se abre la autoconciencia y se da paso a una nueva forma de ser y de contemplar la realidad.

2.1. Objetivo y justificación de los itinerarios restaurativos

Los objetivos principales del itinerario, que se inicia con las personas presas que pertenecieron a ETA, y que suponen la preparación para el encuentro con la víctima, son: la valoración de la toma de conciencia respecto del daño causado y la elaboración crítica del pasado, la observación de la capacidad de responsabilización y de modificación de su subjetividad respecto del contexto político-militar de la organización a la que pertenecían, también observar la capacidad de mirar a las víctimas, lo que les devuelve su dignidad.

Este itinerario restaurativo supone un paso adelante en la modificación de la subjetividad de quienes cometieron delitos vinculados con la organización terrorista ETA, respecto de los hechos y de su participación en una organización militar destinada a matar. Cualquier paso en esta línea siempre es positivo. El sujeto aparentemente sigue siendo el mismo, pero la percepción de “aquello” puede ir cambiando. De hecho, el sujeto, tras años de encarcelamiento, ya no es mismo, ha evolucionado necesariamente y no ha sido inmune al dolor que él ha causado o consentido. Se trata de transformar. Cambiar la subjetividad de matar al enemigo por una causa identitaria e ideológica, a respetar toda vida humana. Cambiar su visión de la sociedad como inmersa en un conflicto militar. Ayudar a transformar la subjetividad del luchador y militante que identificaba enemigos, a quienes era legítimo suprimir para reconstruir una subjetividad ciudadana de respeto a los derechos y libertades, de reconocimiento de la común humanidad.

El pasado no puede cambiar, el futuro sí, con la transformación de la subjetividad. Esta es fluctuante, evolutiva, dinámica, abierta y va modificándose según contextos vitales y experiencias personales. Se trata de huir del concepto cerrado de *arrepentimiento*, cargado de un enorme peso semántico negativo, político, ético y jurídico, con connotaciones de delación. No está en la ley (el Código Penal menciona varios verbos, abandonar, colaborar y repudiar, junto a la petición de perdón) y entorpece cualquier toma de responsabilización. Este concepto deviene de la figura italiana del *pentito*, creada para las Brigadas Rojas, y se sustentaba en la delación. El

hecho (un asesinato, la colocación de un artefacto que produce estragos) es moralmente irreversible, como el tiempo pasado, porque todo lo que fue no puede dejar de existir y el ser humano no puede revivir para alterarlo. Del hecho inhumano surge la responsabilidad, que es inapelable (al margen, las consideraciones penales, que en este caso significan condena a largas penas de prisión). Por ello, el arrepentimiento es un dato confuso, psicológico, declaración de la impotencia por no poder anular lo hecho, que nada añade en el plano restaurativo: aquí juega la asunción de responsabilidad, el hacerse cargo del dolor provocado en la víctima y los suyos, la voluntad de reparación, de alguna manera de reparación. Decía Spinoza en su *Ética*: “El arrepentimiento no es una virtud, o sea, no nace de la razón; el que se arrepiente de lo que ha hecho es dos veces miserable o impotente”.

2.2. Requisitos para el inicio

Para que se puedan iniciar los encuentros se requiere el cese definitivo e incondicional de la violencia interpersonal. También la garantía prestada a la víctima de que la violencia no se volverá a repetir, que la administración de justicia continuará haciendo su trabajo, que se buscará la verdad respecto de la violencia sufrida y que, en todo caso, además de ser un itinerario restaurativo individualizado y personalizado, habrá de ser un proceso sincero y absolutamente honesto, sin finalidades latentes diferentes. Como es obvio, el inicio y el desarrollo de estos encuentros necesitan, además de encuentros individuales previos de preparación con los profesionales que los dirigen, que ambas personas, víctima y victimario, estén en disposición de hacerlo. Solo el transcurso del tiempo, una cierta cicatrización de las heridas, a veces el tratamiento específico y la superación de todos los obstáculos que la gestión del sufrimiento conlleva, pueden permitirlo.

Para quienes han pertenecido a una organización terrorista como ETA, es necesario que realicen un tránsito desde el seguidismo acrítico e irracional de los métodos violentos hasta la defensa de las propias ideas por medios pacíficos y democráticos. En el *interin*, es imprescindible que exista un tiempo de crecimiento personal y de maduración humana que lleve a la convicción de que la responsabilidad personal por el daño causado a las víctimas no puede ser acallada por las voces que lo justifican. Esto ocurre cuando se es capaz de reconocer “la verdad molesta”; cuando se siente de verdad la envergadura de los perjuicios; cuando se cae en la cuenta de la inhumanidad de destruir las vidas de las personas; cuando el recuerdo de las víctimas impide conciliar el sueño y hace inasumible el coste personal y social del crimen cometido; cuando, después de haber pertenecido a ETA, una persona es capaz de reconocer la humanidad de quien ha sufrido las consecuencias de la propia acción o de la causada por otros miembros de

la organización terrorista. Cuando esto ocurre, quien delinquiró ya no vuelve a ser el mismo ni a sentir ni a interpretar la realidad pasada y presente de la misma manera. Este estado personal exige la autocrítica y la toma de distancia respecto a los rígidos postulados de una organización muy celosa con la obediencia de sus miembros¹².

Para que los encuentros restaurativos sean posibles, hay un hito de paso obligado: la devolución a la víctima de la cualidad humana que un día le fue negada. Ya hemos mencionado cómo los agresores prefieren ignorar la información personal sobre sus víctimas: les basta con haberlos señalado como objetivo, tener la traza de su itinerario, un cronograma perfecto de sus costumbres cotidianas y las vías de evacuación tras el atentado. Sin convertir a una persona inocente en un mero objetivo, el delito no se hubiera podido cometer en muchos casos. Las personas somos constitutivamente seres para el encuentro con el otro. Las diferencias no son una barrera infranqueable. Por eso, solo se mata al ignorar advertidamente todo sobre el otro, incluso las diferencias. Así, sometido al rito de degradación de la ignorancia, se le despoja de su singularidad irrepetible. Unos aprietan un aséptico botón

12 Hay que tener en cuenta que en estas organizaciones la ideologización es un elemento estructurador y un factor de legitimación que brinda tranquilidad mental, evita la disidencia y anestesia emocionalmente frente a cualquier tipo de planteamiento alternativo. Sin embargo, la humanidad se impone. Muchas de las personas condenadas por asesinato repetían algo desde su yo sano: “no se puede matar mirando a los ojos”. Matar es tan antinatural que, incluso cuando se ha hecho con una hipócrita pátina de legalidad, los pelotones de fusilamiento apuntan a una persona con los ojos vendados, no para que la víctima no sufra viendo los cañones asesinos, sino, sobre todo, para que los verdugos no se encuentren con la mirada que desarma a las víctimas. Algún exmiembro de ETA nos ha contado cómo alguna víctima, sin saberlo, salvó la vida por, inadvertidamente, cruzar la mirada con su potencial ejecutor que ya no pudo apretar el gatillo; “Pienso, más bien, que el acceso al rostro es de entrada ético. [...] Ante todo, hay la derecha misma del rostro, su exposición derecha, sin defensa. La piel del rostro es la que se mantiene más desnuda, más desprotegida. La más desnuda, aunque con una desnudez decente. La más desprotegida también: hay en el rostro una pobreza esencial. Prueba de ello es que intentamos enmascarar esa pobreza dándonos poses, conteniéndonos. El rostro está expuesto, amenazado, como invitándonos a un acto de violencia. Al mismo tiempo, el rostro es lo que nos prohíbe matar. [...] El ‘No matarás’ es la primera palabra del rostro. Ahora bien, es una orden. Hay, en la aparición del rostro, un mandamiento, como si un amo me hablase. Sin embargo, al mismo tiempo, el rostro del otro está desprotegido; es el pobre por el que yo puedo todo y a quien todo debo. Y yo, quienquiera que yo sea, pero en tanto que ‘primera persona’, soy aquel que se las apaña para hallar los recursos que respondan a la llamada”; Emmanuel Lévinas. (1993). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Pre-Textos. Este autor se separó de Heidegger por no entender cómo una persona de su talla intelectual podía condescender con el nazismo. Lévinas observó que la base de la violencia era el interés, ya que resulta imposible el poder afirmarnos todos, por ello advirtió que este *inter-és* debíamos convertirlo en *des-inter-és*, es decir, debíamos de ponernos en el lugar del otro sin esperar nada a cambio.

del bombardero que siembra la muerte desde miles de metros de altura, otros buscan la nuca para no encontrar la mirada del otro. El audaz grito moral de Kant sigue teniendo vigencia: “¡Atrévete a saber!” Por tanto, es imprescindible recorrer el camino inverso: des-ideologizar el conflicto y re-personalizar a la víctima para que en el ánimo del agresor recupere su individualidad y su condición de ser humano afectado por la acción violenta. En definitiva, descubrir al otro como un tú sufriente, en cuyo dolor estoy inevitablemente implicado¹³.

Por último, es muy importante, casi imprescindible, que se abandone emocional o formalmente el grupo criminal (dentro y fuera de la cárcel) y quizás el grupo social en que se socializó (caso terrorismo). Para ello, las personas inician un proceso complejo en el cual tienen que sostener la “mala conciencia” de quebrantar las creencias del sistema, observar la culpa que aparece, traspasarla hasta llegar a la responsabilidad. Abandonar la inocencia de asumir todas las normas y creencias como la únicas y buenas, para sostener la “mala conciencia” del horror de matar a otra persona y reconocer al otro como un igual: ser humano. Se trata de un enfoque sistémico: voces desde dentro del sistema en contra del delito. El grupo impide o dificulta la toma de conciencia. Asumir las consecuencias no es tarea sencilla: quien es capaz de abandonar o contradecir algunas lealtades de su sistema familiar y social, en el que ha crecido y socializado, recibirá el reproche y la exclusión (miedo del sistema a perder miembros). También el sentido de supervivencia y de identidad se verá vapuleado. Aquí radica la dificultad de la toma de conciencia.

Para las víctimas, es necesario que coincida con una necesidad profunda de dejar de odiar y soltar el vínculo con quien atentó contra ella o un familiar. Este tiempo puede no coincidir con el judicial ni con el político

13 Salvo quienes tienen rasgos mentales psicopáticos, la inmensa mayoría conserva la humanidad y no se siente orgullosa de haber matado. Es verdad que lo hicieron de la única manera que se puede hacer: cosificando a la víctima. “No queríamos saber nada de su entorno ni de su familia ni casi su nombre. Cuanto menos sepas mejor. Es un objetivo militar. No más”, decía un participante en los encuentros. Por eso, cuando despojados del sectarismo contemplamos lo sucedido con distancia, surge una actitud reparadora con nerviosa disposición para la escucha empática y sincera con la única voluntad de disminuir el dolor de la víctima. “Nunca habría participado en un encuentro restaurativo para encontrarme mejor yo. Si participo, es por aliviar en lo que pueda el dolor irreparable de la víctima”. En el proceso con el agresor se tiene que trabajar la conciencia de haber ocasionado un daño, sin este dato de verdad no sería posible la integración personal que reclama instalarse en el principio de realidad con todas las consecuencias. Sin caer en las necesidades del otro, particularmente las necesidades creadas por el daño, y en que ello suscita responsabilidades consistentes en aliviar y reparar el daño ocasionado, no es posible la sanación personal y mucho menos empezar el ciclo restaurativo que pacifique las relaciones interpersonales y comunitarias.

ni con el social. Han de intuir necesidades no satisfechas: expresión emocional, conocer, reprochar de expresar de las consecuencias de sufrimiento soportadas a quien lo causó. Asimismo, estar preparada para expresar, enfrentando la mirada del agresor, lo que el delito ha supuesto para ella, en su vida, en su familia, en su trabajo, la presión e indiferencia social sufrida después. Por último, estar preparada para escuchar la verdad relatada por el propio agresor. Verdad honesta (sincera) que responda a preguntas que nadie contestó: detalles del crimen sufrido (si los necesita). Motivaciones del agresor para entrar en la organización criminal. Funcionamiento de la organización. Justificación o arrepentimiento, ¿de todos los delitos? ¿Cómo se puede vivir la vida cotidiana matando? ¿Qué pensamientos aparecen el día de la comisión del delito? ¿Cuál es el proceso de selección de la víctima como objetivo? ¿Cuánto tiempo de cárcel se ha sufrido y qué consecuencias ha tenido? ¿Cuándo abandonó la organización? ¿Cómo y cuándo comenzó el cambio interno, la toma de conciencia? ¿Qué experiencias de sufrimiento ha tenido? ¿Cómo es en la actualidad su ser actual?

2.3. Motivaciones de las víctimas para participar en estos procesos

Algunas de las motivaciones con las que nos hemos encontrado han sido: 1) reconocimiento de que una vida anclada en hechos terribles del pasado constituye una hipoteca perpetua para el futuro; 2) necesidad de construir la verdad; 3) necesidad de expresión de las emociones en un espacio de seguridad/confianza y en un horizonte de construcción colectiva de la paz que le dote de sentido; 4) poder encontrar paz interna. Iniciar una nueva etapa en la vida; 5) dejar que la vida continúe con la mirada puesta en las siguientes generaciones; 6) potenciar el propio protagonismo y dejar de ser tratado como sujeto pasivo; 7) recuperar/reinterpretar la historia propia o la del ser querido desde lo positivo y no como una vivencia con final traumático que puede colonizar el resto de lo bueno de la vida compartida; 8) aumento de confianza; 9) ganar madurez personal a través de los aprendizajes que la situación ha generado; 10) socializar las transformaciones personales a las siguientes generaciones en clave de paz familiar; 11) aportación al proceso de paz y convivencia; 12) que quien delinquiró salga de la cárcel con el trabajo de responsabilización hecho; 13) cerrar una etapa importante del propio ciclo vital.

2.4. Riesgos de deslegitimación de los encuentros restaurativos

En estas experiencias, nos hemos encontrado con situaciones concretas que han intentado deslegitimar estos procesos:

- Hipersensibilización personal y social sobre delitos tan graves.
- Sensacionalismo mediático inevitable.
- Desconocimiento público de los encuentros restaurativos.
- Fácil ideologización y politización a costa del sufrimiento humano. Tareas para contrarrestarlo: extremada prudencia, al argumentar desde la evidencia de los resultados de la experiencia y tratar de minimizar sus riesgos. Respeto absoluto con quienes no lo comparten.
- Riesgo de posible descontrol emocional. Especiales cautelas en las entrevistas individuales: determinar el itinerario restaurativo personal, determinación de necesidades, identificación de miedos y evaluación de riesgos.
- Respeto por los tiempos personales y la creación de espacios que sostengan la intensa carga emocional que inevitablemente aparece.
- Presión del colectivo social. Quienes formaron parte de una organización terrorista pueden sentir que han diluido su proyecto vital personal en una causa grupal de naturaleza política. Pueden pensar que únicamente podían actuar desde lo colectivo. Enfrentarse la deslegitimación y al etiquetamiento negativo por parte del entorno familiar, político o social.
- Víctimas, las presiones. No ser entendida y aceptada por parte del núcleo familiar, las amistades y los entornos sociales. Otras víctimas les pueden reprochar que sentarse con el agresor las equipara y ofende la memoria de los ausentes o se les tilda de *víctimas blandas*.
- No responder al momento o a las necesidades reales de víctimas y ofensores.
- La motivación en perpetradores puede ser obtener réditos penales y beneficios penitenciarios, salvo los que se otorguen dentro del marco de la legislación penal y penitenciaria y en idénticos términos al resto de los presos.
- En víctimas, deslegitimar los encuentros restaurativos. Simetría moral. Damos por sentada la neta asimetría moral y jurídica entre víctima y agresor, a efectos restaurativos hay que superar toda catalogación de “vencedores y vencidos”. La sentencia penal ya determinó nítidamente quién es víctima y quién, asesino.
- Solo participan víctimas “ideales”, adaptadas a los presos. No es cierto. Las víctimas lo solicitan. No se adaptan a perfiles de los presos. Quieren dejar de ser víctimas y no ser instrumentalizadas por los colectivos de víctimas.
- Deslegitimación de la experiencia por parte de sectores políticos partidistas en estrecha conexión con ciertas asociaciones de víctimas que poseen determinada ideología e intereses. Entre otros argumentos, sostienen los tres siguientes:

- No es posible privatizar la respuesta del delito porque los crímenes vinculados al terrorismo son transgresiones graves a las leyes en que se funda el Estado de derecho. A esta objeción, hay que señalar que por ese argumento el Estado detiene, juzga y hace cumplir penas de hasta treinta años. En el caso de los asesinatos, las víctimas están muertas y nadie puede perdonar en nombre de otro. Esto es verdad, pero de lo que se habla es del dolor propio, no del ajeno y sobre este se interviene en los encuentros restaurativos. No se puede exonerar a los delincuentes de la pena por motivaciones privadas de unas víctimas. Quienes sostienen esta afirmación desconocen que nadie exonera delincuentes, porque es legalmente imposible.

3. DESARROLLO DE LOS ENCUENTROS RESTAURATIVOS

Los encuentros restaurativos se despliegan en cuatro momentos, todos ellos de análoga importancia: la toma de contacto con cada uno de ellos y la invitación a participar en esta experiencia; el desarrollo de varias entrevistas individuales con un contenido, objetivos y características específicas en cada caso; el encuentro personal, y, por último, el acompañamiento personal posterior¹⁴.

3.1. Propuesta para participar

En la primera entrevista, además de la presentación rigurosa y extensa del mediador, se trata de acoger y escuchar necesidades, de explicar en qué consisten los encuentros, encontrarse individualmente con las víctimas para escucharlas y hacerse cargo del sufrimiento que se les ha infligido. Se les habla de la importancia de la verdad y de la necesidad que tienen las víctimas de conocer datos que solamente tienen los victimarios, de lo esencial que es el diálogo en los procesos de transformación personal, del valor de la palabra, de la escucha y de la empatía con el otro. Se les insiste en la voluntariedad de su participación y que ello no supone *per se* la obtención de beneficios penitenciarios.

Posteriormente se explica la función del mediador, los principios que conforman el proceso restaurativo, cuáles son las reglas –respeto, voluntariedad, confidencialidad, gratuidad–. Todo esto debe hacerlo en un lenguaje

14 Quien quiera conocer con todo detalle la fundamentación teórica, preparación y desarrollo de los encuentros puede acudir al libro de Esther Pascual et al. (2014). *Los ojos del otro: encuentros restaurativos entre víctimas y ex miembros de ETA* (2.ª ed.). Salterrae.

claro. Luego, contestar las dudas que puedan presentarse. No prometer resultados ni beneficios. Solo asegurar presencia incondicional del mediador. Por último, queda verificar que la persona ha entendido toda la información que se le ha proporcionada y dar un tiempo –días o meses– para decidir sobre la participación.

3.2. Entrevistas individuales con quienes cometieron el delito

La primera entrevista permite sondear algunos aspectos de los interlocutores: sensibilidad, sinceridad de su proceso y asunción de su responsabilidad.

La realidad de que la inmensa mayoría llevaba muchos años en esta dinámica y que, por tanto, no se trataba de un arrepentimiento contextual, momentáneo e interesado ha facilitado mucho las cosas. La entrevista permite atisbar si el interlocutor está apto para continuar por la senda restaurativa y eventualmente encontrarse con el ofensor o si, por el contrario, como sucede en algunas ocasiones, es preciso que siga haciendo un proceso de trabajo personal. La clave en esta y siguientes entrevistas es generar un vínculo de legitimidad y confianza: una buena alianza restaurativa entre el mediador y la persona presa.

Este primer contacto de diálogo se realiza con los siguientes criterios y principios de trabajo:

- Aceptación de la humanidad de la persona. Encontrarse ante quien ha matado a otros seres humanos no es sencillo. Si, además, es esperable que cuente con una justificación ideológica con la que sustentar tales acciones, la cosa se complica más. Por eso es preciso un gran esfuerzo mental, el cuidado de la disposición interior, para aceptar incondicionalmente al ser humano que está enfrente. Naturalmente, ello no conlleva la más mínima complicidad con sus acciones. Se trata de un acto, racional y emocional al mismo tiempo, de distinguir entre la persona en toda su densa complejidad y determinadas acciones repugnantes de la misma. Ayuda no poco descubrir la perfectibilidad de todos los seres humanos, su innata capacidad para sacar lo mejor de ellos mismos, incluso en las circunstancias más adversas. Solo es posible esa actitud empática desde la convicción de la intrínseca dignidad de los seres humanos. Ello no es posible sin una mínima capacidad de empatía y una actitud abierta a la interacción y a la reciprocidad intersubjetiva. Esto solo es posible desde la horizontalidad que otorga la estructura antropológica del diálogo y el encuentro, así como el dotarlos de un contenido que versa sobre lo más común y universal de lo humano: la experiencia del sufrimiento padecido. En ese estricto ámbito de lo

desnudamente interpersonal actúa la persona del facilitador, al poner en juego su propio yo. La aceptación de la humanidad del otro, siempre más allá de su comportamiento, ayuda a comprender emociones latentes que permiten profundizar mucho más en los interlocutores. En el caso de los terroristas, encontrarse con una escucha atenta que acepta a la persona con los fardos pesados que lleva a cuestas, que no la juzga, que la escucha y que le brinda una mirada de incondicionalidad más allá del desvalor de sus acciones crea un espacio vital y emocional que facilita el surgimiento de la verdad con toda su dureza y la asunción de la responsabilidad en ella.

- De la ideología justificadora de la violencia a la emoción empática reflexionada. Frente al ejercicio de la violencia más extrema contra otros, que nace de la parte más irracional del ser humano, en el que el fin es capaz de justificar cualquier medio, aparece un espacio interno en el cual se generan las decisiones más importantes de la existencia. Aquí se consienten las emociones, se abren paso a empujones la humanidad y la compasión. Se deja que emerja el tú, que evita el etiquetamiento cosificante: objetivo, enemigo. Por eso forma parte del itinerario restaurativo tratar de reconstruir la verdad, dejar que fluyan las emociones y acompañarlas y tratarlas con ayuda especializada en su caso. Romper el proceso de justificación racional de muerte y violencia dura años y es extraordinariamente costoso. Para que sea posible la emergencia de la razón compasiva y se logre explicitar (tarea no fácil), previamente hay que crear en las primeras entrevistas individuales un espacio de aceptación de la persona y de seguridad y confianza. Solo de este modo, en su caso y en su momento, la persona será capaz de escuchar, acoger y abrirse a un universo de emociones inéditas que literalmente recorrerán su cuerpo, al escuchar el relato del dolor padecido por la víctima como consecuencia de su actuar violento y, durante mucho tiempo, autojustificador.
- Permitir que aflore toda la información objetiva y emocional posible para preparar la fase central del encuentro. En las entrevistas individuales, pretendemos que salgan todos los datos relevantes respecto a los hechos y las emociones anudadas a ellos. La víctima necesita conocer detalles que la sentencia no pudo recoger, verdades molestas para el terrorista, pero a las que necesita enfrentarse. Sin verdad, no hay memoria; en ausencia de ambas, no puede haber paz; sin conocimiento, tampoco existe la responsabilidad. Por ello, la construcción de la paz necesita, además de las verdades oficiales, otra verdad no sometida a intereses políticos: la expresada en primera persona por quien ha cometido el delito. Solo esta verdad de algún modo recupera el valor de la vida humana. Han matado, es un hecho irreversible.

Sin este reconocimiento personalísimo, más allá del necesario proceso judicial, no se podrá retornar verdaderamente a una convivencia humanizadora. Los autores de los crímenes deben ofrecer la verdad que les atenaza. Para formularla necesitan ayuda. La carga es muy pesada y el superar el momento de anestesia moral inducido por la ideología se hace muy duro, casi inasumible. Surgen las preguntas por el sentido de la vida, por haberla perdido de mala manera, por haberla hecho perder a los seres queridos... Por eso se entiende que alguno pueda preguntarse acerca de cómo sobrevivir a la suerte trágica de sus víctimas. De ahí que la tentación continua sea la negación o la justificación. Por eso, antes de narrar a la víctima la verdad, el terrorista tiene que contársela a sí mismo, sin ambages. Ha de encontrarse con su terrible y desnuda verdad. Es la verdad que necesita la víctima. Siempre necesita completar el imposible rompecabezas de la explicación de lo que ocurrió. Unas veces quiere detalles sobre los sentimientos del victimario, otras, quiere saldar las deudas con un irracional sentido de culpa que le atraviesa el corazón.

Desde este horizonte, en el protocolo que manejamos para entrevistar a las personas presas, es lugar común interesarnos por la edad actual y la del ingreso en ETA, los motivos de su entrada en la organización, la forma en que se produjo el ingreso y qué supuso, qué hacía antes de entrar en la banda, si empezó como legal o como liberado, en qué comando/s estuvo, de qué muertes fue autor material, qué muertes propició, cómo mató (con pistola, con explosivos...), a cuánta gente le destruyó la vida. También se le pregunta acerca de la primera vez que mató: cómo fue, qué experimentó esa mañana, qué sintió al hacerlo y, por la noche, si celebró el atentado, si pudo dormir, si miró a los ojos al asesinado antes de matarlo y por qué, cómo era antes de entrar en ETA, si le duele alguna muerte más que otras. Igualmente se le pide que diga, después de las víctimas, a quién le ha causado el mayor dolor, por qué mató, si se preocupaba de saber a quién iba a matar, qué supuso entrar en la cárcel. Finalmente se indaga acerca del abandono de ETA y del colectivo de presos (denominado EPPK), el momento, las razones, el proceso seguido, los problemas personales, familiares y sociales que le ha acarreado la decisión.

- Detectar y apuntalar las fortalezas. A lo largo de las entrevistas hay que ir identificando los puntos fuertes que sostienen a la persona frente a su propia vulnerabilidad emocional. No se puede deconstruir toda la estructura cognitiva y racional del sujeto. Hay que valorar sus fortalezas y saber identificárselas, para que, en el encuentro y después de él, el sujeto no perezca. Las cosmovisiones e ideas políticas pueden subsistir, de hecho, ordinariamente, así acontece. Lo cambiado es su

absolutización y la percepción y valoración de los métodos utilizados para defenderlas y sus terribles consecuencias.

- Permitir que fluya la comunicación de experiencias traumáticas y culmine con la asunción de la responsabilidad por la conducta. En las entrevistas individuales, hay que constatar que la aceptación de la responsabilidad por la conducta criminal es real, no ficticia ni creada o elaborada artificialmente para obtener beneficios, sino que es sincera y profunda.

3.3. Temas a tratar en el itinerario restaurativo con quien perteneció a ETA

- Primer tema. Explicación de la propuesta de trabajo. Posteriormente hay que testar cómo ha evolucionado la propuesta. Ver sus temores y sus expectativas. Ejemplo: ¿Qué has pensado desde nuestra última visita respecto de la propuesta? Dificultades, temores. ¿Cuál sería un buen propósito/objetivo para este camino? ¿Cómo te has sentido y cómo te sientes ahora en este nuevo encuentro? ¿Esperabas algo distinto? ¿Ha habido algo que te haya incomodado o que no veas nada claro? En las experiencias, hemos detectado los siguientes temores: a) quienes no están en el colectivo (EPPK), en principio, motivados. Quien sigue en el colectivo (EPPK), su temor es ver cómo va a influir en el resto. No quieren hacer daño a otros, por la repercusión jurídica que provoquen los encuentros; b) también percibimos miedo a enfrentarse individualmente.
- Segundo tema. Elaboración de su biografía. El objetivo es crear un mapa para poder contextualizar histórica y temporalmente los momentos más significativos de entrada en la conciencia de violencia y en la de abandono de la misma. La víctima va a necesitar una explicación. Forma de realización: de forma esquemática, por escrito, pero no la tienen que dar, solo es para ellos y para escucharles la siguiente sesión. Se le puede y debe pedir que mediten y ordenen bien lo que vayan a contar y comentar en el encuentro a preparar. A) contexto familiar y cultural en el crecieron. Creencias políticas e ideológicas. Detectar si existen lealtades, aún pendientes; b) momentos o hitos importantes en la vida (infancia, juventud, edad adulta..., ejemplo: personas de referencia en esas épocas, eventos que les marcaron, entrada en los colectivos, delitos, ingreso en la cárcel, apertura a otro nivel de comprensión, etc.). Solo en forma de esquema, sin profundizar en ningún evento.
- Tercer tema. Profundización en la entrada en la espiral de violencia (asociaciones juveniles u otras, ETA) y el cambio hacia otra toma

de conciencia respecto del dolor causado. Objetivos: a) que tome conciencia de los contextos culturales, familiares, políticos, con sus ideologías, creencias y lealtades, que le encaminaron hacia la entrada en la organización; b) que se tome conciencia de las situaciones, hechos, pensamientos y sentimientos que provocaron la nueva forma de relacionarse con la violencia ejercida en el pasado. La víctima va a necesitar una explicación. Para realizar este trabajo, han de elaborar un esquema de los contextos y posibles circunstancias concretas, familiares, sociales y políticos que les facilitaron la entrada en la violencia. También de hechos, pensamientos y sentimientos que provocaron el cambio. La tiene que hacer en semanas separadas. Que se tomen su tiempo. Que se abran a estas preguntas y que vayan escribiendo.

- Cuarto tema. Su victimización. Es importante poder escuchar su historia de sufrimiento. No solo porque luego es más sencillo ir a la responsabilización. También porque algunas víctimas lo preguntan. Y porque el victimario necesita •y el mediador o facilitador debe ofrecerle• sentirse escuchado y comprendido en su parte de sufrimiento, sin por ello justificar sus actos delictivos.
- Quinto tema. Conocer su grado de responsabilización personal respecto del dolor causado. Se trata de descubrir cómo ha evolucionado su nivel de comprensión de la violencia ejercida y su apertura hacia el reconocimiento de víctima. Necesidad de encontrarse con ella o ellas:
 1. Sobre su responsabilidad propia. Dolor sentido por el dolor causado. Algunas de las preguntas con las que trabajamos son: ¿qué sentimiento aparece cuando evocas a las víctimas o a sus familiares? Con la toma de conciencia que tienes hoy, de existir otra organización igual a ETA, ¿entrarías en ella para conseguir los fines ideológicos independentistas o nacionalistas que tienes? Ya no puedo cambiar aquello. Así fue. Entré en un contexto familiar y cultural determinado. No lo puedo cambiar. Hoy, no sería posible. Responsabilizarse, es reconocer el daño, el sufrimiento, el ver que hoy de ninguna manera podría formar parte de una organización que genere sufrimiento y violencia. Y a la vez, no justificar aquello que fue, pero sí decir que entré con plena responsabilidad y libertad de lo que hacía. Hoy, ya no lo puedo sostener.
 2. Sobre ETA y su deslegitimación. Sabemos que todo sistema tiene un “alma” o “inconsciente” y tiene una dinámica propia, lo que constituye un ente con vida propia más allá de la vida de cada miembro. Se construye con una intención positiva y con valores que podríamos llamar *positivos* para quienes formaron parte activa de dicho sistema: solidaridad entre sus miembros. El problema en el caso de ETA es que los medios que se utilizan lo pervierten. La

violencia y los daños causados (buscar datos de muertos, heridos y demás consecuencias) hacen que el sistema sea ilegítimo. Al ser un ente con vida propia necesita sobrevivir, por lo que amenaza con la exclusión y la soledad a los miembros disidentes que toman conciencia del amor y la compasión por lo seres humanos dañados. Leído lo anterior, viene la pregunta: desde la toma de conciencia de hoy sobre el daño causado a las víctimas y la compasión hacia ellas, ¿qué valoración ética y moral haces de ETA? ¿Mereció la pena? ¿Si ETA no hubiera existido, qué habría cambiado en las víctimas, sus familias y el contexto social? ¿Mereció la pena lo que ha obtenido, en comparación con el daño causado? ¿Qué respuesta darías a la pregunta de la víctima: volverías a matar a mi padre para defender tus ideas nacionalistas o volverías a formar parte de un sistema u organización que lo potenciase? Si la respuesta es *no*, ya está diciendo que no es ético.

Los mediadores hemos tenido que prestar atención a este tema, pues la ley penitenciaria no exige esta deslegitimación, por lo que hemos tenido que ser flexibles en las interpretaciones que ellos hagan. Por otro lado, hemos tenido que conocer qué necesitan respecto de esto las víctimas concretas en cada encuentro. También ver si pueden entender que lo importante es el corazón que ahora siente y no la mente que mató desde el sistema ETA. Asimismo, si pueden comprender que, al cuestionar absolutamente aquello (ETA y sus propias acciones), pueden entrar en el más absoluto sinsentido vital, un profundo y creciente sentimiento/pensamiento de que toda su lucha fue inútil y además generó un sufrimiento a terceros irreparable y también mucho sufrimiento propio. Todo ello puede generar estados depresivos y falta de anclaje vital y existencial. Es por ello que el horizonte nuestro, como antídoto, ha de ser la propuesta de construir paz, ampliar la conciencia, sentir el dolor causado, ponerse del lado de sanar dolor..., esto no compensa tanto dolor causado, pero en un nivel personal, puede ayudar a encontrar un sentido.

En conclusión, la entrada en el proceso con la necesidad de que deslegitime a ETA y su violencia es muy limitada. Este es un buen punto de llegada, al que posiblemente ellos ya hayan llegado o estén en proceso. La tarea más importante para verificar es la capacidad y posibilidad de querer abrirse a escuchar a las víctimas y el dolor causado, colaborando en la transparencia de lo oculto para construir con cada víctima concreta una verdad que permita a uno y otro soltar el vínculo que les une. También es importante ir observando la capacidad que tienen de mostrar su vulnerabilidad y visualizar expectativas esperanzadas en su propio proceso

personal y social. Un buen punto de llegada después del acompañamiento que hagamos con ellos sería: “Con la conciencia que tengo hoy, con toda la vida experimentada, puedo abrirme a tu dolor, sentirlo; y poder afirmar que hoy, no elegiría de ninguna manera una vía violenta para los objetivos políticos que en su día se plantearon”. Dicho esto, “aquello ya no lo puedo cambiar, hubo un contexto familiar, social y político que me llevó a ello”, así fue. Antes no fui capaz de verlo, ahora sí. Lo siento. Perdón. Esta petición no es necesaria, dependerá de la capacidad expresiva del recluso y de las necesidades de la víctima. A ello, puede ayudar el encuentro personal.

Hemos ido creando un mapa de responsabilización. Los presos que están en el colectivo (EPPK): a) quienes no quiere reconocer el dolor causado ni cuestionar la violencia ejercida; b) quienes se abren a cuestionar el dolor causado, pero justifican la violencia; c) quienes se abren a cuestionar el dolor causado y a no justificar la violencia, pero sienten que traicionan al colectivo (en este grupo C tenemos dos personas); d) quienes se abren a cuestionar el dolor causado y a no justificar la violencia, pero no deslegitiman a ETA. En esta situación, nos hemos encontrado a varias personas cuya motivación para entrar en la organización fue el apoyo a los presos, ante las situaciones de injusticia que sufrían. Y, en este momento, a pesar de cuestionar la violencia, no quieren/pueden dejar el colectivo (EPPK).

Quienes han salido del colectivo (EPPK): a) quienes, aun habiendo salido y sentido el dolor causado y no justificar la violencia, sienten culpa por dejar el colectivo y muestran temores fundados de represalias o consecuencias (aislamiento) en sus contextos; b) quienes se abren a mirar el dolor causado a las víctimas, a sentirlo, a no justificar la violencia y a colaborar con transparencia de sus actos de violencia respecto de la víctima concreta. Pueden presentar resentimiento respecto del colectivo, es un mecanismo psicológico perfectamente entendible y casi inevitable; c) quienes la comprensión de su biografía, después del trabajo que haya realizado, le lleva a abrirse con absoluta transparencia al dolor y a encontrarse con ella. Ética y moralmente fue injusto. Hubo muchas personas inocentes. Antes no las pude ver. Ahora sí. Lo siento; d) igual que el anterior y explicitan que la organización fue injusta y éticamente inaceptable.

3.4. La primera entrevista con quien sufrió el delito

La participación en este proceso de quienes sufrieron las consecuencias del delito (directamente sobre ellos o sobre un familiar) es totalmente voluntaria y libre y pueden abandonarlo en cualquier momento. Esa libertad es esencial porque quien comienza este proceso tiene que asumir un riesgo: dejarse transformar por lo que se va a conocer. Se trata de una transformación que no se sabe de antemano a qué va a conducir ni qué modalidad

va a adoptar, pero que en cualquier caso será liberadora y regalará buenas dosis de paz y serenidad.

Existen experiencias reales, llevadas a la literatura y al cine, de cómo esta verdad desanuda el vínculo irracional que une al agresor y a la víctima. Se trata de ataduras emocionales tan profundas que se mantienen a pesar de que el Estado y los tribunales hayan intervenido y se haya expiado el crimen con largos años de prisión. La tragedia pertenece al autor y a la víctima. A veces la perpetúan, al dejarse engullir por la hipertrofia de unos personajes formales que les impiden vivir como personas. Como decía Jankélévitch¹⁵, el gran pensador moderno del perdón, este “levanta el estado de excepción y evapora lo que el rencor alimentaba, resolviendo la obsesión vengativa; el nudo del rencor se desata”. Es posible que, entonces, aparezcan motivos para que la humanidad recíproca de ambos aflore para construir el presente y el futuro en una dimensión moral y vital más elevada, para poder seguir adueñándose de la propia vida. Sin embargo, perdonar no supone cambiar la opinión sobre la deuda jurídica del culpable ni alinearse con la tesis de su inocencia, el veredicto de condena moral y jurídica permanece. Esta aventura es una invitación a vivir a la intemperie, con la única protección de la verdad. No se trata solo de un conocimiento intelectual de lo ocurrido, a través de explicaciones o descripciones, sino de algo más: una información detallada de quien sembró el terror, que le puede permitir acceder a una comprensión y a una toma de conciencia en una nueva interpretación de la realidad sufrida. Comprender para encontrar más sosiego personal. No poco importante es saber que el delito y el dolor que se siente ya tuvo un abordaje jurídico y político y solo queda el individual: el que vincula a la víctima y al asesino. Este vínculo insano entre los dos puede reformularse para encontrar la paz y la reconciliación interna.

La voluntad de participación surge de la toma de conciencia de necesidades que precisan ser satisfechas. Los beneficios de encuentros entre familiares y supervivientes víctimas de delitos graves y sus ofensores han sido evidenciados empíricamente, lo que demuestra el impacto terapéutico para ambos, en experiencias llevadas a cabo por la Fraser Region Community Justice Initiatives Association, una organización comunitaria sin ánimo de lucro, en Langley (British Columbia, Canadá). Estos estudios demuestran que los síntomas del estrés postraumático en víctimas han disminuido mucho –aunque no desaparecido– tras el proceso restaurativo con los ofensores, quienes igualmente describen el proceso como *sanador* (Grustafson, 2011, pp. 193-227). Se erige

15 Vladimir Jankélévitch. (1996). *L'imprescriptible. Pardonner?* Éditions du Seuil. Un comentario excelente a su obra es el libro de M.^a Dolores López Guzmán. (2010). *Desafíos del perdón después de Auschwitz*. Ediciones Paulinas.

como requisito imprescindible: quien no sabía muy bien qué necesitaba y si esto le iba a servir para algo, ni siquiera inició el proceso. No obstante, también es cierto que alguna víctima, que inicialmente no tenía claras sus motivaciones ni la utilidad del encuentro, después de haberlo experimentado, celebró enormemente la sensación de serenidad y de cierta plenitud una vez concluido el proceso. Las necesidades se van expresando a lo largo de las entrevistas individuales y el facilitador tiene que saber crear los espacios para que afloren. A medida que van apareciendo e identificándose, la voluntad de participación se va consolidando más. Con todo, no siempre es posible colmar todas las necesidades. La mayoría adquiere vida en el encuentro restaurativo y otras, transcurridas varias semanas desde la finalización del proceso. Por ello es tan importante no hablar de objetivos en las primeras entrevistas, sino de necesidades personales. Lo contrario supondría crear expectativas que, de no cumplirse, podrían generar más frustración.

En la experiencia de los encuentros, hubo quien expresó que su vida estaba anclada en hechos terribles del pasado que constituían una hipoteca perpetua para su futuro. Necesitaba liberarse de las ataduras emocionales del pasado, vividas como una pesada losa, y encontrar paz interior y cierto sosiego espiritual. Precisaba iniciar una nueva etapa en la vida, abandonar el odio cronificado y el desgaste vital que conlleva y recuperar la propia historia o la del ser querido desde lo más positivo y no como una vivencia con final traumático. Se trataba de negar que el dolor colonizase el recuerdo de una vida compartida con muchos momentos buenos. Algunas víctimas llevaban tiempo esperando esta ocasión. Quisieron, sin éxito, mirar a los ojos a los asesinos el día del juicio. Los terroristas montaron alboroto en la sala de la Audiencia Nacional y no hubo posibilidad alguna, el magistrado acabó expulsándolos. En otros, la decisión de encontrarse con sus victimarios era tan firme que algunos participantes manifestaron que, aunque ETA volviese a utilizar las armas, no dejarían este proceso para hablar con quien optase por dejarlas para siempre. Común a todas las víctimas es la necesidad de conocer la verdad y los detalles de los hechos. Esta aproximación a la verdad material permite cerrar duelos inconclusos o iniciar tránsitos hacia ese fin. Es la única posibilidad de contestar a preguntas no respondidas o a dudas sin resolver, porque los hechos probados en la resolución judicial de condena al culpable no los aportaban, en buena medida porque la “verdad procesal” no los contenía. Algunas víctimas refieren que en los juicios no se sintieron tratadas como personas en todas sus dimensiones: las interrogaron para conocer una parte de lo ocurrido, pero ignoraron otras necesidades vitales sobrevenidas, mucho más profundas y que no se agotan en la colaboración con la justicia como prueba de cargo para lograr una sentencia condenatoria. A muchas tampoco les satisfizo ni la información ni la atención prestada desde las instancias políticas. Señalan pasos muy importantes

de reconocimiento social y político, de deslegitimación de los crímenes padecidos, de explicitación del rechazo institucional y moral de la violencia al servicio de objetivos políticos. Sin embargo, expresan la necesidad de potenciar su propio protagonismo frente a la pasividad o el silenciamiento con el que se les ha tratado durante décadas. Sienten más necesidad de empoderamiento quienes no se sienten representadas por las asociaciones de víctimas o a quienes les negaron todo tipo de apoyo y reconocimiento más allá de la rentabilidad política. Los que manifiestan más dolor en este punto son sobre todo los familiares de las personas asesinadas antes de la muerte de Franco y durante los años ochenta.

Casi todas expresan que necesitan saber por qué quisieron matar a su marido, por qué lo hicieron por la espalda, durante cuánto tiempo lo siguieron, qué sintió el asesino, si lo celebró o no, cómo se siente ahora, por qué entró en ETA e infinidad de preguntas más. Todas coinciden en querer conocer los sentimientos de los presos y saber que están totalmente arrepentidos. También es común la necesidad de expresar las emociones reprimidas ante la persona que asesinó a su ser querido y hacerlo en un espacio de seguridad personal, en un horizonte de sentido de construcción colectiva de la paz. Conocer las íntimas motivaciones para decidir formar parte de la banda, cómo se pueden llegar a obedecer órdenes tan crueles, cómo es posible asesinar a sangre fría son cuestiones que se suman a una necesidad especialmente intensa: saber cuál ha sido el proceso de abandono de la banda, qué itinerario ha seguido, qué costes y riesgos le ha supuesto y le está suponiendo para él y para su familia.

En algunas víctimas, la motivación para iniciar este proceso no es tanto la satisfacción de determinadas necesidades, como la expresión coherente y dolorosa de su compromiso público y de su responsabilidad como ciudadanos en la construcción del futuro de un Euskadi plural y sin odio. Otros lo hacen por sus hijos y nietos porque saben que un día tendrán que convivir con los exterroristas. Son conscientes de que la reconciliación repara un tejido social desgarrado y lo cohesionan. No obstante, tiene que recomponerse desde abajo hacia arriba, poco a poco, tarea de generaciones, pero que no admite, a su juicio, más diletantes esperas.

3.5. El encuentro

Como venimos apuntando, es tiempo del encuentro cuando las personas están preparadas para expresar su dolor, sus peticiones, reproches y preguntas. Cuando están en disposición de escuchar, acogiendo lo que venga del otro, no solo sus palabras, sino el impacto de cada una de ellas dentro de sí, como si se tratase de pequeñas partículas lanzadas contra lo que durante un tiempo fue un muro interno infranqueable de ideas,

preconcepciones, juicios y negaciones, hasta hacerlo permeable y dar paso a una mayor serenidad. Cuando la persona está preparada para captar los gestos y detalles del rostro, las manos, la mirada y acoger las emociones del otro, con el menor juicio posible, es el momento del encuentro. Se necesita un tiempo de reflexión.

Todos los encuentros, salvo uno que ha sido epistolar, han sido presenciales. Se hacía necesario tener una breve entrevista con cada una de las personas para pulsar su estado emocional, informarles de la hora exacta del encuentro, escuchar sus temores, apoyar y valorar la decisión adoptada, así como transmitirles serenidad y confianza. A la persona condenada se le visita el día previo en la prisión. A la víctima, le hacemos una llamada dos días antes para concretar el lugar del primer encuentro. Además, es necesario verificar su estado emocional y constatar una vez más su libre disposición para participar.

La víctima espera en la sala a que llegue el infractor. Se dan la mano y se encuentran dos miradas de recelo y con la incertidumbre ante lo desconocido. Se les invita a sentarse uno frente al otro. Los facilitadores, uno a cada lado, con una disposición que permita la visualización de ambos y de esta manera poder sostener las miradas y el espacio emocional que se crea. Se hace una breve presentación personal. Se les agradece su presencia y la confianza que depositan en los mediadores para poder acompañarlos hasta este momento en un proceso tan personal, complejo y emocionalmente intenso, en realidad, por habernos hechos partícipes de las situaciones más complejas de su vida.

La explicación del exterrorista

Se da la palabra a quien desee comenzar. Lo primero que suele aparecer espontáneamente es un: “lamento profundamente” lo que sucedió a tu padre o el daño que te causé o, en cada caso, una expresión particular con el mismo sentido. Esta expresión aparece de forma instantánea al ver el rostro de la persona agredida. Tan rápidas y repetidas en todos los encuentros han sido estas palabras que parecieran haber sido masculladas durante toda la noche buscando la forma de articularse. Seguidamente llega toda una explicación racional de los motivos para entrar en ETA y cómo, una vez dentro de la organización, la valoración de la vida humana había cedido en función de una causa.

Narrativa de la historia de sufrimiento de la víctima

Son minutos que se llenan con una primera explicación narrativa, más o menos racional, y que culminan con una petición de disculpa o de perdón,

según las personas. La víctima suele estar encerrada en sí misma, ha oído la explicación, pero quizás no la ha escuchado. Parece más preocupada en prepararse o recordar las expresiones de reproche que traía elaboradas, tras interminables vueltas y vueltas a la cabeza para buscar la mejor fórmula para hacerle caer en cuenta del dolor causado o para devolverle con el mayor dramatismo las consecuencias de su decisión de entrar en la banda y se asesinar a su ser querido: "Mira, te voy a contar...". Las miradas y los gestos se tensan, preludio de la tormenta expresiva y gestual que va a comenzar. La víctima añade nuevos datos y perspectivas del lado oculto o mejor, ocultado de su dolor, muchas veces silenciado y largamente privado de significación pública. Ella tiene vivencialmente presente una historia de sufrimiento con su verdad, dolor acumulado y significado que la otra parte no puede ni adivinar.

Es un momento profundo de empoderamiento. Por fin, la víctima toma la palabra. Y lo hace frente a quien cometió el grave delito, directo o vicario, pero siempre responsable por su militancia en el terror. Se inicia un relato repleto de emociones intensas. Quien ha tomado la palabra dispone del tiempo que esperaba desde hacía tantos años. Se incorpora en la silla hacia adelante, enfrenta la mirada del exterrorista, extiende los brazos que descansaban doblados sobre el pecho a modo de escudo de protección, tensa el cuello y señala con la mano hacia su interlocutor con firmeza y en ocasiones con ira contenida. Nada es teatral ni fingido. Las palabras se dirigen como dardos certeros hacia la conciencia de quien nunca quiso ver ni oír las consecuencias de sus actos, de aquel que nada más vio objetivos y jamás personalizó el daño, de aquel que anduvo un tiempo cegado por un trapo de ideología colocado ante los ojos, absolutamente desconectado de la humanidad de otros y de la suya propia. Y ahora, ineludiblemente, tiene que mantenerse y escuchar y acoger con atención para ser partícipe del dolor causado. En honor a la verdad, esta actitud aparece sin forzamiento, desde el primer instante surge un respeto profundo al horror que va siendo narrado y se va produciendo un creciente sobrecogimiento ante la experiencia de sufrimiento que la víctima va narrando..., como si se despertara de un letargo y se empezara a transitar, emocional y sentidamente, por un territorio hasta entonces no explorado. Con todo, pareciera que esa inédita frecuencia fuese familiar, pues conecta con el sufrimiento y el sinsentido vividos en su propia carne en circunstancias, eso sí, bien diversas y no comparables. La empatía aparece y consolida. La capacidad de escuchar y de acoger mostrada hace posible que la víctima continúe, cada vez más segura y espontánea, con su narración.

Cuando quienes asesinaron escuchan todo el sufrimiento y dolor narrado, cuando se dejan penetrar por el dolor, sin defensas, con su actitud empática, se quiebra toda ideología y la identidad construida que permite matar. Si se

hubiesen bloqueado, protegido, defendido o justificado con palabras o gestos, se hubiera cortado la comunicación absoluta y drásticamente. Esta actitud de escucha es la que permite sanar internamente: la escucha, sin defensas, hace posible que aflore la responsabilidad. En este espacio aparece la necesidad de aliviar y reparar. Para salir de la propia película acerca de la realidad, hace falta escuchar el dolor, la realidad de las consecuencias de su acción.

La precomprensión de la víctima sobre el victimario se comienza a resquebrajar cuando la imagen del asesino imperturbable, desconfiado, inaccesible, indolente y frío da paso a una persona capaz de sentir y dolerse, habitada por sentimientos, capaz de compasión y de arrepentimiento. La mirada, los gestos y las entrelíneas del silencio avalan la verdad del momento. Una vez más, sentirse escuchado y comprendido en la humillación sufrida y la expectativa rota desanuda ese vínculo fatal entre quien provocó el sufrimiento y quien lo padeció y da paso a un momento nuevo. Se posibilita que coexistan dos polaridades compatibles: por un lado, la ira y la rabia que van atemperando su intensidad; por otro, la liberación que posibilita la comprensión. Integrar ambas polaridades, sin excluir ninguna de las dos, y sostenerlas en un complejo equilibrio permite alcanzar la paz interior. No se trata de olvidar ni de cronificarse en el rencor.

Cuando acaba la narración, la víctima ha perdido el temor inicial a poder expresarse, ha recuperado su poder, se ha empoderado. Su cuerpo se yergue, sus brazos adquieren fuerza y su mirada viveza. Y el exterrorista, con la mirada mantenida, con dignidad y respeto hacia sí mismo y hacia el otro. La perspectiva de la víctima ha sido imprescindible para descubrir la verdad completa. La víctima ha narrado cosas que se escapaban a la percepción del exterrorista. Dos miradas se han encontrado: la de la víctima, que ha relatado el lugar físico de la muerte física y emocional, y la del quien cometió el delito, que reconoce que ese lugar es un sinsentido del que se siente responsable.

Necesidad de saber por qué

Quien sufrió el delito necesita seguir preguntando. ¿Por qué?, ¿para qué sirvió? Quien asesinó intenta responder de forma argumentada. Es el intento de poner palabras a una decisión, a una ceguera mantenida mucho tiempo. Se percibe cierta resistencia a contar, porque lo que provoca daño no quiere relatarse y trata de olvidarse. A medida que se avanza en la descripción de los hechos, más necesaria se hace la explicación de lo absurdo. El discurso quería ser más racional y objetivo, pretendidamente desimplicado emocionalmente, quizás por el temor de tener a la víctima delante. Sin embargo, ahora, después de haber escuchado la narración de la víctima y las consecuencias causadas, necesita recomponer la explicación. Llegados a este

punto, el intento de justificar el asesinato queda lejanísimo. Ante el dolor de la víctima, cualquier explicación que no sea el absurdo lo convierte en intento inútil. Nada puede justificar la violencia y el asesinato.

Necesidad de elaborar la memoria

La víctima tiene necesidad de conocer los detalles que nadie pudo contarle. En la sentencia, no aparecen porque es una información que la policía no puede dar y muchas veces desconoce. Las respuestas últimas se encuentran en lo más profundo del recuerdo de quien asesinó. Para ello, la víctima pregunta todos los detalles que precisa saber.

Humanización de quien asesinó

Después de narrar su historia de sufrimiento y de obtener respuesta objetiva a los detalles que necesitaba saber sobre el crimen, quien sufrió el delito se ha liberado en cierta manera de su enquistamiento en el rol de víctima. El encuentro con quien fue terrorista y el reconocimiento de su humanidad es el último paso necesario de un trabajo personal de muchos años, de muchas lágrimas y soledades digeridas, siempre con una profunda dignidad y sin acudir a la violencia o a la venganza privada. Ese es un rasgo admirable que inspira un profundísimo respeto en todas las víctimas de ETA, hayan evolucionado cada una como haya podido o sabido hacerlo.

Quienes sufrieron el delito quieren retomar el principio del encuentro. Preguntan de nuevo, como si en los primeros momentos no lo hubieran podido escuchar: “¿por qué entraste en la banda?” Aunque esto ya fue contestado anteriormente de alguna forma, ahora cambia el tono. Ahora la pregunta tiene menos virulencia y busca encontrar en el ser humano que tiene enfrente una explicación. Al haber aparecido el rostro y la historia personal del otro, la víctima ya no se encuentra ante un monstruo ajeno a la especie humana y trata de explicarse cómo alguien que participa de la misma condición llegó hasta donde el terrorista fue capaz. El victimario ya no trata de encontrar una justificación, solo aporta, a modo de explicación, la narración de los hechos, de modo que ayude a comprender por qué se inició en el terrorismo; cuál era su contexto social, familiar y político; cómo aterrizó en ese espacio ideológico que ordenó sutil e implacablemente la colonización del lado más humano que ahora se descubre. La víctima continúa preguntando sobre las consecuencias de dejar la banda: aislamiento, abandono de los amigos, quedar en tierra de nadie, ser señalado como traidor y ser rechazado hasta por la propia familia.

La víctima pregunta y busca respuestas en las que se objetive el sufrimiento de quien hasta entonces solo era un rostro inaccesible, la simple faz difusa

de un asesino. Cada contestación, llena de descripciones y de penurias, va permitiendo que la careta se vaya derritiendo como la cera caliente: más de veinte años encerrado en una celda, más de siete mil días y sus siete mil noches, con la conciencia despierta a la barbaridad causada, al dolor ajeno que le pertenece y ya no puede eludir. Aunque inicialmente la entrada en la cárcel supuso para la mayoría una liberación, con el paso de los años se convirtió en una losa, al impedirles el desarrollo de su proyecto vital. Cuando uno de ellos fue detenido y enviado a prisión supuso una doble liberación: “tener que dejar de matar y de sentirse perseguido en la calle”. Poder entrar en la celda tranquilamente, sin estar obsesionado por mirar en todas direcciones. Ya no tenía que matar más ni a él lo iban a matar. Dentro del horror, habla bien de la condición humana la circunstancia de que nadie haya expresado gusto por matar. Eso parece patrimonio exclusivo de los psicópatas. Ninguno de los que se han adentrado en los procesos restaurativos obviamente tenía ese perfil, no descartable en algunos miembros de la organización criminal.

Con el paso de los años aparecen las consecuencias. El encarcelamiento provoca efectos devastadores, en buena medida irreversibles, a partir de los quince años de privación de libertad, como refieren los expertos. El deterioro de la salud física, la pérdida de agudeza visual, de olfato y de oído, entre otras, son consecuencias que padecen todas las personas que pasan una larga temporada en prisión. Vivir aislado de todo y de todos termina prácticamente por “volverte loco”. Casi todos coinciden en afirmar que es peor el sufrimiento psicológico que el físico. La enorme destructividad de la cárcel en general queda reflejada en un universo emocional que se describe y por el que todos han pasado en mayor o menor medida: odio, rencor, violencia, agresividad, inquietud, indefensión, incertidumbre, irritabilidad, desesperación, deseos de venganza, sentimientos de pérdida, impotencia, agobio, tristeza, amargura, resentimiento, rabia, ansiedad, desconfianza, introversión, soledad, temor, asco, pánico y desamparo. Permanecer encerrado en un espacio minúsculo durante tantos días... veinte años, al menos... aislado en las celdas y sobreviviendo en la soledad íntima de un patio hacinado con todo tipo de personas con historias complejas de violencia y sufrimiento no es ni mucho menos personalizador. Tampoco los cacheos corporales, la ausencia de visitas o su limitación, los traslados en furgones agobiantes carentes de espacio o la continua incertidumbre. Por supuesto, las víctimas asesinadas ya no tienen oportunidad ni siquiera de padecer esto ni sus familiares de ir a visitarlos, salvo al cementerio. No obstante, como señalábamos al principio de nuestro texto, desde una perspectiva ética y humanitarista, con el sufrimiento no se hacen compensaciones ni cálculos. El dolor de cada cual es un absoluto personalísimo y un ámbito siempre susceptible del mayor respeto moral. Ser sensible al dolor ajeno, sea justo

o injusto, evitable o inevitable, siempre dignifica a quien ejerce el respeto y escupe indignidad sobre quien es insensible a él. Esta debiera ser una regla de oro para todos los seres humanos.

Prosigue el encuentro restaurativo, con los interlocutores generalmente cada vez más relajados. “¿Cuánta condena tienes?” es una pregunta obligada de quien fue víctima para poder contrastar el dolor que inflige la pena. Todos tienen treinta años o más de condena y llevan más de quince seguidos, sin salir. Incluso hay alguno con veintitrés años dentro de los muros. La conversación se prolonga en el terreno de la historia familiar del exterrorista. En este momento, de forma fugaz, como respondiendo a un cierto automatismo interno, aparece un movimiento emocional de actitud compasiva que lo lleva a buscar datos para poder completar el proceso de humanización a quien lo dañó y poder ver el rostro bien perfilado de quien fue un asesino. Nadie puede sentir vergüenza por sentir compasión por otro ser humano.

Y de repente, acabadas las preguntas, tímida pero sentidamente, quien cumple condena pregunta: “y tú, ¿cómo estás ahora?”, “¿cómo se encuentra tu madre?” “No estoy en la mejor posición, pero cualquier cosa que pueda hacer por vosotras...”: el encuentro llega a su fin. Se resalta con agradecimiento la honestidad mostrada, la valentía de expresar y de escuchar, la empatía y la coherencia personal. Gracias.

4. EL ACOMPAÑAMIENTO POSTERIOR

Esta experiencia tan intensa nos ha marcado a todos. Hemos visitado varias veces a los que están cumpliendo condena. Tras hablar con ellos reiteradamente, observamos que han ganado en serenidad y en madurez. Con las víctimas, la relación es más fluida por las posibilidades de movilidad y comunicación. También ellas han experimentado una mejoría en su dolor.

La clave para conocer la efectividad del encuentro reside en sus frutos. Si por parte del victimario ha existido una verdadera transformación en la forma de interpretar la realidad, si hay un arrepentimiento honesto, si se abandona una forma maniquea de contemplar la vida, si se deja para siempre la cosificación de quien piensa diferente, ello supone, en principio, que ha sido positivo. Esto es predicable para ambos. Para la víctima lo es el satisfacer alguna de las necesidades puestas de manifiesto en los primeros encuentros, hallar algunas respuestas a preguntas que le torturaban durante años y, no en menor medida, ver a una persona y no un objeto de rencor difuso y desconocido. El encuentro personal supera lo que de otro modo sería un mero movimiento de ajedrez estratégico e interesado. Por eso, como en cualquier encuentro humano, la gratuidad es una nota básica. La rentabilización política o la instrumentalización de los encuentros restaurativos,

incluso con fines legítimos e incluso loables, supone una peligrosa desnaturalización de esta herramienta y de su potencial ético, tanto para quienes participan directamente como para la sociedad en cuyo seno se desarrollan.

Se ha quebrado la lógica que en la psicología de la víctima puede existir: cuando dejo de odiar soy infiel a mi familiar asesinado, si me encuentro con el asesino y dejo de odiar, es como matar de nuevo a mi padre. Cuando ya no puedo odiar, después de haber terminado este proceso, soy infiel. Esta es la cuestión que una de las víctimas nos planteó días después de los encuentros. Sin embargo, enseguida cayó en la cuenta de que se puede no odiar y seguir siendo fiel. Lo que es relevante no debe ser olvidado, sino integrado en nuestras vidas. Se integra erróneamente cuando se dice que el odio es condición de fidelidad. Sin duda, se es más fiel sin odiar, al reclamar justicia y exigir la verdad.

Han cumplido con lo que la vida les requería, con lo que desde lo más profundo anhelaba desde hacía tiempo. Se barrunta que una parte, de la más verdadera, de la existencia, se culmina con el cumplimiento de uno mismo y de la búsqueda poética del existir. A pesar de lo que se haya soportado o a pesar de lo que se haya causado. Había que hacerlo y se hizo, esencial, honesta y profundamente, ahí está el regalo. Y aunque el exetarra se encuentre totalmente aislado, es decir, en condiciones existenciales precarias y muy limitadas, la reconexión con lo que es en humanidad puede aportar más serenidad. No obstante, esto conlleva un camino arduo, que ha comenzado con la valentía de la participación en los encuentros.

El motivo suele ser que ha conectado con todas las posibilidades íntegras de las que no tenía total conocimiento: la fuerza del diálogo, de la palabra, de la reconciliación, sin más, son las que no tienen un fin en sí mismas. El que es capaz de compadecerse ya no necesita ninguna justificación exterior para otorgar valor a lo que está haciendo, simplemente conectar con esa emoción es más que suficiente para asegurar la validez de su presencia en el encuentro. Lo mismo sucede cuando aparece la conmoción ante una mirada, un abrazo o ante la expresión de quien escucha la rabia o la descripción brutal del daño soportado. Esa expresión, esa sensación, esa emoción en el momento pleno del camino de la reconciliación no necesita ser justificada. Ya es por sí misma.

Alguien que en su día fue víctima del terrorismo nos decía: me voy dando cuenta de la importancia de aquella conversación. El primer impacto en caliente fue tremendo, pero positivo. Aquello fue propiamente un pequeño gran gesto por la paz. Fue una charla enriquecedora, una experiencia vital inolvidable. Me reafirma en mis convicciones y en seguir apostando por la capacidad de transformación del ser humano, por la fuerza del perdón y de la reconciliación como auténticas condiciones para una paz permanente, que siempre debe comenzar por uno mismo.

5. LA RECONCILIACIÓN COMO OBJETIVO DESEABLE

El perdón es un misterio. Si se parte de la concepción cultural, mayoritariamente existente, en el que aquel borra los efectos del daño, hay quienes señalan que el conflicto no puede resolverse desde la petición y concesión graciable. Este perdón no cierra la herida. No conlleva toma de conciencia ni aprendizaje. Es un acto de poder de quien lo concede y una posición de sumisión de quien lo obtiene. Este desequilibrio no ayuda a la paz.

En mi experiencia vital y, también como mediador, incluso en los encuentros por delitos graves, en pocas ocasiones se ha hablado explícitamente de perdón, sí, de disculpas y de dolor sentido. Las víctimas no lo han hecho por dos motivos. Por un lado, no se sienten legitimadas respecto de otras víctimas o familiares para concederlo. Por otro, no quieren restar intensidad al sentimiento de culpa del agresor. El perpetrador no quiere pedirlo porque, posiblemente, en lo profundo, no quiere rechazar o atenuar el sufrimiento que genera su responsabilidad, como si fuera una suerte de compensación del daño. Si pide perdón, se puede empequeñecer en la búsqueda de la indulgencia. Puede intentar escapar de las consecuencias de los actos, al colocar el peso de la responsabilidad en la víctima. Su fuerza reside en asumir las consecuencias de la toma de conciencia del daño causado, sentirlo y tomar decisiones reparadoras. Entre estas están, si no ha existido intervención de la administración de justicia o de los representantes legítimos de una institución u organización que declara el reproche desde un punto de vista sistémico, el abandono de la actividad, asociación o espacio desde el que se cometió el hecho lesivo u otros actos creativos que puedan poner una mínima restauración del orden quebrado. Y, de su mano, que la víctima pueda sentir el reequilibrio de lo quebrado.

El proceso restaurativo, con todos sus pasos y matices, con las narrativas y escuchas, con la toma de conciencia y los movimientos internos sutiles encaminados hacia el reconocimiento de la humanidad, permite que aparezca la compasión. Se abre paso en la fisura que deja la mirada del y hacia el otro. En ella se disuelve el odio y aparece la paz. He aquí el misterio más profundo que he experimentado. En el fondo, todos dependemos de la compasión e indulgencia de otros. Pues, si difícil y duro es sentir y sostener el dolor, la frustración y el fracaso al sufrir un delito, igualmente dramático es tener que sostener el peso de la culpa de quienes el destino les ha llevado a tener que vivir la experiencia de agredir intensamente a otra y quedar toda la vida encerrado: en la cárcel de hormigón, en la de la culpa y en la del aislamiento social. En mi experiencia, algunos los agresores comparten la impotencia de los culpables y viceversa. En esta impotencia compasiva no hay juicio. Los seres humanos nos mantenemos humildes y pequeños. La

compasión es silenciosa. El perdón también. Es un misterio que se alcanza a sentir desde el corazón. La mente tiene poco protagonismo en este asunto.

Cuando el proceso finaliza, ambos quedan libres del vínculo para hacer su camino. No es el final, sino el principio. Quedan libres de un pesado fardo para intentar alcanzar, a través una profunda comprensión, si fuese el caso, el motivo por el que el destino les ha unido trágicamente. ¿El azar?, ¿el misterio?

Sin duda, la experiencia más clara de perdón se produjo el día 29 de julio, fecha del aniversario del asesinato del marido de Maixabel Lasa. Con ella trabajó mi compañera Esther en el encuentro restaurativo con Luis Carrasco e Ibon Etxezarreta. Ambos participaron en el asesinato de su marido. Ese día, en 2014, Maixabel encabezaba el homenaje anual en Legorreta. Hasta allí le llevó Ibon Etxezarreta, quien estaba de permiso penitenciario. Años atrás, en ese lugar, él conducía el vehículo desde el cual asesinaron a su marido. Ese día llevaba a su viuda y acudía al homenaje, llevando un ramo con quince rosas rojas y una blanca: quince por cada uno de los años que había faltado y una, porque a partir de este día todo había cambiado. Ahora él también rendirá homenaje a su víctima. Tiene el coraje de enfrentarse a esta toma de conciencia y de hacerse presente entre el dolor de la familia. Una gran alegría a la convivencia en Euskadi. Es una lección de dignidad y memoria a través de lo sensible.

El mediador es testigo de este proceso. La realidad que ha visto no le suele ser extraña. En cada encuentro o mediación que he facilitado, he descubierto que lo presenciado, de alguna manera, estaba en la historia de mis antepasados o me reflejaba el asunto que en ese momento ocupaba mi preocupación o mi trabajo terapéutico. Sorprendentemente real. Algo se libera y equilibra en un nivel sutil. Quizás, en el espacio del alma, de lo intangible, de la compasión o de lo no manifestado. Como quiera expresarse.

6. ALGUNAS CUESTIONES PARA LA REFLEXIÓN

Desde la experiencia que he tenido en estos temas y al reconocer su limitación, me atrevo a formular algunas cuestiones, por si aporta alguna luz. No llego a saber cuál es la respuesta más acertada. Las dejo abiertas, por si ayudan a la reflexión.

Sobre la violencia terrorista: a) ¿por qué el entorno, de momento, no respeta y acompaña a sus miembros en los procesos individuales de toma de conciencia del daño causado y, en cambio, como no puede ser de otra manera, sí reconoce o respeta a las víctimas que han causado?; b) ¿por qué sus colectivos sociales no potencian y acompañan a quienes descubren que matar a otro que siente, piensa, sufre y vive como uno mismo ha sido un error y un horror?; c) ¿por qué los colectivos no respetan a quien descubre

en un momento de su vida que la identidad humana merece todo el respeto posible más allá de las ideologías?; d) ¿por qué no se acompaña y, en cambio, se aísla a quien ha tenido el valor de descubrir la humanidad quebrada por sus delitos y encontrarse con las víctimas?; e) ¿no está el individuo por encima del sistema?; f) ¿por qué el sistema –colectivo social y político– quiere controlar las ideas de los suyos?, ¿no supone instrumentalizarlos, negar su identidad propia para fines políticos?, ¿por qué causarles más dolor?; g) ¿por qué no se reconoce el dolor y sufrimiento generado a todas las víctimas, sin distinción?, ¿qué aporta el reconocimiento de unas y no de otras?

Sobre el abordaje del conflicto: a) ¿puede existir una transmisión transgeneracional de la violencia sufrida desde el bombardeo de Guernica y otras violencias padecidas durante la guerra civil y la dictadura franquista?; b) ¿ese terrible dolor, individual y social, sufrido ha podido ser vivido como un impacto traumático y quedarse alojado en el inconsciente personal, familiar y colectivo, de manera que haya podido transmitirse de abuelos a hijos y nietos?; c) si fuere así y en este momento se reconoce, ¿no es más eficaz y razonable que el propio sistema haga un duelo sobre aquella tragedia injusta, más que justificar y negar el sufrimiento causado a miles de personas inocentes como respuesta a aquella violencia histórica?; d) ¿la elaboración de la memoria histórica sobre la guerra civil y la dictadura no podría apuntar en esa dirección para cerrar definitivamente esta dolorosísima herida para familias y colectivos?; e) ¿no será conveniente que algunas instituciones del Estado pudieran gestionar este conflicto?; f) ¿ayuda a la paz que se utilicen el término bélico *derrota*?, ¿cómo se pueden sentir los colectivos sociales que han recibido una herencia transgeneracional de tanta injusticia y dolor?, ¿se puede sostener desde este punto de vista haber sido vencido?, ¿cómo queda la memoria de los antepasados?; g) ¿no sería conveniente ampliar la mirada hacia este paradigma, no para justificar la barbarie de ETA, sino para comprender y facilitar el tránsito hacia la pacificación colectiva?; h) ¿no sería más conveniente definir que el Estado es el gestor público, desde diferentes ámbitos e instituciones, de un conflicto que ha de ser pacificado?; i) en términos constitucionales, ¿se puede definir la institución penal –Policía, Judicatura, Fiscalía, Administración Penitenciaria– como el sistema vindicativo para derrotar a alguien?; j) el perdón, para que sea real y honesto, ¿puede ser exigido formalmente? o, por el contrario, ¿ha de brotar desde lo más íntimo y personal?; k) los agentes públicos –partidos políticos– ¿cómo pueden afirmar públicamente, a través de sus representantes, que no perdonan?, ¿no están olvidando que tienen que servir a los intereses generales y no solo de forma partidista e interesada a determinados intereses?; l) ¿no es necesario reconocer la historia de sufrimiento tal y como ha sido vivida y experimentada por cada cual para que las personas y colectivos se abran a la empatía de reconocimiento del suyo?

Si realmente se quiere impedir que el dolor y, de su mano, el odio, de todas las partes y personas, se transmita a las siguientes generaciones para que estas puedan vivir en paz, se necesita el valor de intentar superar e integrar las violencias ejercidas y sufridas, las actuales y las heredadas (es fácil decirlo por este, quien escribe, al que no han asesinado a ningún familiar, aunque, convencido, pido disculpas por ello). Las instituciones del Estado han de estar dedicadas a este servicio, también, los colectivos sociales y asociaciones.

De poco sirve para este objetivo la visión limitada que aporta “ganar”, “vencer”, “derrotar” o de haber cumplido una “función histórica”. O se trabaja desde: a) una justicia penal y penitenciaria justa, humana, sometida a los valores y derechos constitucionales y sin más exigencias o requisitos legales para la integración social de los presos de ETA que los exigidos en la legislación penitenciaria y en Código Penal; b) la construcción de una memoria que integre y respete todos los sufrimientos (actuales e históricos); c) la búsqueda de la verdad de los delitos cometidos pendientes de esclarecer (de todos los actores, también los del Estado), aunque no es un requisito exigible en la ejecución penitenciaria o, de lo contrario, los hijos y nietos, de unos y otros, posiblemente reproducirán el dolor y la violencia, con distintas formas y métodos. Seguirán guiados por la venganza y no por la libertad, la tolerancia y el respeto.

REFERENCIAS

- Ríos, J. C. et al. (2012). *Mediación penal y penitenciaria. Experiencias de diálogo en el sistema penal para la reducción de la violencia y el sufrimiento humano* (3.^a ed.). Colex.
- Benjamin, W. (1921). *Para una crítica de la violencia*.
- Villa, I. (2011). *Saber que se puede, veinte años después*. Martínez Roca.
- Martínez Escamilla, M. (2008). Justicia restaurativa, mediación y sistema penal: diferentes estrategias, ¿los mismos objetivos? En *Estudios Penales en homenaje a Enrique Gimbernat*, t. I. Edisofer.
- Varona, G. (1998). *La mediación reparadora como estrategia de control social*. Comares.
- Paris Albert, S. (2009). *Filosofía de los conflictos. Una teoría para su transformación pacífica*. Icaria-Antrazyt.
- United Nations. (2006). *Handbook on Restorative Justice Programmes*. United Nations Office on Drugs and Crime.
- Bazemore, G. y Umbreit, M. S. (1995). Rethinking the Sanctioning Function in Juvenile-Court: Retributive or Restorative Responses to Youth Crime. *Crime & Delinquency*, 41(3).

- Staiger, I. (2008). Restorative Justice and Victims of Terrorism about the Project. *European Forum for Restorative Justice. Newsletter*, 9.
- Lévinas, E. (1993). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Pre-Textos.
- Aertsen, I. (2008). Victim-Offender mediation with Serious Offences. En Council of Europe (ed.), *Crime Policy in Europe. Good Practices and Promising Examples*. Council of Europe Publishing.
- Umbreit, M. S. y Peterson M. (2010). *Restorative Justice Dialogue: An Essential Guide for Research and Practice*. Springer Publishing Company.
- Eliacheff, C. y Soulez Larivière D. (2007). *Le temps des victimes*. Albin Michel.
- Letschert, R. (2012). Impacto de la normativa internacional en materia de víctimas de delitos graves, especialmente de terrorismo, y de abuso de poder. *Eguzkilore*, 26. <http://ehutb.ehu.es/es/serial/877.html>.
- Savater, F. (28 de junio de 2012). ¡Y lo llaman venganza!. *El País*.
- Pascual, E. et al. (2014). *Los ojos del otro: encuentros restaurativos entre víctimas y exmiembros de ETA* (2.^a ed.). Salterra.
- Jankélévitch, Vl. (1996). *L'imprescriptible. Pardonner?* Éditions du Seuil.
- López Guzmán, M.^a D. (2010). *Desafíos del perdón después de Auschwitz*. Ediciones Paulinas.
- Gustafson, D. L. (2011). Exploring treatment and trauma recovery implications of facilitating victim-offender encounters in crimes of severe violence: lessons from the canadian experience. En E. Elliot y R. M. Gordon (eds.), *New Directions in Restorative Justice: Issues, Practices, Evaluation*. Routledge.
- Millán Romera, F. (2003). *La penitencia hoy. Claves para una renovación*. Desclée de Brouwer.
- Galtung, J. (1999). *Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación y resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia*. Bakeaz.
- Panikkar, R. (1993). *Paz y desarme cultural*. Sal Terrae.

THE CATHOLIC RESPONSE TO THE CHALLENGES OF RECONCILIATION IN THE POST-NATIONAL SECURITY LAW HONG KONG

Wing Kwan Anselm Lam
Centre for Catholic Studies
The Chinese University of Hong Kong (CUHK)
anselmlam@cuhk.edu.hk

1. INTRODUCTION

If you walk around in Hong Kong today, you feel calm and peaceful, as if no demonstration nor rally has happened in recent years. Nonetheless, the pandemic and the passage of the National Security Law in Hong Kong changed the social landscape last year. You cannot imagine the severe conflict and violence in 2019 on the street today. People are rushing for work or school, and this city has returned to normal. However, the division is deep down in the heart and minds of the people. Following the tear gas bomb's firing on June 12, 2019, society became divided, and the mutual trust between people and the government was lost.

Hong Kong society has been undergoing an unprecedented path of social crisis in the last two years. Hong Kong government proposed the extradition law amendment bill in early 2019, which aroused some people's awareness of its negative impact on human rights. Despite the critical comments of the Hong Kong Bar Association and other legal and commercial associations (Lum & Lam, 2019), the Hong Kong government insisted on the second reading of the bill in the Legislative Council. Over millions of people voiced a demand for the bill's withdrawal in a rally on June 9, but they got a rude response from the government that the legislation would do a second reading of the bill three days later. The first tear gas bomb fired on that day kicked off the rigorous conflict between police and citizens¹. The mutual hatred caused by violence and anger between different camps

1 The demonstration was regarded as a riot and the first tear gas was fired on June 12, 2019. Retrieved from <https://www.theguardian.com/world/live/2019/jun/12/hong-kong-protest-demonstrators-and-police-face-off-over-extradition-bill-live>

of citizens, police and citizens, government, and citizens, was elevated. Hong Kong society is deeply divided. A divided society, whose wounded members are fighting against each other, cannot move forward. Did Hong Kong move to a path with no return?

Reconciliation or restoration of relationships should be the road for Hong Kong from the perspective of the gospel. Catholic Church in Hong Kong, practicing her ministry of reconciliation, condemned the violence and suggested having dialogue among confronting groups over the social crisis. She also appealed to the government to set up an independent inquiry commission and invited people to forgive each other². However, people against extradition law inside or outside the Church are not satisfied with the appeal of the Catholic Church. Both pro and against government claimed there is no genuine reconciliation without justice. Forgiveness only works with the apology of the wrongdoers. Is the appeal of unconditional love and forgiveness without justice by the Catholic Church too idealistic, disregarding people's anger and the hostility of the police and government?

Scholars have different views on reconciliation, including the communitarian and agonistic views (Verdeja, 2017). In general, scholars assume the liberal democratic context after the conflict. However, the political context of one country two systems in Hong Kong is unique. Hong Kong is under the rule of the Chinese Communist Party regime and the rule of law simultaneously. Thus, the road to reconciliation in HK is not similar to that in other countries like South Africa or North Ireland. Catholic tradition inclines to the relational approach or the communitarian view of reconciliation, emphasizing the role of forgiveness in the process. How can the Catholic Church contribute to the reconciliation project in HK with her theological and ethical insight into reconciliation?

The first part of this paper will articulate the relationship between justice, forgiveness, and reconciliation in the light of the Catholic Tradition. Youth, including non-violence advocates and radical members, plays a significant role in the anti-extradition bill movement. Their attitude towards reconciliation is the pivot to the success of the reconciliation project. The survey on youth's attitudes to the movement and its impact on them conducted in May 2020 will be presented in part II. The survey results reflect the lack of conditions for forgiveness and reconciliation. The proposed pastoral action will become the concluding part of this paper.

2 Cardinal John Tong's letter responding to the social unrest on 18 Oct 2019. Retrieved from <http://kkp.org.hk/node/19672>

2. JUSTICE, FORGIVENESS, AND RECONCILIATION ACCORDING TO THE CATHOLIC TRADITION

It has been said that the Christian religion has always championed compassion and kindness. In the face of injustice or dispute, one should not be obsessed with the judgment of right and wrong but should be willing to forgive and accept the perpetrator. Just as in Gospel 8:1-11, Lord Jesus did not condemn the woman committing adultery but only told her not to sin again. And retributive justice, the principle of a tooth for a tooth and an eye for an eye, is only the legal justice of the Old Testament, and the mercy of Jesus in the New Testament has transcended legal justice. But is this emphasis on forgiveness and contempt for justice the spirit of the gospel? Does the Catholic moral tradition put justice opposing forgiveness? Is there any indulgence of the perpetrators in Hong Kong today, regardless of the victim's pain? Is it conducive to social reconciliation?

Are justice and forgiveness mutually exclusive? Is absolute justice a necessary condition for forgiveness and reconciliation? Is it necessary to achieve absolute justice before going to reconcile? Jesus said, "I came not to abolish, but to fulfill." (Mt 5:17). How do we understand that Jesus' merciful forgiveness fulfills legal justice? How does the Bible interpret justice? Is there only one type of justice? What is the relationship between the biblical view of justice and forgiveness?

3. THE BIBLICAL VIEW OF JUSTICE

It is natural for humans to desire retributive justice. Good will be rewarded with good, while evil with evil. Nonetheless, retributive justice does not necessarily oppose forgiveness and reconciliation. In addition to retributive justice, social justice illustrated in the Bible is that everyone can get proportionate resources to live a life of dignity. Furthermore, restorative justice assumes responsibility for the offenders who reconcile with the victim by repentance and compensation (Zehr, 1995). Pope John Paul II said in his 2002 World Peace Day message: "No Peace without Justice; No Justice without Forgiveness." Pope says that justice is not just about law or retribution, but about fundamental justice; that is, each person in society does his job appropriately in his or her position and builds a harmonious relationship with each other. This understanding is based on the Bible and derives from the traditions of St. Augustine and St. Thomas Aquinas. The God revealed in the Bible has always been the God of charity and righteousness. Justice and forgiveness are not mutually exclusive but complement each other.

In the Book of Revelation, Jesus Christ praises the Church of Ephesus,

I know your works, your toil, and your patient endurance. I know that you cannot tolerate evildoers; you have tested those who claim to be apostles but are not and have found them to be false. But I have this against you, that you have abandoned the love you had at first. (Rev 2: 2; 4)

The Church of Ephesus is praised for choosing good unshakably and blaming unjust men firmly. But Christ objected that they did not have the virtue of charity. In other words, justice alone is not enough. In addition, Christ said to the Thyatira Church,

I know your works—your love, faith, service, and patient endurance. I know that your last works are greater than the first. But I have this against you: you tolerate that woman Jezebel, who calls herself a prophet and is teaching and beguiling my servants to practice fornication and to eat food sacrificed to idols. (Rev 2: 19-20)

Christ, while praising their compassion, also criticizes their connivance with injustice. It is clearly shown in the above verses that following Christ, justice and charity are indispensable and complementary. Justice in the Bible is not a narrow understanding of retributive justice but also a healing one. Let's take a closer look at the history of salvation to further the revelations of the Bible about righteous charity.

In the narrative of Creation, God created humankind in His image.

So, God created humankind in his image, in the image of God he created them; male and female he created them. Be fruitful and multiply, and fill the earth and subdue it, and have dominion over the fish of the sea and over the birds of the air and over every living thing that moves upon the earth. (Gen 1:27-28)

Here it is shown that man was created according to the image of the Trinitarian God. Humankind is by nature social and relational. The purpose of man's creation is to live out this nature, that is, to live in a love communion with God. And man, as the image of God, is also the basis of human dignity. After the creation of humankind, "God saw everything that he had made, and indeed, it was very good." (Gen 2: 31) God sees an order of harmonious relations between the Creator and the Creatures. The good order of relationships constitutes the ethical norm of right and wrong, the good and evil of human behavior, and the standard of justice. Sin is any

act that usurps the position of God by making humankind the center of the universe. It destroys the harmonious relationship of all things and the proper order of creation. Sin harms human dignity deprives man of his liberty, and violates the original intention of creation; Therefore, first of all, justice does not amount to retribution or punishment, but 'what is right'.

After the original sin of the progenitor, human beings continue to commit sins, disrupt order, hurt others, and keep away from God. God's righteousness is realized by punishing the sinners to restore human dignity and order. The exodus of the Israelites is a classic example of God's righteousness. The Egyptian pharaoh king forced the Israelites to be slaves, and God sent Moses to appeal to the Pharaoh king to release the Jewish people. But the Pharaoh was hard-hearted, and God killed all the Egyptians' eldest sons in return. Pharaoh was forced to release the Israelites. However, Pharaoh then changed his mind and chased after the Jewish people. God divided the Red Sea, letting the Israel people walk through, and He drowned all the Egyptian armies in the sea. Israel people crossing the split Red Sea resumed dignity and became free men. Crossing the Red Sea is not the goal of the salvation event. God made a covenant with the Israel people on Mount Sinai. When Moses took the blood of the ox and dashed against the altar and on the Israel people, the Israelites shouted, "All that the Lord has spoken we will do, and we will be obedient." (Exod 24:7)

God punishes the perpetrators hoping that they can understand the right path and restore harmonious relations with Him. The commandments and the provisions of the law are not just about making the perpetrator aware of the mistakes of his actions and accepting punishment. It is more about getting people to know the right way to live. Punishment for crime is the righteous side, but repentance and restoring relationships are the other side of justice. "See, I have set before you today life and prosperity, death and adversity." (Deut 30:15-18) God's commandments make people aware of the right way of life while also showing the way of death. But letting the sinner die is not God's Will. "Say to them, As I live, says the Lord God, I have no pleasure in the death of the wicked, but that the wicked turn from their ways and live; turn back, turn back from your evil ways; for why will you die, O house of Israel?" (Ezek 33:11). As for the principle of a tooth for a tooth justice, its purpose is for limiting the scale of punishment, which is not excessive but proportionate to the sin. "If the one in the wrong deserves to be flogged... Forty lashes may be given but not more; if more lashes than these are given, your neighbor will be degraded in your sight." (Deut 25:1-3) Excessive punishment harms the dignity of the perpetrator. In the Old Testament, different meanings of the justice of God, such as correct order, social justice, retribution, and healing justice, are interconnected.

In the New Testament, Jesus walked with sinners and tax collectors and restored their dignity in God's love. Jesus urged sinners to repent and believe the gospel to be the children of Heavenly Father. Heavenly Father's mercy is depicted in the parable of the Prodigal Son. The father in the parable forgives the prodigal son unconditionally and restores the father-son relationship with joy. (Lk 15:11-32) However, Jesus did not deny the righteousness of retributive justice. In the parable of the last judgment, the king asks the people whether they love the Lord by loving the least of our brothers in need. Those who refuse to love should enter eternal punishment, while those who practice love in life enter eternal life. (Mt 25:31-46) Retributive justice leads to restorative justice because the relationship of love is God's desired goal. "And I saw the holy city, the new Jerusalem, coming down out of heaven from God, prepared as a bride adorned for her husband." (Rev 21:2)) In the new heaven and new earth, the relationship between God and humans is like bride and groom. Redemption is not just an individual who receives God's forgiveness but a calling into a loving community as a forgiven sinner. When a member of the Christian community does wrong or commits sin, a Christian should advise them to repent to earn their souls. If they do not accept the advice, even with the presence of other senior members, they will be finally expelled from the community. (Mt18: 15-20).

God has never denied or ignored retributive justice, according to the Bible. Man must pay the price for his evil deeds finally. And what God has been longing for is reconciliation. Sinners can convert to the right path by recognizing their sins and restoring their relationship with the Lord and others through the law and love.

4. JUSTICE AND FORGIVENESS

When the offender commits an act of sabotage against the victim, resulting in physical and mental harm to the victim, the victim feels angry and sad and desires revenge. This scenario concerns forgiveness for restoring a relationship. Thus, the opposite of forgiveness is not justice but anger and retaliatory emotions and will. The meaning of the word "to forgive" is evident in this context. The word is composed of *for* and *give*. Its Latin root is *per donare*, which means to give to the other in whole or complete. Psychologist Michael McCullough defines forgiveness as "a private process of getting over your ill will and negative emotions and replacing those 'negatives' with 'positives' such as wishing the offender well or hoping for a new and improved relationship" (McCullough, 2008, p. 114). Forgiveness can be an act committed unilaterally by the victim. He /she may choose

forgiveness to release anger and the will to retaliate, regardless of the attitude or behavior of the offender. In this way, forgiveness is a gift from the victim to the offender. The victim is willing to renounce the right to claim compensation from the offender. Since forgiveness is an individual act of the victim, it is not the same as reconciliation. Reconciliation must involve a relationship between two people. The relationship can only be rebuilt if both sides agree to act accordingly. McCullough argues that "if a fractured relationship hadn't returned to 'normal levels of tolerance and cooperation,' you'd suspect that one of two ingredients was missing: either the victim hadn't forgiven, or the offender hadn't repented (or both)" (McCullough, 2008, p. 116). Forgiveness is the unconditional gift of the victim.

Wouldn't it be better to have justice first and let the victims put down their revenge? We need to understand what is considered to be the realization of justice? Justice involves moral judgment, in which the victim judges that the offender acts unethically, harming himself or the community. This judgment arouses anger and a willingness to retaliate. Understanding offenders' behavior, motive, context, etc., is necessary for making a sound moral judgment. There are, nonetheless, often many uncertainties in grasping the truth. It leads to partial justice and some injustice (Nietzsche, in Volf, 2000, p. 870). Pope John Paul II made it clear in his encyclical "*Dives in Misericordia*":

Although they continue to appeal to the idea of justice, nevertheless, experience shows that other negative forces have gained the upper hand over justice, such as spite, hatred, and even cruelty. In such cases, the desire to annihilate the enemy, limit his freedom, or even force him into total dependence becomes the fundamental motive for action; and this contrasts with the essence of justice, which by its nature tends to establish equality and harmony between the parties in conflict. This kind of abuse of the idea of justice and the practical distortion of it show how far human action can deviate from justice itself, even when it is being undertaken in the name of justice. (John Paul II, 1980, *Dives in Misericordia*, # 12)

It is challenging to practice absolute justice. From the eschatological point of view, absolute justice can only be achieved in the eternal kingdom of God.

Pope John Paul II believed that the Israelites had misinterpreted justice at that time by the principle of a tooth for a tooth justice. People, in general, would think that it is fair to a tooth for a tooth. If you take one of the other's teeth, you need to give it back. What you accept and give is equal. But this is in exchange for the principle of justice. In fact, according to the principle of retributive justice, the other party has not

exchanged any objects with you. Instead, both sides donated and lost a tooth. In addition, when you knock out the rival's teeth, he/she is hurt. It is fair that you pay more compensation than one tooth. So even retributive justice cannot be done tooth-for-tooth alone. It also implies the need for forgiveness (Volf, 2000).

Although it is impossible to forgive after justice, it does not mean that justice is ignored. In the journey to reconciliation, the search for justice and practicing forgiveness can occur simultaneously. Justice is only halfway through reconciliation, the ultimate end of the journey. Despite the punishment and compensation of the offender, the victims are still plagued by negative emotions such as anger. Both sides are still in a hostile relationship. Man is a relational being, and our identity and self-fulfillment cannot be separated from those of others. So even if the victim unilaterally forgives the offender, if the other party does not repent, the damage done by the breakdown of the relationship between the two sides still cannot be healed. Retributive justice does not recover the wounded human dignity. Only love and forgiveness can restore lost humanity.

In any case, reparation for evil and scandal, compensation for injury, and satisfaction for insult are conditions for forgiveness. Thus, the fundamental structure of justice always enters into the sphere of mercy... Forgiveness shows that, over and above the process of 'compensation' and 'truce', which is specific to justice, love is necessary, so that man may affirm himself as man. Fulfillment of the conditions of justice is especially indispensable in order that love may reveal its own nature. (John Paul II, 1980, *Dives in Misericordia*, # 14)

Restorative justice is indispensable for reconciliation. Along the journey to reconciliation, the offender acknowledges his/her sin regarding the ethical norm, and with love, he/she is willing to repent and pay the price for their sins. On the victim's side, he/she is ready to forgive the offender well.

Facing the current reality of Hong Kong, people are wounded in different ways in the social crisis and the pandemic. Various thoughts and emotions occupy their minds and hearts. How can the Church work for reconciliation in this situation? Are the conditions or requirements for social reconciliation formed? Is the current situation favorable for their formation? Before formulating of the pastoral action, we will review the conditions of forgiveness and reconciliation and present the survey on the youth's attitude towards the movement and its impact.

5. THE ATTITUDE OF THE YOUTH TOWARDS RECONCILIATION

According to the measurements and model proposed by Mónica Alzate et al. (2013), four variables affecting the condition for political reconciliation are namely, (a) Ethnocentric attitude, (b) Negotiating attitude, (c) Trust, and (d) Legitimacy.

(a) Ethnocentric: When interacting with a competitive and threatening outgroup, ethnocentrism will increase to maintain a close ingroup bonding and morale. A strong ethnocentric attitude makes political reconciliation more challenging since people inside the group may perceive their group as more virtuous than their rivalries. At the same time, high ethnocentrism may incite a negative image of the outgroup, which usually favors hatred and hostility.

(b) Negotiating attitude: The willingness to initiate a dialogue with the outgroup in conflict is considered the negotiating attitude. A low desire for dialogue or a negative negotiating attitude results in a lower opportunity for political reconciliation. Some people may think it is better to maintain the status quo rather than putting down some of their beliefs to restore the relationship with the conflict outgroup.

(c) Trust: Trust is an element that people from one group genuinely believe in the words and actions of other groups of people. The building of trust is considered an essential process in conflict transformation. The failure to redress and modify trust between groups results in a lower opportunity for political reconciliation.

(d) Legitimacy: Legitimacy refers to the acceptance and justification of the actions brought by the adversary. People will try to assess whether the adversary's actions and strategies are as valid, commendable, admirable, or acceptable as their own. According to Bar-Tal (1990), if the adversary's actions are considered without legitimacy, the differentiation between groups will widen while competition will increase.

Our study measured the above variables through a survey questionnaire. Around 400 participants from Form 1 to Form 5, studying in 9 Catholic secondary schools in Hong Kong, joined this survey. We designed a questionnaire with 64 questions, mainly covering their participation in the anti-extradition bill movement and their attitudes and perceptions towards different government sectors, and their attitudes towards various protestors in the movement. The survey was conducted in June 2020, when the national security law had not been enacted yet.

Four categories of questions are set in response to the four conditions of forgiveness and reconciliation.

- (1) Are students holding an exclusive and close attitude to the rivalries? (Referring to ethnocentric attitude).
- (2) How is their intention of having a dialogue with the opposite camps? (Referring to negotiating attitude).
- (3) Do students trust them? (Referring to trust).
- (4) Do students think that the behaviors of the opposite camps are legitimate? (Referring to legitimacy).

(1) Are students holding an exclusive and close attitude to the rivalries?

Students' support for the anti-extradition bill movement and their direct or indirect participation in the movement are studied to measure the degree of their ethnocentric attitude.

Students are asked to score their support toward the anti-extradition bill movement from 1 (Least support) to 10 (Most support). 80 % of students support the movement.

In addition, students are asked to score how much they think this movement is successful (1 as least success and 10 as most success). 45 % believe that the movement is successful.

Our study also addresses students' ethnocentric attitudes by measuring their attitudes towards radical actions and protesters.

Our survey listed different statements regarding the view toward radical protesters; students are asked to choose how much they agree with each view. 55 % of students stand with radical protestors and acknowledge their sacrifices. 55 % think that they are in the same boat. 45 % accept the road blocking and attacking police. It is worth noting that 28.7 % go for attacking citizens, and around 32 % go for throwing bricks and petrol bombs.

According to the above result, we can discover a difference between students' attitudes toward radical protesters and radical protest actions. A high portion of students identifies themselves with the radical protesters. They think they are facing the same adversary through thick and thin. However, things turn the opposite when coming to radical actions. Except for road blocking and attacking police, many students reported unaccepted and strongly unaccepted extreme protest actions. Therefore, it can be concluded that even though students disagree with radical protest actions, they can still show sympathy, tolerance, respect, and acceptance of the situation and spirits of radical protesters.

To conclude, although only a tiny portion of students directly participated in the anti-extradition movement, most of the students from this survey strongly support the movement. On the other hand, students also try to show

a high degree of tolerance to radical protesters, which implies that they try to include a broad political spectrum of people to face their adversaries together. Even though they may not accept the radical actions brought by these protesters, they are still appreciating and respecting the spirits and sacrifices brought by the radical protesters. Therefore, we can conclude that students hold strong ethnocentric attitudes toward the outgroup.

(2) How is their intention of having a dialogue with the opposite camps?

Our study measures students' attitudes toward reconciliation and the condition for reconciliation with the government to determine their willingness to dialogue.

75.4 % of students think the government should take the initiative to propose a reconciliation project. In comparison, 12.5 % of them reported that they believe protesters should take the initiative to stop radical protesting to restore relationships.

Our survey has listed eight actions or conditions and asked students to choose which actions or conditions they think can let the whole anti-extradition bill movement end. 51.6 % of students think the resignation of the chief executive and principal officials can let the movement come to an end; 58.8 % of students think the establishment of an independent inquiry or truth commission can let the movement come to an end; 50 % of students think the disbanding and reorganization of the police force can let the movement come to an end; 49.7 % of students think the retraction of the classification of protests as "riot" can let the movement come to an end. 34.5 % of students think the amnesty for arrested protesters can let the movement come to an end; 10.1 % of students reported that they think the government does not need to take any action as a concession.

The "Five Demands"³ proposed by the protesters at the beginning of the movement are the core movement's core values. Our survey tried to capture students' persistence on "Five Demands," 24.5 % of students reported they agree and strongly agree that protesters should give up some of the demands to restore the relationship with the government. In contrast, 55.6 % of them disagree and strongly disagree.

3 The Five Demands of the Protestors are 1. Full withdrawal of the extradition bill; 2. A commission of inquiry into alleged police brutality; 3. Retracting the classification of protesters as "rioters"; 4. Amnesty for arrested protesters; 5. Dual universal suffrage means both the Legislative Council and the Chief Executive. Retrieved from <https://www.scmp.com/yp/discover/news/hong-kong/article/3065950/hong-kong-protests-what-are-five-demands-what-do>

According to the above results, many students think that the government should take the initiative to dialogue with the protestors. A high portion of students also hold strongly believe in the “Five Demands;” therefore, the government’s response to the “Five Demands” should be the condition for the dialogue. It is believed that dialogue between the government and protestors will be complicated if the government chooses to ignore the “Five Demands.” Under the context that Hong Kong chief executive Carrie Lam pointed out that it is challenging to accept protestors’ “Five Demands,” we can conclude students’ low willingness and negotiating attitudes.

(3) Do students trust them?

Our study directly measured the degree of trust students hold towards different stakeholders in the movement, including the Chinese government, the chief executive, the Hong Kong Police Force, the Hong Kong Judiciary, and radical protestors.

71.6 % of students reported they mistrust and highly mistrust *the Chinese government*, while 14.1 % reported they trust and highly trust the China government.

75 % of students reported they mistrust and highly mistrust *the chief executive*, while 11.3 % reported they trust and highly trust the chief executive.

53.9 % of students reported they mistrust and highly mistrust *the Hong Kong judiciary*, while 15 % reported they trust and highly trust the Hong Kong judiciary.

70.7 % of students reported they mistrust and highly mistrust *the Hong Kong Police Force*, while 12.9 % reported they trust and highly trust the Hong Kong Police Force.

24.8 % of students reported they mistrust and highly mistrust *the radical protestors*, while 51.1 % reported they trust and highly trust them.

As shown above, students hold a high mistrust towards the Chinese government, Chief Executive, and Hong Kong Police Force. They had a relatively high level of trust in the judiciary compared to the other three government sectors. However, since the survey was done before enacting the national security law, students’ level of trust toward the Hong Kong Judiciary may be different nowadays. On the other hand, almost half of the students have moderate to high levels of trust in the radical protestors; this may imply that trust and ethnocentrism are two mutually affecting variables. Students’ low level of trust in different government sectors creates a significant obstacle to initiating a dialogue or further restoring their relationships.

(4) Do students think that the behaviors of the opposite camps are legitimate?

Our study measures students' attitudes towards different stakeholders in the movement by asking students how much they think these stakeholders are standing for justice.

13.9 % of students reported that they think *the Chinese government* is quite a lot and always standing for justice, while 71.6 % believe the Chinese government seldom and never stands for justice.

11.4 % of students reported that they think *the Chief Executive* is quite a lot and always standing for justice, while 77 % think the Chief Executive is seldom and never standing for justice.

16.1 % of students reported that they think *the Hong Kong Judiciary* is quite a lot and always stands for justice, while 57.4 % think the Hong Kong Judiciary seldom and never stands for justice.

14.5 % of students reported that they think *the Hong Kong Police Force* is quite a lot and always standing for justice, while 70.7 % think the Hong Kong Police Force is seldom and never standing for justice.

Our survey also measures the attitude that students hold toward people with opposite opinions. Students are asked how much they resist specific categories of people expressing their opinion publicly.

70.4 % of students reported that they are resistant and very resistant to people who *support the Hong Kong Police Force* to express their opinion publicly. In comparison, 29.5 % of them reported not quite resisting and significantly not resisting.

63.3 % of students reported that they are resistant and very resistant to people who *do not support the anti-extradition bill movement* publicly expressing their opinion. In comparison, 36.7 % of them reported not quite resisting and significantly not resisting.

According to the above result, many students resist those who support the Police Force and those against the anti-extradition bill movement from expressing their opinion publicly. Those students are reluctant to listen to the view of the opposite camp. One explanation is that they may think these people are not holding a valid or legitimate argument. At the same time, many students also think that the government sectors are not standing for justice, including the Judiciary. This attitude and impression over the government sectors will significantly undermine the legitimacy of the actions and words brought by the government sectors.

According to our survey results, Hong Kong students hold strong ethnocentric attitudes, weak negotiating attitudes, low levels of trust, and low legitimacy over the adversary, the Chinese government, Hong Kong Chief

Executive, Hong Kong Police Force, and the Judiciary well. The survey result tells that political reconciliation is almost impossible to take place. The problem worsened after the passage of the National Security Law. What is her position, and how can the Catholic Church contribute to the reconciliation?

6. THE MISSION OF THE CHURCH (CENTRE FOR CATHOLIC STUDIES)

All this is from God, who reconciled us to himself through Christ, and has given us the ministry of reconciliation; that is, in Christ God was reconciling the world to himself, not counting their trespasses against them, and entrusting the message of reconciliation to us. (2 Cor 5:18-19)

Reconciliation is God's salvation project, and only God can fulfill it. There is no perfect law, retributive justice, or social justice. The mission of Christians is to follow Jesus Christ to build a just and loving society on the journey in this world so that the kingdom of God will gradually come to fulfillment. Reconciliation is one of the fruits of salvation. Christians understand that "summum ius, summa iniuria, it only indicates, under another aspect, the need to draw from the powers of the spirit which condition the very order of justice, powers which are still more profound" (John Paul II, 1980, *Dives in Misericordia*, # 12). It is not turning reconciliation into a matter of personal conversion only. Indeed, Christians may not be able to involve in political reconciliation directly. However, Christians can promote a culture of compassion that inspires and guides social conditions leading to justice, forgiveness, and reconciliation. It is also a commitment to the Common Good, which is "the sum of those conditions of social life which allow social groups and their individual members relatively thorough and ready access to their own fulfillment" (*Gaudium et Spes* # 26). It is worth noting that the conditions of the common good also comprise *the virtuous culture of the community* in which the virtues of the individual members can be cultivated (Maritain, 1951). Appealing forgiveness may not be a timely engagement in the meantime but plowing compassion for the possible growth of forgiveness can be the first move to the goal.

How can we turn the closed mind open and discover the legitimacy of the rivalries? Compassion "is a virtue exercised not solely in heartfelt sympathy for another's distress but involves the impulse towards action, namely, to relieve that distress" (Thomas, 2010, p. 160) Compassion moves us to feel the pain and the suffering of the people with empathy is a

counter-emotion to anger and hatred. The recognition of the pain of the rivalries is a turning point in understanding and accepting their behavior. Compassion is a virtue that may not remove all the obstacles and build up mutual trust between rivalries, but compassion at least can transform anger and hatred. Revenge then may not be an option for the protestors, police, and the government.

The Jesuits in Hong Kong, responding to the ministry of compassion, introduced the Daily Examen exercises for the students in two Jesuit high schools in Hong Kong regularly since 2019. Students practice the Examen for 10-15 minutes which is a time for conversion. The Unity in Plurality program was implemented in 2020-21 for all forms. The program components are coping with stress and anxiety, facts, and values; media literacy; and nonviolent communication. They are done through various subjects, such as Ignatian Value Education, Life Education, and Life and Society.

As a support to the frontline workers, the Center for Catholic Studies has organized different online forums and lectures on justice, forgiveness, and reconciliation since July 2020. These activities provide a theoretical framework based on the Catholic tradition to reflect the social situation. Furthermore, we will design and promote a Compassion Education program for the teachers and students at secondary schools in 2022. It is what we strive to create the conditions of social reconciliation in the long run.

REFERENCES

- Alzate, M., Sabucedo, J. M., & Durán, M. (2013). Antecedents of the attitude towards inter-group reconciliation in a setting of armed conflict. *Psicothema*, 25(1), 61-66. <https://doi.org/10.7334/psicothema2011.390>.
- John Paul II. (1980). *Dives in Misericordia*. http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30111980_dives-in-misericordia.html.
- John Paul II. (2002). *World Day of Peace Message*. http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_20011211_xxxv-world-day-for-peace.html.
- Lum A., & Lam, J. (2019, April 2). Hong Kong Bar Association calls government's extradition proposal a 'step backward', while extradition lawyer says it does not offer sufficient protections. *South China Morning Post*. <https://www.scmp.com/news/hong-kong/politics/article/3004370/hong-kong-bar-association-calls-governments-extradition>.
- Maritain, J. (1951). *Man and the State*. University of Chicago Press.
- McCullough, M. (2008). *Beyond Revenge: The Evolution of the Forgiveness Instinct*. Jossey-Bass.

- Pastoral Constitution on the Church in the Modern World [*Gaudium et Spes*]. (1965). Pastoral Constitution on The Church in The Modern World *Gaudium Et Spes* Promulgated By His Holiness, Pope Paul Vi On December 7, 1965. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html.
- Ryan, T. (2010). Aquinas on Compassion: Has He Something to Offer today? *Iris Theological Quarterly*, 75(2), 157-174. <https://doi.org/10.1177/0021140009360496>.
- Verdeja, E. (2017). Political Reconciliation in the Postcolonial Settler Societies, *International Political Science Review*, 38(2), 227-241. <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0021140009360496>.
- Volf, M. (2000) Forgiveness, Reconciliation, and Justice: A Theological Contribution to a More Peaceful Social Environment, *Millennium: Journal of International Studies*, 29(3), 861-877. <https://doi.org/10.1177/03058298000290030601>.
- Zehr, H. (1995). *Changing Lenses: A New Focus for Crime and Justice*. Herald Press.

EL PERDÓN COMO CONDICIÓN PARA LA RECONCILIACIÓN. UNA EXPERIENCIA DE LECTURA POPULAR DE LA BIBLIA CON VÍCTIMAS DEL CONFLICTO ARMADO

Ph. D. Edgar Antonio López*
Pontificia Universidad Javeriana
lopez@javeriana.edu.co

Con el propósito de eliminar la presencia del Ejército de Liberación Nacional (ELN) en el norte del departamento del Valle del Cauca (Colombia), en el marco de la guerra contrainsurgente al final de los años ochenta y el inicio de los años noventa del siglo pasado, algunos miembros de la Policía Nacional y del Ejército colombiano establecieron una alianza con grupos criminales del narcotráfico. Estos actores armados desencadenaron una práctica sistemática de desapariciones, torturas y asesinatos en la región. Alrededor de cuatrocientas personas, acusadas de colaborar con la guerrilla del ELN, 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 cadáveres, cuyos despojos fueron arrojados al río Cauca (Grupo de Memoria Histórica, 2011).

Desde 1995, los familiares de las víctimas de esta masacre adelantan una ejemplar lucha por la justicia, la memoria de sus seres queridos, la reparación integral y las garantías de no repetición. Una de las organizaciones de víctimas de esta masacre es la Asociación de Familiares de las Víctimas de la Masacre de Trujillo (AFAVIT), la cual ha sido una contraparte muy importante de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana en la reflexión acerca las condiciones necesarias para lograr la reconciliación en Colombia.

En el marco de la investigación “Creer en la reconciliación”, desarrollada por el pastor Henk Vijver y el profesor Edgar Antonio López entre mayo de 2012 y junio de 2015, con la activa participación AFAVIT, fue posible articular la reflexión académica sobre la reconciliación y la reflexión experiencial de esta

* Profesor titular de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana.

organización popular. En esta investigación, realizada gracias a la cooperación entre diferentes iglesias cristianas de Colombia y de los Países Bajos, la lectura comunitaria de tres narraciones bíblicas relacionadas con la reconciliación permitió a los participantes continuar con el proceso de asimilación de sus experiencias traumáticas, para establecer cuáles son las posibilidades reales de reconciliación en casos tan complejos como el de la masacre de Trujillo.

Aunque en este proyecto participó también una comunidad víctima del desplazamiento forzado en el departamento del Chocó (López, 2017a), aquí será considerada solo la experiencia de Trujillo, para mostrar la continuidad del trabajo alrededor de una de las narraciones bíblicas empleadas. Tal continuidad fue posible mediante un segundo proyecto de investigación titulado “La posibilidad perdón”, en el cual los profesores Darío Ernesto Martínez, Daniel de Jesús Garavito, José Alfredo Noratto y Edgar Antonio López, de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana, prolongaron el acompañamiento del proceso reflexivo, crítico y propositivo iniciado con AFAVIT.

Después de haber pasado por un proceso de mutuo conocimiento en 2012 y 2013, fase previa de gran importancia por la instrumentalización a la que este tipo de organizaciones suele ser sometida y luego de haber consultado con los integrantes de la comunidad sobre sus necesidades y sus expectativas, para la primera investigación fueron elegidas tres narraciones bíblicas relacionadas con la reconciliación.

El primer relato narra el encuentro de Pablo de Tarso con Ananías, una de sus potenciales víctimas, quien devuelve la vista a su perseguidor (Hch 9,1-19). La segunda narración cuenta cómo Jacob, años después de haber engañado a su padre Isaac y de haberle arrebatado a su hermano Esaú los derechos de primogenitura, regresa lleno de temor y es recibido por su hermano sin rencor que pueda dar pie a la 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 (Lc 15, 11-32).

La lectura comunitaria de estos tres relatos bíblicos fue organizada en forma de talleres. La base teórica del trabajo es el supuesto hermenéutico 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. Esto es lo que propone Paul Ricoeur en su obra *Del texto a la acción*:

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. (1986, p. 187)

Estos relatos bíblicos son considerados, entonces, como textos de revelación porque manifiestan nuevos mundos posibles, en este caso, nuevos mundos posibles para la reconciliación. La cosa del texto muestra a quienes lo leen la posibilidad de dar origen a nuevos mundos, que son plausibles a través de diferentes cursos de acción, pues “la ficción narrativa reconfigura la realidad práctica” (López, 2017a, p. 112). Tal como advierte Ricoeur,

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 uno se arriesga a decirlo, para transfigurarlo. (Ricoeur, 1986, p. 27)

Ese vínculo entre el mundo del texto y el mundo de la acción se refleja en la tensión que hay entre las narraciones bíblicas sobre reconciliación y las profundas experiencias de dolor vividas por los miembros de AFAVIT. En esa tensión, el mensaje liberador de los textos sagrados es interpretado a la luz de la historia y esta es interpretada a la luz de tal mensaje (López, 2009), en una relación dialéctica que se concreta en la acción de la comunidad.

En los talleres bíblicos, el sistema de referencia original del texto es reemplazado por la nueva referencia de la comunidad y el sentido liberador del texto aparece en una nueva forma dada por la apropiación hecha por la comunidad. Es esto lo que propone Hans De Wit en la fundamentación de su hermenéutica empírica: “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” (2002, p. 221).

De acuerdo con la 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?” (López, 2017a, p. 113). Estas preguntas, particularmente aquella que indaga por las historias parecidas al relato bíblico, permitieron a los participantes asumir su trágica realidad para transformarla.

Sin embargo, la apropiación de los textos bíblicos hecha por los miembros de AFAVIT mostró cómo en el diseño investigativo de este primer proyecto se había ido demasiado lejos, 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” (López, 2017a, p. 113). En efecto, en un conflicto armado que no cesa, y en cambio sí se transforma, el encuentro entre quienes generan la violencia y quienes la sufren resulta extremadamente difícil.

Al final de la primera investigación, estaba claro cómo 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 el padre y el hijo, quizás nunca sean posibles entre las víctimas y los perpetradores de la masacre de Trujillo. No obstante, la posibilidad de reconstruir la propia vida después del horror vivido constituye para las víctimas de la violencia una razón suficiente para perdonar.

En contextos como el colombiano, el perdón es una gracia dispensada con frecuencia por las víctimas sin que sea pedida por los perpetradores y sin que haya lugar para una sanción proporcional al daño causado. Infortunadamente, muchas veces “las víctimas en Colombia deben comenzar a sanar sus heridas y sobreponerse al mal que han padecido, sin esperar el arrepentimiento o la confesión de la verdad por parte de los victimarios” (López, 2014, p. 154).

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 mediante la desaparición, tortura y muertes de sus seres queridos. En pocos casos ha habido reconciliación, algunos de ellos por iniciativa de los mismos victimarios, pero las personas que sufrieron pérdidas irreparables en el pasado han logrado reconstruir sus propias vidas, a partir de un cambio de perspectiva que les permite ver de otra manera su dolor sin olvidarlo (López, 2013).

Las narraciones compartidas por los integrantes de AFAVIT a partir de los relatos bíblicos pusieron en evidencia que el perdón es un proceso difícil, mas no es imposible. Este proceso parece ser una condición para la búsqueda de la reconciliación. Como resultado de esta primera investigación, los integrantes de AFAVIT se vieron enfrentados a 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 desafío consiste en 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. (López, 2017a, p. 114)

En este sentido, se vio la necesidad de continuar el trabajo de reflexión mediante la lectura comunitaria más detenida de una de las narraciones.

Fue así como la comunidad escogió la historia del padre y sus dos hijos (Lc 15,11-32). Esta elección les pareció apropiada a los profesores de la Facultad de Teología, por la polarización que había generado en el país el proceso de negociación entre el Gobierno colombiano y la guerrilla de las FARC (Gómez, 2016). En términos del relato bíblico, una parte de la sociedad colombiana había asumido la actitud del hijo mayor frente a la desmovilización de los guerrilleros y su inserción en la vida democrática.

[...] hay quienes aceptan la opción de recibir en la vida democrática a los excombatientes para crear un nuevo orden político y restaurar así el tejido social, a través de un proceso claramente condicionado que permita transformar los grupos armados en fuerzas políticas. Pero también están quienes niegan tal posibilidad, o al menos demandan como condición previa y necesaria la imposición de penas propias de la justicia retributiva, las cuales no serán aceptadas por los desmovilizados con sobradas razones, al no haber sido vencidos militarmente. (López, 2017b, p. 97)

La situación del país se veía reflejada en el contraste que había entre la disposición de un padre para perdonar las faltas cometidas por su hijo menor para celebrar su regreso y la irritación del hijo mayor que, por creerse siempre justo, rechazaba la posibilidad de celebrar el regreso de su hermano a la vida familiar. Dos visiones de la justicia se encontraban frente a frente: una *justicia restaurativa*, favorable a la reconciliación por fijar la mirada en el futuro, y una *justicia punitiva*, proclive a la retaliación por fijar la mirada en el pasado.

En el nuevo proyecto de investigación, “La posibilidad del perdón. Aproximación a Lc 15,11-32 desde la experiencia de la Asociación de Familiares de las Víctimas de Trujillo (AFAVIT)”, el relato fue visto desde las perspectivas de los tres personajes, para estudiar luego la función de la historia del padre y sus dos hijos, en el conjunto del evangelio de Lucas. Así, fueron realizados tres talleres para asumir la visión de cada uno de los tres personajes y luego dos talleres más para analizar la relación del relato con su contexto próximo anterior, su contexto próximo ulterior y el conjunto del tercer evangelio. Las preguntas formuladas como guía en la primera investigación continuaron siendo útiles, pero ahora se trataba de usarlas para transitar desde la visión moral del perdón a su visión política (López, 2014).

El primer taller mostró la dificultad de superar la lectura dominante de la narración, mal llamada “del hijo pródigo”, que enfatiza las faltas del hijo menor y subraya la importancia del arrepentimiento. El sentido del relato siempre había sido visto como la necesidad de arrepentirse luego de haber

obrado mal, pero los dos talleres siguientes, enfocados desde la visión del padre y del hermano mayor, mostraron otros aspectos importantes de la narración, a saber: la misericordia que permite proyectar el futuro –a partir de la superación del dolor del pasado– y la dificultad de abandonar la perspectiva centrada en las faltas que produjeron ese dolor.

El cuarto taller, que indagaba por el contexto próximo anterior del relato, permitió a los integrantes de AFAVIT ver cómo la narración del padre y sus dos hijos hace parte de un conjunto de tres historias, cuyo mensaje es la alegría de encontrar lo que se había extraviado. Las tres narraciones (Lc 15,1-32) son dirigidas por Jesús a quienes, teniéndose por justos, criticaban su cercanía con los pecadores, tal como sucede en la narración con el hijo mayor. Sin embargo, en esta última narración, quedaba en entredicho la alegría del pastor que había hallado su oveja perdida y la alegría de la mujer que había encontrado la moneda que había extraviado.

El cuarto taller, mediante la historia del administrador astuto (Lc 16,1-13), mostró a los participantes el desplazamiento de una justicia basada en la compensación de faltas por castigos, por una justicia enfocada en las necesidades de los menos aventajados. Las historias de Leví (Lc 5,17-32), la mujer pecadora (Lc 7,36-50) y Zaqueo (Lc 19,1-10) sirvieron también para mostrar la perspectiva de la misericordia desde la cual Lucas propone el relato del padre y sus dos hijos.

Al final del proceso, los integrantes más jóvenes de AFAVIT montaron la obra de teatro *El puente de la reconciliación*, basada en un relato anónimo sobre dos hermanos que, ante una diferencia, contratan a un carpintero para que separe sus dos parcelas mediante una cerca de madera. El desenlace de la historia revela cómo el carpintero construye un puente que comunica las propiedades de los hermanos, quienes terminan por reconciliarse al ver la obra concluida.

Como resultado de este segundo proyecto de investigación, con la colaboración de la Facultad de Teología, los miembros de AFAVIT publicaron una cartilla llamada *La historia de un padre y sus dos hijos. Guía para la lectura comunitaria de Lc 15,11-32*. Este material didáctico está al servicio de los grupos y las comunidades que en el futuro quieran ocuparse de esta narración, desde la perspectiva del perdón y la reconciliación.

A propósito de lo que significó la experiencia de lectura comunitaria de la historia del padre y sus dos hijos para los integrantes de AFAVIT, en las conclusiones de esta cartilla puede leerse lo siguiente:

[...] con esta narración, Jesús nos invita a alegrarnos cuando tratamos con misericordia a quienes se han equivocado con nosotros y nos han hecho sufrir. La atención de nuestra mirada se ha desplazado desde

las equivocaciones del hijo menor y su plan de regresar para calmar el hambre, hacia la misericordia de su padre, quien se alegra por su regreso; pero también hacia la dificultad que tiene el hermano mayor para compartir esta alegría. Para quienes hemos vivido la pérdida de un hijo, o de otro familiar, es fácil imaginar la angustiosa espera del padre que solo aguarda aquel momento del reencuentro con su hijo desaparecido. En cambio, no es fácil pensar cómo tratar a quienes nos han hecho daño. Las personas que se han extraviado por los caminos de la violencia se han equivocado, pero si queremos cambiar nuestra sociedad tendremos que ofrecerles una oportunidad. En nuestro contexto marcado por la larga historia del conflicto armado, solemos pensar que el castigo es la mejor solución para que se haga justicia, pero esta historia contada por Jesús nos ha abierto otro horizonte. (AFAVIT, 2018, p. 25)

El cambio de la perspectiva de una justicia punitiva por la de una justicia restaurativa, que haga posible el perdón y la reconciliación, no implica abandonar la lucha por la justicia en el plano jurídico o disolver en el olvido la memoria de la injusticia. Se trata de buscar un mejor futuro para todos, al enfocar la atención en la posibilidad de un mundo reconciliado.

Sin abandonar nuestra lucha contra la impunidad, mientras seguimos resistiendo y mantenemos viva la memoria de nuestros seres queridos, hemos comprendido que la justicia propuesta por Jesús se basa en la misericordia [...] Hay una justicia humana que es necesaria y que debe mostrar a los violentos su responsabilidad por el daño causado para que se esfuercen en la reparación; pero hay una justicia evangélica que hace nuevas todas las cosas y que podemos experimentar desde la alegría que nos da saber cómo estos hechos no se repetirán en el futuro. (AFAVIT, 2018, pp. 25-26)

La reconciliación es una experiencia compleja, que depende tanto de la voluntad de quienes han padecido la violencia como de quienes la han generado. Para que haya reconciliación es necesario el perdón efectivo de unos y el arrepentimiento sincero de otros (López, 2017b). 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).

Se puede hablar del *perdón* como la superación unilateral del daño infligido por otros, una acción generosa de quienes sufren el mal, pero renuncian a devolverlo. Per-donar se revela, entonces, como un don gratuito,

otorgado libremente al agente de violencia por parte de las víctimas, quienes no solo liberan al perpetrador de la posibilidad de una venganza, sino que se liberan a sí mismos de la prolongación de la acción perjudicial en el tiempo (López, 2014).

Los perpetradores de la masacre de Trujillo establecieron con los familiares de las víctimas mortales una relación de dominio a través de un poder destructivo, pero la capacidad de perdonar de los participantes de AFAVIT se reveló en esta experiencia como la posibilidad de incorporar su vivencia traumática a su propia biografía y sobreponerse al daño infligido. Este cambio de perspectiva de la muerte a la vida, que permite recordar el mal padecido sin prolongarlo en el tiempo (López, 2013), es una condición de posibilidad para la reconciliación.

Perdonar libera a ambas partes de las consecuencias de una acción dañina e interrumpe su continuidad, al poner un límite en el tiempo (Arendt, 1998, p. 241). 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, p. 155). La posibilidad de otorgar el perdón radica en el poder para diferenciar entre la acción y el agente. Se trata de reconocer la reserva de humanidad en el agente (López, 2014), sin desconocer la relación de responsabilidad que lo liga a sus malas acciones.

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 de la violencia, 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” (Ricoeur, 2000, p. 602).

Colombia requiere una justicia que restaure el daño histórico hecho por la violencia del conflicto armado, una justicia que allane el camino hacia la reconciliación. Esto implica aceptar los límites de la institucionalidad convencional y reconstruir el tejido social, a partir del reconocimiento de la humanidad de quienes padecen la violencia y de quienes la producen.

Las dos investigaciones presentadas a través de este escrito pretenden haber hecho una contribución desde la experiencia de quienes han sufrido en carne propia la violencia de un conflicto armado que aún no termina, con la esperanza de que los perpetradores acepten por fin la oportunidad histórica que les dan las víctimas para poner fin a la violencia que los ha capturado en el tiempo.

REFERENCIAS

La Biblia de nuestro pueblo (10.^a ed.). (2017). Ediciones Mensajero.

- La Biblia de Jerusalén* (4.^a ed.). (2009). Desclée de Brower.
- Arendt, H. (1998). *The human condition*. The University of Chicago Press.
- Asociación de Familiares de las Víctimas de la Masacre de Trujillo (AFAVIT). (2018). *La historia de un padre y sus dos hijos. Guía para la lectura comunitaria de Lc 15, 11-32*. Facultad de Teología. Equipo de Docencia e Investigación Teológica "Didaskalia". Pontificia Universidad Javeriana.
- De Wit, H. (2002). *En la dispersión el texto es patria. Introducción a la hermenéutica clásica, moderna y posmoderna*. Universidad Bíblica Latinoamericana.
- Gómez, A. (s. f.). *El triunfo del No. La paradoja emocional detrás del plebiscito*. Icono.
- Grupo de Memoria Histórica. (2011). *La masacre de Trujillo. Una tragedia que no cesa*. CNRRR-Grupo de Memoria Histórica.
- López, E. (2009). *La evangelización como práctica interpretativa*. Bogotá: Facultad de Teología. 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 y E. López (Dirs.), *Creer en la reconciliación*, pp. 145-176. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- López, E. (2017a). Reconciliación y perdón en dos comunidades colombianas víctimas de la violencia. En A. Niño, A. Buitrago, C. Giraldo y E. López. *El perdón: difícil posibilidad*, pp. 109-118. Universidad Santo Tomás.
- López, E. (2017b). Más allá de la venganza: la generosidad de dar perdón y el valor de pedir perdón. En *¿Venganza o perdón? Un camino hacia la reconciliación*, pp. 94-110. Ariel.
- Ricoeur, P. (1986). *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Éditions du Seuil.
- Ricoeur, P. (2000). *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Éditions du Seuil.

COMMUNITY DIALOGUE AS A TOOL FOR RECONCILIATION. HOW PEASANT AND INDIGENOUS COMMUNITIES ARE USING DIALOGUE PROCESSES TO ADDRESS THEIR CONFLICTS?

Laura Henao-Izquierdo
Centro de Investigación y Educación Popular (CINEP)
lc.benao24@gmail.com

1. INTRODUCTION

Florida is a municipality located in the southwest part of Colombia, in a department called Valle del Cauca. This municipality has suffered significantly from the Colombian protracted armed conflict for more than 70 years. It has high poverty rates, illegal actors that control illegal economies, and other grievances. It is part of a strategic zone historically controlled by the FARC, alongside other municipalities such as Pradera (Valle del Cauca) and Miranda (Cauca). Currently, it is one of the 170 municipalities prioritized for the implementation of the peace accord signed between the FARC and the Colombian government in 2016.

Several social conflicts emerged after the signature of the peace accord and other conflicts, formerly hidden by the incidence of armed conflict, are currently more visible. For instance, the uneven concentration of the land and many land-use disputes were on the rise; the cultivation of coca crops increased as well as the assassination of social leaders, the environmental decay, and the coexistence problems between peasant communities and Indigenous people. In this scenario, CINEP, a Jesuit NGO aiming to create a sustainable and just society for peace, received a call to facilitate, design, and implement a dialogue process. CINEP is perceived and regarded as an impartial and legitimate external actor by peasants and indigenous communities.

CINEP proposed a multi-stakeholder and multi-topic dialogue that started in 2018 and currently continues in the context of the covid-19. We projected seven sessions and complementary activities, understanding dialogue as a

comprehensive process and not a single session or activity. The main goal is to build and strengthen the trust between communities and foster their cooperation in the joint problem-solving strategies to defend their territory, promote cultural exchange, and endorse coexistence.

2. BRIEF CONTEXT AND BACKGROUND

The core of the conflict lies in the high concentration of land tenure and the overlapping of conflicting land uses, mostly generated by the historical disarticulation of different state institutions in charge of the titling and delimitation of land. In this sense, the Municipal Secretary of Planning (Secretaría Municipal de Planeación), the National Agency of Land (Agencia Nacional de Tierras), and the Ministry of Interior (Ministerio del Interior) posed different laws that protected the rights of Indigenous people and black communities but completely neglected the peasant communities that resided in the rural part of Florida. Furthermore, the different conceptions of the land and the “territory” (the nature, relations, land, culture, economy, models of development, and other elements that create a common sense, all together are expressed in the concept of territory) exacerbate other conflicts.

The recent expansion of the indigenous collective territory (Resguardo Indígena) triggered the last phase of the conflict in which representatives of both collectives engaged in verbal abuse and indirect (alleged) threats through armed actors putting at risk the peace in the municipality.

3. DESIGN OF THE DIALOGUE: KEY ELEMENTS

In this scenario, the dialogue follows a four-phase strategy: exploration, design/preparation, development/implementation, and a monitoring and evaluation system.

4. EXPLORATION:CONFLICT ANALYSIS

This phase started with the “secret talks,” a series of informal and hidden meetings with both communities to define the trust-building steps and understand the big picture of the problem. This was significant since the Indigenous community believed that the source of the conflict was plotted by an external actor, aiming to fragment the communities and open the road for a mega-project of extraction activities.

In the same vein, several actors attempted to solve the conflict through dialogues. The most recent attempt was a Concertation Table facilitated by the government, which was soon perceived and labeled as biased. As a result, the process lost legitimacy, and the Indigenous people walked their way out of the table. Against this background, CINEP decided to establish a multi-actor group of facilitators that somehow guaranteed their impartiality as a group. All of them are representatives of local civil society organizations that had previously worked with at least one of the communities involved in the dispute (indigenous or peasants). The presence of external actors such as CINEP complemented the process and brought enough credibility for both sides to engage in the dialogue.

After the exploration with both sides and many communities, and after several separate workshops made for the analysis of the conflict, we achieved a consensus: the need to create a new table with five topics to discuss: Land titling, water resources, cultural differences, mega-projects, and mobility inside the natural reserve they all share.

5. PREPARATION: DESIGN OF THE PROCESS

In this stage, we tried to design a process backed by all the facilitators: The Catholic Church, two feminist organizations, one peasant organization, and a Jesuit organization. As a group, we needed to discuss the methodologies, the draft of the sequence, gender, youth, ethnic approach, location, frequency, and so many other details that could jeopardize the process.

Simultaneously, we had to design, share and discuss all of the elements with each of the parts involved in the dispute and be sure to create a participatory process. This included strengthening the capacities of dialogue in all the groups, the election of the delegates and representatives, the communication channels, the discussion on how to transmit the main messages, nonviolent communication, and the ground rules.

6. DEVELOPMENT AND IMPLEMENTATION

We projected seven sessions and four complementary activities chosen by the 24 representatives of both delegations (indigenous and peasants). The goal was to both change the perspectives and behaviors of the participants and perform concrete actions to solve/transform the conflict. Due to Covid-19, we stopped the sessions but continue to look for alternative proposals to advance with small steps.

These were open spaces to address the conflicts in a nonviolent manner, the moment to practice all the theories, and the opportunity to create concrete joint actions to solve the conflicts. On the other hand, they were the most challenging moments where tensions appeared, some walkouts happened, and some people temporarily resigned from the process.

7. CHALLENGES AND LESSONS LEARNED

Some of the lessons we have learned so far with the CINEP mediation team I led are:

- Applying the theory of dialogue and negotiation in local processes implies a self-conscious exercise of recognizing the internal structure of the parties, the communities they represent, their organizational processes, and their daily practices, as well as a constant self-critical review of the strategy designed for the process.
- The technical language used by the United Nations, NGOs, and other institutions and agencies that practice and promote mediation, dialogue, and negotiation must be adapted to the culture, worldview, and language of the different ethnic and social groups involved. This is of the utmost importance in a multiethnic and multicultural country like Colombia.
- Debate and dialogue are not the same; neither are confronting and negotiating. There is a specific time and a specific objective for each action. Treating them as the same often leads to ineffectiveness or failure in conflict-handling processes, whereas differentiating them can unlock stagnated processes.
- Any strategy for the nonviolent transformation of conflicts needs a broad stock of information, knowledge, and skills for addressing the asymmetries of power between the actors. This stock provides solid bases for decision-making, as well as tactical skills to qualify the interaction between the parties both in the preliminary stages of the processes and during them.
- Dialogue, negotiation, and mediation require high methodological preparation to ease the process. Designing and going through an organized process takes time, but it contributes to effective and sustainable transformations. Improvisation only makes sense based on a ready-made strategy, not on its own. Meeting the parties simply to debate or confront their disagreements repeatedly perpetuates conflict, damages relationships, and distracts the parties from the main goal of achieving enforceable compromises or agreements.

- Accompaniment to the transformation of social conflicts must strategically strengthen the relationship between leadership and their communities and organizations through the conscious care of communication that balances confidentiality of the process and transparency with the groups. It is important to demonstrate the usefulness of the process in its early stages to make it trustworthy.
- The process shall guarantee the security of the people involved. It is necessary to analyze the security in a territory and identify risks and threats for the communities and their representatives in the conflict-handling processes. This should be an explicit part of the strategies and process designs.
- A differentiated reading of social conflicts and the armed conflict in Colombia helps to build regional and local processes that respond to the specific demands of the local actors, their historical and cultural relationship with the territory, as well as the promotion of conflict transformations that generate less polarized and polarizing narratives.

Reconciliación e iglesia

LA RECONCILIACIÓN A PARTIR DE LOS EJERCICIOS IGNACIANOS

Javier Melloni, S. J.
Grupo de Espiritualidad Ignaciana (GEI)
jmelloni@covamanresa.cat

1. CONSIDERACIONES INTRODUCTORIAS

La reconciliación remite de tal manera a aspectos substanciales de la vida humana que permite releer toda la espiritualidad ignaciana —y más específicamente, el proceso de los *Ejercicios Espirituales*— bajo esta clave, de modo que broten nuevos y fecundos significados. Contiene una transversalidad que abarca la dimensión teológica, antropológica y cósmica. La vida completa, en sus diferentes dimensiones, se nos presenta como la realización de una reconciliación integral.

Partiremos de una concepción triádica de la realidad en la que tiene lugar la reconciliación: Dios, los seres humanos y el mundo. A su vez, todo ello se produce en el interior de cada uno, así como en el interior de Dios y en el interior del mundo, inseparablemente. La espiritualidad ignaciana tiene en cuenta la interrelacionalidad de todos aspectos de la realidad.

El término *reconciliar* viene de *concilium*, “conciliar, reunir, unir”. El prefijo *re-* implica volver a reunir, volver a unir, poner de nuevo las cosas en su lugar. Comporta un movimiento de restauración, también de transformación, porque el proceso de reconciliación-restauración introduce una experiencia y un conocimiento que no existía antes de la ruptura. La herida se convierte en sabiduría. Se trata del retorno a la restauración originaria que, paradójicamente, no se encuentra atrás, sino adelante.

La reconciliación originaria es de orden teologal y tiene repercusiones antropológicas y cósmicas. Es primariamente de orden teologal, porque la realidad completa emana de Dios, el cual el cristianismo comprende como una relación permanente y substancial entre el Padre, Hijo y Espíritu Santo, la *perichóresis* intratrinitaria: la comunión y a la vez la distinción de las tres personas, en que cada una de ellas es sí misma y lo es en la medida que se da y se recibe de las demás. La relación intratrinitaria implica identidad y comunión al mismo tiempo. Esto es lo que está en juego en todo proceso

de reconciliación: el respeto por la irrepetibilidad de cada ser y forma de ser y, a la vez, la interrelación que se genera con los demás seres, tanto humanos como cósmicos, desde el acto creador continuo de Dios.

En la oración del padrenuestro, se halla expresado el anhelo de la reconciliación de toda la realidad: “Hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo”. El *cielo* —término mítico-espacial para referirse a esa comunión intratrinitaria y su participación en ella— es el modelo para la relación a establecer en la tierra. Estamos, pues, ante un movimiento descendente por parte de Dios —como veremos explícitamente en los *Ejercicios* en la contemplación de la encarnación, cuando Ignacio presenta a la Trinidad que contempla el mundo desde “arriba” (*Ejercicios*, n.º 102-109) y también en el cuarto punto de la contemplación para alcanzar amor, cuando dice: “todos los bienes proceden de *arriba*” (*Ejercicios*, n.º 237)— y ascendente por parte de los seres humanos, a la vez que se juega en las relaciones horizontales, en el interior de la comunidad humana y de su contacto con la naturaleza.

Este doble movimiento aparece un pasaje crucial de san Pablo:

Los que viven en Cristo son una creación nueva. Lo antiguo ya ha pasado. Ahora comienza un mundo nuevo. Y todo esto por obra de Dios, que nos ha reconciliado con él mismo a través de Cristo y nos ha confiado a nosotros este servicio de la reconciliación. Dios en Cristo reconcilió al mundo consigo mismo, no teniendo en cuenta a los hombres sus pecados y a nosotros nos ha confiado el anuncio de la reconciliación. [...] Os lo ruego en nombre de Cristo: dejáros reconciliar con Dios. (2 Cor 5, 17-20)

El pasaje recoge el proceso descendente por parte de Dios y el ascendente por parte del ser humano. Entre ambos se halla Cristo. Cristo es el punto de encuentro y en él se realiza la unión de todas las cosas, porque él participa en ellas. Es el *mysterium coniunctionis*, el misterio de conjunción de la realidad completa. Reconciliar significa prologar la acción de Cristo, convertirse en *alter Christus*.

Como veremos, el pecado no es otro que la apropiación del don: de uno mismo, de los demás, de las cosas, de nuestra misma imagen de Dios. No es que Dios “no tenga en cuenta nuestros pecados”, sino que en Cristo desaparece el pecado y por ello se produce la reconciliación. Cristo es la reconciliación, el resultado de lo que aparece cuando el ser humano vive desde la reconciliación.

Otro modo de hablar de este doble movimiento es, por un lado, acto de *ser reconciliados*, lo cual es una realización propia de Dios, y, por otro lado,

el hecho de *reconciliar*. La reconciliación implica un proceso de conversión. Lo exterior y lo interior no están separados. Podríamos decir que, en la espiritualidad y modo de proceder ignacianos, en un primer momento lo interior precede a lo exterior, en tanto que la misión solo es posible tras la conversión; en un segundo momento, también podemos decir que conversión y misión son simultáneas, en la medida en que toda acción comprometida con el mundo comporta una conversión permanente. Se trata, pues, de dos tiempos consecutivos y a la vez simultáneos. Ambos están presentes en el recorrido de los *Ejercicios*. Se trata de un proceso simultáneo y a la vez distinguible en cada uno de los tres ámbitos (respecto de Dios, de los seres humanos y del cosmos). Cuanto más integral es la visión de la realidad, más simultáneos son los tres ámbitos.

La conversión es afectiva y cognitiva a la vez, ya que las afecciones desordenadas —que hay que identificar y liberar (Ejercicios, n.º 1, 21, 63)— implican afecto y conocimiento inseparablemente. Hay una relación intrínseca entre el movimiento del corazón y la capacidad de reconocimiento del otro, de los otros y de lo otro. El recorrido de las cuatro semanas es un proceso que va de la opacidad a la transparencia, del no ver (ceguera) al ver (la clarividencia). Tiene que ver, pues, con el reconocimiento.

La *Autobiografía* también se presenta como un proceso de no-ver a ver: “En este camino le acaeció una cosa que será bueno se escribiese, para que se entienda cómo nuestro Señor se había con esta ánima que aun estaba ciega, aunque con grandes deseos de servirle en todo lo que conociese” (Autobiografía, 14). Ignacio se refiere a la discusión que tuvo con un musulmán a propósito de la virginidad de María durante el parto, es decir, versa sobre la violencia que pueden generar las creencias. También refiere a esta ceguera el episodio del mendigo al que regaló sus vestiduras de caballero en Montserrat (Autobiografía, 18): su falta de discreción provocó un problema al indigente. Por el contrario, al final de su vida, Ignacio dirá que “siempre había crecido en devoción, esto es, en facilidad de encontrar a Dios, y más ahora que en toda su vida” (Autobiografía, 99). Estamos ante un peregrinaje continuo: reconciliarse es peregrinar hacia Dios, hacia los demás y hacia el mundo, en un progresivo reconocer y reconocerse.

Veremos en el recorrido de las cuatro semanas que este doble proceso de reconciliación-reconocimiento afecta a las tres dimensiones de la realidad: Dios, los seres humanos y el mundo, a través del cambio (conversión) que sucede en el interior de cada uno. La reconciliación con Dios implica una toma de conciencia de la propia inadecuación y de la propia vulnerabilidad, lo cual conlleva la posibilidad de la reconciliación-reconocimiento del lugar e identidad de los demás. La reconciliación con las desigualdades de género, las minorías étnicas, religiosas o ideológicas, etc., tiene que ver directa y estrechamente con la capacidad de reconocimiento. Y solo si hay

reconocimiento, se puede saber lo que hay que restituir. Para ello, hemos de tomar conciencia de la común herida del ser humano, de cómo nos dañamos mutuamente y de cómo seguimos dañando al mundo. La reconciliación es una restauración, pero no como un retorno a un lugar perdido, sino como un avance a un lugar nuevo, inédito, por crear, como hemos leído en san Pablo: “Lo antiguo ya ha pasado. Ahora comienza un mundo nuevo” (2 Cor 5, 17). Para ello, hay que caminar.

2. RECORRIDO A TRAVÉS DE LAS CUATRO SEMANAS

2.1. El presupuesto

Los *Ejercicios* comienzan con una consideración sobre el modo de relacionarse entre la persona que va a darlos y la persona que va a recibirlos. Dice así:

Para que así el que da los ejercicios espirituales, como el que los recibe, más se ayuden y se aprovechen: se ha de presuponer que todo buen cristiano ha de ser más pronto a salvar la proposición del próximo, que a condenarla; y si no la puede salvar, inquiera cómo la entiende, y, si mal la entiende, corríjale con amor; y si no basta, busque todos los medios convenientes para que, bien entendiéndola, se salve. (*Ejercicios*, n.º 22)

El Presupuesto se presenta como una clave relacional fundamental para que se pueda dar un encuentro con el otro. Santiago Arzubialde lo define como “fundamento de la mutua relación” y “*norma general* de caridad” (Arzubialde, 2009, pp. 101-102)¹. En él se halla la condición de posibilidad para una relación en la que el ejercitante pueda hacer su propio camino y llegar a ser él mismo desde Dios. Para ello es indispensable el reconocimiento integral de su persona. Es la base para todo lo que vaya a suceder. En la mirada incondicional del que da los *Ejercicios*, se juega que el ejercitante pueda reconocer sus propias luces y sombras y adentrarse en ellas. Necesitamos la mirada del otro para acceder a nosotros mismos. Tal es la radicalidad del carácter relacional del ser humano. Este otro es imagen de la otredad divina: es Dios quien nos mira a través del que me mira. Somos, unos para otros, la mirada de Dios cuando sabemos mirar como Dios.

1 “El n.º [22] establece el fundamento de una relación que va en ambas direcciones” (Arzubialde, 2009, pp. 101-102).

En esta dirección van las reflexiones de Paul Ricoeur sobre el mutuo reconocimiento (2004). En francés, reconocimiento se dice *reconnaissance*, lo cual está en relación directa con la gratitud, que traduce la conciencia de un don o favor recibido. Por un lado, el *con/cum* implicado en el término parece evocar un nacimiento conjunto, una *con-naissance*, como si en el reconocimiento dado y recibido estuviese en juego algo de orden del nacer, de estar junto al otro. Todo ello sugiere que ningún ser humano (ni ninguna identidad cultural o religiosa) puede reconocerse sin el otro, es más, toda cultura y toda religión vive, se expresa y se realiza gracias al reconocimiento de otro. En este sentido, todo reconocimiento es siempre una forma de reconocimiento hacia el otro (Bongiovanni, 2019, pp. 47-58).

Por otro lado, el reconocimiento presenta un doble aspecto: uno activo —reconocer al otro— y otro pasivo —ser reconocido por el otro—. De este modo, aparece la posibilidad del reconocimiento recíproco, con los inevitables conflictos que ello comporta. Paul Ricoeur retoma el pensamiento de Hegel y pone en relieve que la aportación del filósofo alemán constituye un paso adelante respecto a la lucha de todos contra todos, prefigurada por Thomas Hobbes². Con todo, permanecerá siempre una brecha entre la necesidad de reconocimiento (no patológico o destructivo) y el reconocimiento concreto posible. Toda identidad es siempre carente. Esta carencia puede representar el espacio abierto para ser nosotros mismos gracias a nuestra relación con los demás, aunque también puede replegarse en una búsqueda obsesiva y morbosa de una voluntad de reconocimiento ilusoria y autodestructiva que provoca luchas y guerras. La búsqueda de un reconocimiento sin límites es devastadora para los lazos sociales y afectivos. Al asumir la asimetría constitutiva entre las partes afectadas y a través de la relación entre extrañamiento y proximidad, el binomio dialéctico entre reconocer/ser reconocido no alcanza nunca una solución definitiva en la historia.

El reconocimiento mutuo supone un avance respecto del combate y el conflicto y todo ello es relevante para el tema de la reconciliación, ya que implica la conciencia de que el otro tiene que ver conmigo mismo, con mi identidad personal, cultural y religiosa. Sin excluir la reciprocidad, Paul Ricoeur habla de la apertura a la *mutualidad del reconocimiento*, la cual permite un análisis más profundo de las relaciones sociales. Un ejemplo de ello sería el episodio de la reconciliación posibilitado por Nelson Mandela, en Sudáfrica, que se logró gracias al reconocimiento de la mutua dignidad de la palabra de ambos contrayentes, en el dar cuenta de sus acciones.

2 Se trata de una referencia al *homo homini lupus* retomado por T. Hobbes, si bien proviene del comediógrafo latino Plauto (*Asinaria*, a. II, sc. IV, v. 495).

Ricoeur se pregunta si, anterior a la violencia del combate y del conflicto, en el origen, no hay una suerte de benevolencia ligada a la semejanza entre todos los seres humanos (2013, pp. 445-451). A favor de esta hipótesis estaría el signo de que la lucha y la violencia dejan en el ser humano un profundo malestar, aunque tampoco se puede dejar de constatar que la necesidad de reconocimiento parece estar permanentemente insatisfecha dado su carácter insaciable.

Ricoeur esboza un tránsito de la reciprocidad, con la inevitable guerra y lucha residuales que la acompañan, a la mutualidad, que puede conducir a experiencias más pacificadas de relaciones humanas. En el caso del mutuo reconocimiento, el acento no está puesto en la espera u obligación del contra-don (que corresponde a la lógica mercantil del *do ut des*), sino “en el gesto mismo del dar” (s. f., p. 350), que implica un total compromiso entre ambas partes (el que da y el que recibe) y es capaz de liberar posibilidades latentes en los lazos sociales. El paso de la lucha por la reciprocidad a experiencias pacificadas de mutualidad se realiza cuando el reconocimiento asume el sentido de la gratitud por el otro del cual se ha recibido lo que no tiene precio. El gesto del dar subyace al reconocimiento de aquel al cual se da, en el sentido radical del reconocimiento de su dignidad, con el respeto y la estima que siguen. La mutualidad de las relaciones de reconocimiento no excluye la asimetría presente en la relación yo-otro: “el uno no es el otro; se intercambian los dones, pero no los puestos. [...] En el corazón de la mutualidad queda preservada una justa distancia, la justa distancia que integra la intimidad con el respeto” (s. f., p. 289). La mutualidad del reconocimiento no coincide con un estado definitivo, sino que se realiza a través de experiencias singulares de relaciones pacificadas en la historia.

De aquí se desprenden tres aspectos decisivos:

1. El gesto de dar no se limita al intercambio recíproco de lo que se tiene o posee, sino que coincide con el reconocimiento gratuito y reconciliador de la dignidad del otro y de su existencia (sin precio).
2. Tal don no puede ser reivindicado ni pretendido, sino que pertenece a la gratuidad, que solo es capaz de restablecer un vínculo humano fundado en la mutua reconciliación.
3. Una vez realizado, tal gesto ya no pertenece a un dador protagonista, sino que vive en la apertura misma del vínculo que ha dado origen a la reconciliación. Se comprende, entonces, mejor el “nacer-a-la-vez” a la común humanidad, propio de la reconciliación. Porque es posible llegar a ser uno mismo sin el otro.

Todo ello está presente implícitamente en el Presupuesto, colocado al inicio del recorrido como condición de posibilidad, pero todavía no se ha realizado en la experiencia de los *Ejercicios*. Reaparecerá al final del camino, en la Contemplación para alcanzar amor.

El Presupuesto contiene otro supuesto implícito: que el que da los *Ejercicios* ha pasado por este proceso de transformación que le capacita para acompañar a otros porque es capaz de reconocerlos. La eficacia y profundidad de la experiencia de los *Ejercicios* está en relación directa con la capacidad de reconocimiento que tenga el acompañante. Esta afirmación podemos extrapolarla a todos los demás ámbitos de la vida en los que los seres humanos se acompañan unos a otros o conviven unos con otros.

2.2. Principio y Fundamento

El Principio y Fundamento sitúa la condición humana en un horizonte de relacionalidad:

El ser humano ha sido creado para alabar, hacer reverencia y servir Dios Nuestro Señor y así salvar su alma. (Ejercicios, n.º 23)

El ser humano “se salva” a sí mismo cuando se reconoce en el interior de una pertenencia que tiene un *por* y un *para*: creado por y para, lo cual le inserta radicalmente en una relación. Solo “nos salvamos” en la medida en que participamos de ese movimiento de expansión (alabanza), contención (reverencia) y concreción (servicio). La alabanza sin reverencia, sin “humildad amorosa” —como veremos después— acaba siendo invasiva. Y ambas confluyen en el servicio, el lugar de nuestra donación precisa en el mundo.

- Alabar implica agradecer y reconocer versus ignorar o exigir.
- Hacer reverencia implica respetar y dejar ser al otro versus la sospecha (lo que acabamos de ver en el Presupuesto) o de la voracidad de las cosas.
- Servir versus someter o dominar.

“Y otras cosas sobre el haz de la tierra son creadas para el hombre y para que le ayuden en la prosecución del fin para el que es creado” (Ejercicios, n.º 23). El “tanto en cuanto” del uso de las demás “cosas” no es utilitario, sino finalista. No es un mero medio para alcanzar un fin, sino que en el modo de utilizar el medio está ya la posibilidad o imposibilidad de alcanzar el fin. Esto es lo que significa la alabanza y la reverencia no solo al Creador de las cosas, sino a las cosas mismas. Existe una relación intrínseca entre reconciliarse

con Dios, con los demás, con el mundo y con uno mismo. La salvación del alma es inseparable de esta triple relación que contiene esa triple actitud (alabanza, reverencia y servicio). Como se refleja en su *Diario espiritual*, el propio Ignacio aprendió que su reconciliación con Dios conllevaba al mismo a una nueva relación con las demás criaturas. El acatamiento, la reverencia y la humildad amorosa que descubre después de cuarenta días de combate con Dios (del 2 de febrero al 12 de marzo de 1544) es una nueva vía que se le ha mostrado: “Me parece haber hallado la vía que se me quería mostrar, pareciéndome la mejor de todas y la que para siempre debo buscar” (*Diario espiritual*, 162). Al cabo de unos días descubre que esta nueva vía no ha de ser temerosa, sino amorosa que se extiende a todos los seres:

Me parecía que la humildad, reverencia y acatamiento no debía ser temeroso, mas amoroso [...] y decía: “Dadme humildad amorosa, y así de reverencia y acatamiento”, recibiendo en estas palabras nuevas visitaciones [...]. Después, gozándome mucho en acordarme de esto, me pareció que no pararía en esto, más que la humildad amorosa se extendería también hacia todas las criaturas. (*Diario espiritual*, 30 de marzo 1544, 178-179)

Las anotaciones de san Ignacio en su diario, a sus cincuenta y tres años de edad, muestran cómo estamos ante un proceso inacabable de salida de sí mismo hacia todo de un modo no posesivo.

2.3. Primera semana

Tras presentar el Presupuesto como condición de posibilidad para toda relación verdadera y el Principio y Fundamento como horizonte de libertad para “desear y elegir lo que más conduce para el fin que somos creados” (*Ejercicios*, n.º 23), san Ignacio afronta la toma de conciencia del exilio en el que vivimos. Es indispensable y necesario reconocer el daño causado y la causa de ese daño, tanto el recibido de otros como provocado por nosotros, para alcanzar un dolor lúcido y reparador.

Para ello propone comenzar meditando el relato mítico de la caída de los ángeles (*Ejercicios*, n.º 50). Hay que ir al origen de la confusión. La caída no es otra que la pulsión apropiación: el ángel de luz que devora la luz. Todo deriva de allí. El escenario mítico desciende de la suprahistoria al origen de la historia humana, a través del relato bíblico (*Ejercicios*, n.º 51). Las tres dimensiones están presentes en el relato del Génesis: en ese estado original y originario, se daba una plena comunión o armonía entre Dios, el ser humano y la creación. La ruptura se debe a una transgresión

de los límites, a un acto de apropiación y voracidad. Estos orígenes no son cronológicos, sino ontológicos. Se refieren a nuestra disposición integral ante el otro, los otros y lo otro. Lo que marca la diferencia entre el paraíso y el exilio es vivir según el principio de reciprocidad (o de *mutualidad*, según la terminología de Ricoeur) o según el principio de apropiación.

La pulsión de apropiación, representada en la avidez por el fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal (Gn 2, 15-3,6), produce la ruptura o la dislocación originales, en que el otro, los otros y lo otro son devorados, no reconocidos. Desde entonces seguimos cayendo. La caída implica separación y la separación se compensa con la voracidad, la cual, a su vez, hace aumentar la separación, lo que provoca una espiral inacabable. En la voracidad se da una usurpación, un robo, un desgarrar de lo que es el otro o de lo que pertenece al otro. Desde entonces, nos escondemos de Dios y nos avergonzamos unos de otros de nuestra desnudez, de mostrarnos tal como somos y en nuestra relación, la naturaleza también ha quedado alterada, marcada por dos verbos problemáticos que aparecen en dos versículos del primer capítulo del Génesis:

Hagamos al hombre a imagen nuestra, hagámoslo semejante a nosotros y que someta (*lirdot*) a los peces del mar, las aves del cielo, a los animales domésticos y a todos los reptiles. (Gn 1, 26)

Creced y multiplicaos, llenad la tierra y dominadla (*likhbosh*); someted (*lirdot*) a los peces del mar, a los pájaros del cielo y a todos los vivientes que reptan sobre la tierra. (Gn 1, 28)

El término hebreo *lirdot* (raíz *rdh*-) tiene dos significados: ‘gobernar’, con el sentido de poder supremo, al punto de poder llegar a significar ‘esclavizar’. También puede connotar ‘estar al mando de/a la cabeza de’, ‘comandar’. En Gn 1, 26, en la versión griega de los LXX, *lirdot* se tradujo por *katakuriēûô*, un neologismo griego que significa ‘señorear, dominar como un señor’. En cambio, en Gn 1,28, el *lirdot* hebreo fue traducido por *arjētōsan*, del verbo *árjō*, ‘marchar el primero, ser el primero, tomar la iniciativa’. Para resumir, los dos verbos de Gn 1, 28 se leen en hebreo, griego (LXX), latín (Vulgata) y castellano (Biblia de Jerusalén) según las siguientes secuencias: a) *likhbosh*, *katakuriēûô*, *subicio*: ‘someter’ y b) *lirdot*, *árjō*, *dominor*: ‘mandar’.

En cualquier caso, si bien estar al frente no tiene necesariamente la connotación de dominio, sino de conducir o de responsabilizarse, es cierto que no evoca directamente la idea de cuidar o de custodiar. La caída ha introducido una relación tensa con la naturaleza, que ya no está basada en la mutualidad del reconocimiento, sino en el dominio.

Tras la meditación de las dos caídas originales, se propone tomar conciencia detallada de las propias caídas, para reconocer el daño que produce vivir desde la pulsión de apropiación. Cada meditación termina con un coloquio con Cristo, puesto es cruz (Ejercicios, n.º 53). Cristo no es solo “la imagen visible del Dios invisible” (Col 1, 15), sino que también la imagen visible del ser humano desfigurado, que es víctima de la voracidad. El Cristo reconcilia al mostrarse en lo que se manifiesta como inhumano. Reconcilia porque permanece expuesto, como la serpiente de bronce que, al ser mirada, sanaba de las picaduras de las serpientes invisibles (Nm 21, 9 y Jn 3, 14). El resultado de estas meditaciones es llegar a un agradecimiento respecto de todos los seres por estar todavía con vida:

Exclamación con admiración con crecido afecto, discurriendo por todas las criaturas, cómo me han dejado en vida y conservado en ella; los ángeles, como sean cuchillo de la justicia divina, cómo me han sufrido y guardado y rogado por mí; los santos cómo han sido en interceder y rogar por mí; y los cielos, sol, luna, estrellas, y elementos, frutos, aves, peces, y animales; y la tierra cómo no se ha abierto para sorberme, criando nuevos infiernos para siempre penar en ellos. (Ejercicios, n.º 60)

En este pasaje se expresa la comunión de todas las criaturas y provoca un estremecimiento en la conciencia aislada y acorralada ante el perdón cósmico, que no tiene en cuenta mi pretensión de someterlo todo. El agradecimiento es el signo de la conversión, frente al sometimiento y la exigencia. La reconciliación se produce por un agradecimiento integral, que nace del reconocimiento de lo que es cada ser y del lugar que ocupa en el cosmos. En contraposición, se propone meditar el infierno (Ejercicios, n.º 66-70) como una imagen del antimundo, de todos contra todos y todo contra todo, donde Dios está ausente:

El primer punto será ver con la vista de la imaginación los grandes fuegos, y las ánimas como en cuerpos ígneos.

El segundo: oír con las orejas llantos, alaridos, voces, blasfemias contra Cristo nuestro Señor y contra todos sus santos.

El tercero: oler con el olfato humo, piedra azufre, sentina y cosas pútridas.

El cuarto: gustar con el gusto cosas amargas, así como lágrimas, tristeza y el verme de la conciencia.

El quinto: tocar con el tacto, es a saber, cómo los fuegos tocan y abrasan las ánimas.

Esta descripción no es del inframundo, sino de nuestro mismo mundo, cuando se desatan las diversas formas de agresión de unos contra otros. Poder sostener la mirada sobre nuestros infiernos reales ayuda a tomar conciencia del efecto devastador de vivir en la voracidad insaciable que proviene de nuestra enajenación.

La primera semana concluye con la posibilidad de una confesión general (Ejercicios, n.º 44), es decir, con el hoy bien llamado *sacramento de la reconciliación*, con la que se ofrece la posibilidad de expresar y ritualizar una palabra de reconocimiento, en el doble sentido del término que ya ha sido mencionado: el conocimiento cabal del daño provocado, así como el agradecimiento por el perdón recibido.

2.4. Segunda semana: conocer, amar y seguir el modelo de la divino-humanidad

La segunda semana comienza con la meditación de la llamada del rey eternal (Ejercicios, n.º 91-99). De la conciencia del no-ser o del anti-ser, se pasa a la llamada del ser a ser. Como respuesta a esta llamada, la persona se ofrece a participar de la reconciliación de Cristo, misión que asume en primera persona, a través de la ofrenda al rey eternal, que a su vez se ha ofrecido a sí mismo. Esta reciprocidad (o mutualidad) de ofrendas está situada, no por casualidad, entre la primera y la segunda semana: una vez hecha la experiencia de ser reconciliado, puedo ofrecerme para la misión de reconciliar en quien no deja en ningún momento de estar ofreciéndose a sí mismo. Tal es el sentido más profundo del seguimiento de Cristo.

La ofrenda es una verificación (lit. un *verum facere*) de la reconciliación recibida, la cual es importante, ante todo, para la persona misma, en cuanto que permite reconocer la efectividad de la reconciliación con Dios. El hecho de ser reconciliado se activa y se revela en la misión de reconciliar a los demás. No es nunca una conquista definitiva, sino el fruto del Espíritu (Cf. Gal 5, 22).

No es un estado sino un horizonte escatológico; [...] no es una práctica, sino la mediación de un don, [...] un *per-donare*, un exceso: el exceso y la sorpresa que suceden cuando Dios se revela colmando los deseos más profundos y dando la paz. (Coupeau, 2007, pp. 1534 y 1538)

El don de la reconciliación no se posee en sí mismo, sino que se realiza al compartirlo. Tal es la concepción de Ignacio. La reconciliación del evangelio nos habilita para vivir bien en las relaciones con los demás, al procurar que accedan al mismo don, sin estar dominados por la necesidad de afirmarse a sí mismos (“del propio amor, querer e interés”, [Ejercicios,

n.º 189]). Esta primera respuesta a la llamada habrá de concretarse más a lo largo de la segunda semana, estando a la escucha de la concreta voluntad de Dios para el ejercitante, para identificar su vocación y misión personales.

Esta vocación y misión son participación de la encarnación de Cristo, que el ejercitante contempla a partir de la mirada del mundo por parte de la Trinidad:

El primer punto es ver las personas, las unas y las otras, y primero las de la haz de la tierra, en tanta diversidad, así en trajes como en gestos: unos blancos y otros negros, unos en paz y otros en guerra, unos llorando y otros riendo, unos sanos, otros enfermos, unos naciendo y otros muriendo, etcétera.

El segundo punto es ver y considerar las tres personas divinas como en su solio real o trono de su divina majestad, cómo miran toda la haz y redondez de la tierra y todas las gentes en tanta ceguera, y cómo mueren y descienden al infierno.

El tercer punto es ver a nuestra Señora y al ángel que la saluda, y reflexionar para sacar provecho de la tal vista. (Ejercicios, n.º 106)

Dios mira y reconoce el dolor de la humanidad y al mirar descubre en María la capacidad que sigue habiendo en la condición humana para recibirle.

La petición que atraviesa toda la segunda semana se adentra en el sentido de esta donación por parte de Dios al hacerse humano: “Pedir conocimiento interno de nuestro Señor, que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga” (Ejercicios, 104). El hacerse hombre por parte de Dios, este llegar hasta nosotros haciéndose nosotros es la clave del cristianismo y de la espiritualidad ignaciana, que se despliega en tres tiempos: conocer, amar y seguimiento (acción). El ejercitante, al contemplar los pasajes de la vida de Jesús, aprende a reconciliar reconociendo. Estamos ante una de las claves de los evangelios: Jesús sana, restituye, devuelve a su dignidad a las personas que se va encontrando porque las reconoce. Así son sus encuentros con la mujer pecadora (Lc 7, 36-50), con la samaritana (Jn 4, 4-42), con la mujer que ha cometido adulterio (Jn 8, 1-11), con los ciegos (Jn 9,1-7), leprosos (Lc 5, 12-15 y otros), paráliticos (Lc 5, 17-26; Jn 5), endemoniados (Lc 9, 37-43), etc. Los va sanando porque se acerca hasta ellos y los reconoce en el fondo de sí mismos.

Vamos a detenernos en un episodio: el encuentro de Jesús con Zaqueo (Cf Lc 19, 1-10). En él podemos identificar cuatro aspectos de la mutualidad del reconocimiento, así como es un buen ejemplo de la estrecha relación que existe entre reconciliación y reconocimiento:

1. El texto subraya que Zaqueo “quería conocer a Jesús” (Lc 19, 2). De un modo totalmente inesperado, es Jesús quien “ve” (*anablépo*)³ a Zaqueo, rescatándolo del “refugio” del miedo y llamándolo por su nombre. Al ser interpelado personalmente, le es ofrecido a Zaqueo un reconocimiento inaudito para un pecador público. El hecho constituye un claro gesto de ruptura respecto al orden social habitual (mercantil-legalístico). Y es que la mutualidad del reconocimiento siempre parte de un comportamiento gratuito, capaz de exceder la lógica económica de las relaciones sociales habituales.
2. La inmediata desaparición del temor y del miedo de Zaqueo que baja de inmediato del árbol, reconciliado por la alegría que lo inunda (“lleno de alegría” [Lc 19, 5]), tras lo que seguirá un banquete festivo.
3. Tras sentirse profundamente reconocido, Zaqueo puede “alzarse”, estar de pie frente a otro, sin esconderse más. De un modo inesperado, es restituida a la dignidad humana.
4. El reconocimiento recibido calma el ansia de posesión de las cosas en la que Zaqueo se debatía y se confundía. Ahora puede arriesgarse a sí mismo: no solo al entregar cuanto posee (la restitución que debe), sino que lo hace con exceso (“cuatro veces más”), para coincidir con el don de sí mismo, que no tiene precio. La correspondencia de la desmesura cumple la mutualidad del reconocimiento, abierto por el gesto de Jesús.

El recorrido precedente prepara el momento de la elección que el ejercitante está llamado a hacer. La clave de la elección es la llamada: uno es reconocido en la llamada que le es hecha por parte de Cristo, en quien lo divino y lo humano están de tal modo reconciliados que están unidos. Toda llamada que procede de él es una invitación a que suceda lo mismo en la propia vida, a través de la llamada recibida, que es ayudar a reconciliar a los demás y al mundo, como uno mismo está llamado a ser reconciliado.

Todo ello culmina en la eucaristía, que es el tránsito entre la segunda y tercera semana. Es el sacramento de la reconciliación por excelencia. En él, las tres dimensiones (Dios-hombre-mundo) se hacen presentes: Dios, en Cristo, renueva una y otra vez su kénosis y convierte su próxima condena a muerte en pasaje para la vida. El ser humano hace ofrecimiento de lo que sacia su hambre (pan) y su sed (vino), troca así la voracidad en ofrenda y los elementos de la tierra son compartidos en una mesa.

3 Forzando un poco la etimología (pero no el sentido del episodio), uno de significados de *anablepo* podría ser el de “devolver (a Zaqueo) la posibilidad de ser visto”, esto es, de ser objeto de atención y de cuidado por parte de otro.

2.5. Tercera semana: la desfiguración

Durante la Pasión se extrema la manifestación del ser de Jesús: al ser la plenitud del recibirse desde el otro-de-sí, puede darse completamente al-otro-de-sí.

De ahí la paradójica clave que se da para la tercera semana: “Considerar cómo la divinidad se esconde” (Ejercicios, n.º 196). Se esconde una determinada imagen de Dios, ligada a nuestras ideas de omnipotencia y de impotencia y proyectadas míticamente a la divinidad (que, parece ser, el mismo Ignacio tenía cuando dice: “cómo podría destruir a sus enemigos y no lo hace y deja padecer la sacratísima humanidad tan crudelísimamente” [Ejercicios, n.º 196]). Sin embargo, en la cruz, Dios se revela precisamente como Amor infinito, permanentemente dándose.

No solo se trata de una reconciliación con Dios, sino de reconciliarnos con los que tienen otras concepciones de Dios. La altivez ante los demás en nombre de nuestro Dios cuando se trata de un Dios kenótico. En esta consideración, se da la clave para el encuentro interreligioso: todas las religiones están llamadas a considerar “cómo su idea de la divinidad se esconde”. Esta pérdida de las imágenes construidas de Dios son la clave de la reconciliación entre las religiones.

Al contemplar a Cristo crucificado se contemplan todos los crucificados de la tierra, desfigurados por las diferentes formas de apropiación que impiden el reconocimiento del otro. Podríamos decir que se nos invita “a considerar cómo la condición humana se esconde” en esta desfiguración que tenemos ante nuestros ojos. Hay que poder permanecer en esta contemplación, “y para reflejando en sí mismo, sacar de ello algún provecho” (Ejercicios, n.º 123).

No es por azar que en esta tercera semana se proponen las reglas para ordenarse en el comer (Ejercicios, n.º 210-217), que se dan para tenerse en cuenta “en adelante”. El comer tiene una relación directa con la voracidad. La relación con la comida es un reflejo de nuestra relación con los demás y con las cosas (la naturaleza y el cosmos).

2.6. Cuarta semana: la transfiguración

La resurrección no es un final mágico o un *happy end* para anestesiarnos o evadarnos del dolor, sino el fruto siempre inesperado de lo anteriormente atravesado y vivido. Las llagas de Cristo resucitado muestran que la reconciliación evangélica no coincide con un estado de genérico de paz o de tranquilidad con uno mismo, ni siquiera con los demás o con el mundo. Es el fruto de una historia atravesada, donde las heridas permanecen. No obstante, estas llagas ya no impiden “plenitud de la vida y del gozo” (Jn 10, 10 y 15, 11), maduras en la disponibilidad a exponerse y a arriesgarse por el bien de los demás.

Ignacio señala que la resurrección de Cristo se conoce por sus efectos: “Considerar cómo la divinidad, que parecía esconderse en la pasión, aparece ahora y se muestra tan milagrosamente en la santísima resurrección, por los verdaderos y santísimos efectos de ella” (Ejercicios, n.º 223). Los efectos de la resurrección son las diversas manifestaciones de la vida: paz, gozo, etc. Exactamente lo mismo que produce la reconciliación. Particularmente, Ignacio subraya un aspecto: “Mirar el oficio de consolar, que Cristo nuestro Señor trae, y comparando cómo unos amigos suelen consolar a otros” (Ejercicios, n.º 224). Consolar sería un sinónimo de reconciliar, porque lo que consuela de la resurrección es que ha tenido sentido todo lo anteriormente vivido. Por ello, esa consolación es una reconciliación: vuelve a unir y a reunir. Sin embargo, lo hace de un modo nuevo: la resurrección no es una regresión a un estadio de vida anterior a la desmembración y destrucción de la Pasión, sino que se trata de un nuevo modo de manifestación de Cristo.

Esto es fundamental para los procesos de reconciliación: no se trata de volver a un estado o situación anterior como si nada hubiera pasado, sino que se trata de todo lo contrario: se ha producido un crecimiento inesperado gracias —no a pesar— de lo que ha sucedido. Las llagas, como decimos, permanecen. No estaban antes en el cuerpo. No obstante, estas llagas son ahora brechas de compasión y de comprensión de la condición humana, tanto propia como ajena.

Todo ello prepara la última contemplación de los *Ejercicios*, que son su culminación.

2.7. La contemplación para alcanzar amor

Lo que se ha dicho a propósito del reconocimiento mutuo en el Presupuesto, al final del recorrido alcanza su plena expresión en la plena conciencia de la reciprocidad:

El amor consiste en comunicación de las dos partes, es a saber, en dar y comunicar el amante al amado lo que tiene o de lo que tiene o puede, y así, por el contrario, el amado al amante; de manera que, si el uno tiene ciencia, dar al que no la tiene, si honores, si riquezas, y así el otro al otro. (Ejercicios, n.º 231)

Estamos en el clima de la comunión trinitaria: el uno se sostiene en el mutuo darse de las tres personas. Cada una de ellas da lo que tiene y puede. El ejercitante ahora puede tener mucha mayor conciencia de tal reciprocidad (o mutualidad). La capacidad de darse y de compartir proviene de la conciencia de que todo es bien recibido:

Pedir conocimiento interno de tanto bien recibido, para que yo enteramente reconociendo, pueda en todo amar y servir a su divina majestad. (Ejercicios, n.º 233)

La cuestión es todavía más radical en el primer punto de la Contemplación:

ponderando con mucho afecto cuánto ha hecho Dios nuestro Señor por mí y cuánto me ha dado de lo que tiene y consiguientemente el mismo Señor desea dárseme en cuanto puede según su ordenación divina. (Ejercicios, n.º 234)

Dios se da a sí mismo en lo que da. Al darnos el ser, se da a sí mismo en nuestro propio ser y en el ser de todas las cosas. Ello invita a vivir en estado de ofrenda: el “tomad, Señor, y recibid”, que es todo lo contrario de la pulsión de apropiación. Así se inaugura una forma nueva de estar en el mundo. De ahí brota la diafanía del mundo:

Mirar cómo Dios habita en las criaturas, en los elementos dando ser, en las plantas vegetando, en los animales sensando, en los hombres dando entender; y así en mí dándome ser, animando, sensando, y haciéndome entender; asimismo haciendo templo de mí siendo creado a la similitud e imagen de su divina majestad. (Ejercicios, n.º 236)

Esta mirada que percibe la presencia de Dios en todo es la restauración del “estado paradisíaco” (reino de la reciprocidad), perdido con la caída en la voracidad. Al ver a Dios en todo, se puede ver cada cosa en sí misma y desde sí misma y esto lleva a la reconciliación, que es el reconocimiento de cada ser en lo que es. Todo adquiere su rostro original. Al ver a Dios en cada ser —tanto en las personas como en cada especie de la naturaleza y del cosmos— se adquiere aquella actitud de alabanza, reverencia y servicio que lleva a pronunciar: “Tomad, Señor, y recibid”. Todo es entregado porque todo se percibe como recibido, a la vez que, al darlo todo, se puede recibir todo: “Tu amor y gracia me basta”.

Este es el ser humano dispuesto a reconciliar el mundo, de manera que participa así no solo de la misión de Cristo, sino de la condición crística: él mismo deviene lugar e icono de reconciliación, al hacer la voluntad del Padre “así en la tierra como en el cielo”, esto es, deviniendo Cristo.

3. EL SERVICIO DE LA RECONCILIACIÓN COMO SIGNO DE CRISTIFICACIÓN

La llamada a entrar en la Compañía o de vivir conforme al espíritu de la Compañía comienza diciendo:

Todo el que quiera militar para Dios bajo el estandarte de la cruz en nuestra Compañía, que deseamos se distinga con el nombre de Jesús. (Formula 1)⁴

Más allá de si se da o no una pertenencia explícita al cuerpo de la Compañía, aquí se está expresando la esencia de la espiritualidad ignaciana: la cruz indica el camino kenótico de vaciamiento de uno mismo para amar y servir, tanto a Dios como a los seres humanos y al mundo en el que viven. En la cruz pende el fruto del árbol, siempre susceptible de ser brutalmente arrancado y que una y otra vez se ofrece.

A continuación, se enumeran una serie de ministerios, que son de carácter espiritual:

La defensa y propagación de la fe y el provecho de las almas en la vida y doctrina cristiana, sobre todo por medio de públicas predicaciones, lecciones y cualquier otro ministerio de la palabra de Dios, de los ejercicios espirituales, etc.

Seguido dice:

Y con todo, se emplee en la pacificación [reconciliación] de los desavenidos⁵, el socorro a los presos en las cárceles y a los enfermos en los hospitales y ejercicio de las demás obras de misericordia, según

⁴ Jerónimo Nadal la consideraba la *Summa Instituti* (Cf. FN II, 265).

⁵ La versión latina de esta expresión es: *dissidentium reconciliatio*. El modo como ha sido traducida ('reconciliación de los desavenidos') traiciona un poco su significado original. "Des-a-venir" es precisamente lo contrario de *dis-id-entes*. El latín puede ofrecernos alguna luz. Desde una aproximación más social (no directamente espiritual), se pueden identificar tres partes: dos disidentes y la Compañía de Jesús. 'Desavenidos' es una traducción que pone el centro del movimiento en la actuación de la Compañía, mientras que el latín la pone en la alienación de las dos partes que se alejan entre sí, en la medida que se rompe la armonía social.

pareciere conveniente para la gloria de Dios y el bien común (de Loyola, 2013, 390)⁶.

Y añade todavía:

[Inicio cita]Haciéndolo todo gratuitamente, sin recibir estipendio ninguno por su trabajo.

Es decir, la vocación de la Compañía es primordialmente alumbrar el sentido y dirección de la vida humana a través de la transmisión de la fe, también e inseparablemente atender las situaciones humanas que nos deshumanizan. Esta integración se ha extendido en las últimas Congregaciones Generales (CG) al cuidado y reconciliación con la tierra. Nos hemos hecho cada vez más sensibles a este cuidado y reconciliación que tiene que ver con la toma de conciencia de la triple e indivisible dimensión de la realidad: la divina, la humana y la cósmica.

La CG 32 formuló:

La misión de la Compañía de Jesús hoy es el servicio de la fe, del que la promoción de la justicia constituye una exigencia absoluta, en cuanto forma parte de la reconciliación de los hombres exigida por la reconciliación de ellos mismos con Dios (CG 32, decreto 4, 2).

La CG 35, en el decreto 3, vincula todavía más la promoción de la justicia con la reconciliación, al aplicarla explícitamente a esas tres dimensiones: con Dios (decreto 3, 19-24), con la humanidad (decreto 3, 25-30) y con la creación (decreto 3, 31-36). La reconciliación ilumina el imperativo de la justicia al abarcar no solo más ámbitos externos, sino también los internos de las personas, para hacer caer en la cuenta de una interrelación más completa y más compleja de todos los elementos que están en cuestión.

La CG 36 ha vuelto a hacer manifiesto, en su primer decreto, la prioridad de la misión por la reconciliación y la justicia y ha vuelto a hablar explícitamente de las tres dimensiones de esta reconciliación integral: con Dios (decreto 1, 22-24), con la humanidad (decreto 1, 25-28) y con la creación (decreto 1, 29-30). En la reconciliación con la humanidad, se especifican tres ámbitos: los desplazados (refugiados, migrantes y desplazados internos (decreto 1, 26), las situaciones de injusticia y de desigualdad (decreto 1, 27)

⁶ Una enumeración semejante vuelve a parecer en el n.º 650 de las *Constituciones*, al hablar de la misión.

y los fundamentalismos y las diferentes formas de intolerancia religiosa o ideológica (decreto 1, 28).

A cada tiempo y a cada lugar le corresponde el discernimiento para identificar cuáles son los ámbitos de la reconciliación que están en juego.

4. RECAPITULACIÓN DEL RECORRIDO

1. La realidad es radicalmente relacional, tanto en el interior de la naturaleza divina, como de la naturaleza humana y cósmica, así como se da una interrelación constitutiva entre las tres dimensiones. Como cristianos, reconocemos y proponemos a Cristo como modelo de reconciliación y de conjunción de lo humano y lo divino. En él es posible que todos los humanos puedan reconocerse, porque él participa tanto de nuestra condición herida como de nuestra transfiguración.
2. Solo el que está reconciliado puede reconciliar, a la vez que en la acción de reconciliar también nos vamos reconciliando con nosotros mismos. Reconciliar es reconocer. Sin reconocimiento no puede haber reencuentro, lo cual supone la capacidad de ver. Para ello, hay que pasar por algún tipo de experiencia de desvelamiento. La tradición ignaciana dispone de un camino para esta reconciliación integral: los *Ejercicios Espirituales*. Para ver y poder reconocer, hay que liberarse de las afecciones desordenadas y de la opacidad de la pulsión de apropiación. Sin esta liberación no hay más que ceguera. Los EE son un camino para ello, hecho dentro del marco de la tradición cristiana.
3. En medio del campo de batalla, en el terreno inmediato de la acción, del combate y del dolor, no es posible hacer este ejercicio. Requiere un distanciamiento, un retirarse. Con demasiado ruido o dolor no es posible hacerlo. Estamos demasiado implicados en lo que vemos. Tenemos que mirar desde más lejos. Una vez liberada la mirada y el afecto, surge el impulso reparador-reconciliador.
4. Las últimas Congregaciones Generales han pasado del imperativo ético de la justicia a la conciencia de algo previo y más amplio: la reconciliación integral. Esto no disminuye el imperativo de la justicia, sino que, al contrario, la hace más extensa, más profunda y más duradera, porque hace intervenir más elementos de la condición humana y del tejido social, así como nos pone en relación con la madre tierra, en la que “somos, nos movemos y existimos”. Se trata de seguir indagando y descubriendo los elementos que constituyen esta reconciliación integral, que es interna y externa en todos sus aspectos: en la búsqueda de la justicia, de la paz, del respeto y veneración por la naturaleza; en el encuentro con las demás tradiciones religiosas; en la igualdad

de género; en la propuesta de modelos económicos alternativos de sostenibilidad; en el decrecimiento del consumo; etc.

5. Es indispensable un trabajo interior para abrir nuevos espacios de sanación, de comprensión y de lucidez. Urge proponer a nuestro mundo procesos internos de reconciliación, tanto a pequeña escala (reconciliaciones familiares, comunitarias, etc.) como a gran escala (entre tradiciones religiosas, entre países, civilizaciones, etc.). También hemos de ser capaces de proponer y recrear rituales de reconciliación. En nuestra tradición, disponemos de dos sacramentos: la eucaristía y la confesión, recientemente rebautizado como *sacramento de la reconciliación*. Habría que saberlos proponer de un modo significativo en cada contexto necesitado de esa reconciliación integral.

REFERENCIAS

- Arzubialde, S. (2009). *Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Historia y análisis* (2.^a ed.). Mensajero-Sal Terrae.
- Bongiovanni, S. (2019). La tua vita vale come la mia. Fratellanza umana e filosofia. En S. Bongiovanni y S. Tanzarella (eds.). *Con tutti i naufraghi della storia* (pp. 47-58). Il pozzo di Giacobbe.
- Coupeau, C. (2007). "Reconciliación". *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, vol. II. Mensajero-Sal Terrae.
- de Loyola, san Ignacio. (2013). *Fórmula del Instituto*, 1. En *Obras*. BAC.
- Ricoeur, P. (s. f.). *Parcours de la reconnaissance*.
- Ricoeur, P. (2004). *Parcours de la reconnaissance*. Seuil.
- Ricoeur, P. (2013). *Antropologie philosophique*. Seuil.

RENEWAL OF ECCLESIAL IMAGINATION IN RWANDA

Marcel Uwineza, S. J.
University College in Nairobi, Kenya
fruwinez@bc.edu

1. INTRODUCTION

Twenty-seven years after the genocide against the Tutsi in Rwanda, a genocide planned and executed by the 1994 Rwandan leaders, many people still wonder how a genocide could happen in so small a country and account for a million deaths in just a hundred days! How could 10,000 people be killed every day in total apathy of the world community and the church? In Philip Gourevitch's view, the genocide in Rwanda was, indeed, "the most efficient mass killing since the atomic bombings of Hiroshima and Nagasaki" (Gourevitch, 1998, p. 3). How could the local and universal church fail to give strong and clear disapproval of the genocide, considering that the country was highly Christian (about 80 % of the population), and that the killings mostly took place in churches and Catholic school buildings, and even church ministers were implicated in some of the massacres?

In a conference organised by the Jesuits in Rwanda to rethink what it means to be a church and to reinvent theology in post-genocide Rwanda, the Catholic archbishop of Kigali, Antoine Cardinal Kambanda, reflected on the uniqueness of the genocide in these words:

The violent conflict that came to the level of a real genocide is unique because it was not done by foreigners against Rwandans. It was Rwandans themselves who committed genocide against their fellow Rwandans. ... the genocide ... was so painful because a perpetrator could kill a neighbour, a classmate, his/her teacher, his/her student, a companion of the neighbourhood, the person they were praying with at church or even his/her godparent. One could go as far as killing or betraying a close relative in case of mixed marriages, in some cases even one's wife and in-laws. The genocide ... injured the most intimate relations among people. (Kambanda, 2022)

The genocide against the Tutsi has sparked innumerable questions about the church and the type of Christianity it preached throughout a hundred years of evangelization. Elisée Rutagambwa notes that “It also disclosed an unprecedented moral deficit within the church that genuine theologians still have a hard time to comprehend and act upon” (Rutagambwa, 2020, p. 77). Catholic historian J. J. Carney, among others, has pointed out how Catholic Christianity cannot exculpate itself from responsibility as an important player in Rwanda’s troubled history, both as an institution and in many of its individual members. “The Catholic Church’s own history in Rwanda,” Carney writes, “is marked by a deep ambiguity, including Catholic colonial ‘cohabitation’ with the Belgian state, the church’s postcolonial failure to denounce government violence, and church leaders’ silence during the early weeks of the genocide itself” (Carney, 2015, p. 809).

The genocide perpetrated against the Tutsi happened in a country that had experienced a massive “conversion” to Catholicism that some scholars, such as Jean-Paul Kimonyo, had described as a “Tornado of the Holy Spirit” (Kimonyo, 2008, p. 30). The horrific events of Rwanda undoubtedly haunted this particular woman who approached Bishop Smaragde Mbonyinge, Bishop of Kabgayi, and said, “*Bishoboka bite ko nyuma ya jenocide baba bagisoma misa nka mbere?*” (“How dare they celebrate mass as they did before the genocide?”). Bishop Mbonyinge asked her, “Madam, how would you like mass to be celebrated?” “I don’t know,” she said. Bishop Mbonyinge recounts how he retains the memory of that woman’s disappointment and, above all, her suffering. He understood that the response to these questions would entail a completely new understanding of what went wrong. It calls for the renewal of ecclesial imagination.

The woman’s question is at the heart of the paper’s thesis. After the loss of more than a million lives within three months, one must seriously reconsider questions that go to the core of the Christian religion. Our questions must seek to uncover new ways of being an ecclesial community. This paper will discuss some factors behind Rwanda’s wounded bodies and offer four models for ecclesial imagination and renewal. These are: 1) challenging a Christianity of duplicity; 2) crazy and courageous interruption; 3) consulting the victims; and 4) commitment to memory.

Writing soon after the 1994 genocide and at the threshold of the new millennium, theologian and social analyst Emmanuel Katongole notes: “The fundamental question of the twenty-first century is not whether people have heard the gospel or how Christians are to gain influence in society. The most pressing question for the church in the twenty-first century is what difference does Christianity make?” (Katongole & Wilson-Hartgrove, 2009, p. 109). Put differently, Rwanda’s questions are:

how do people who are in almost every way alike learn to see one another as enemies? ... How do people become convinced that they should kill their neighbors —or spouses, even— not because they have anything against them personally, but because they have been labeled ‘Tutsi’ [or Jews or Armenians]? (Katongole & Wilson-Hartgrove, 2009, p. 30-31)

Rwanda invites us to reimagine human identity. The identities we often assume to be our natural identities are *formed* identities. “As we participate in the political and historical processes and institutions of our countries, our identities are formed.” (Katongole & Wilson-Hartgrove, 2009, p. 47). There is still the need to reimagine Christian identity within the wounded Rwandan body. To do so, we need to consider some factors that led to the Rwandan wounds.

2. BEHIND RWANDA’S WOUNDED BODIES

Rwanda has exposed the hidden lies behind fluid and contested identities. In their Rwandan ecclesial expression, many church members failed to confront the worm that caused a national and “racialized cancer” that led to the genocide. In my analysis of Rwanda’s tragic past, I follow historian Yves Ternon’s contention in his article, “*Rwanda 1994: Analyse d’un Processus Génocidaire*,” (Rwanda 1994: Analysis of a Genocide Process), that

in the 20th century societies, genocide does not occur only because leaders have given orders to their subordinates: assassins do not submit only to authority. They are convinced that they must kill not only because propaganda instilled fear and hatred, but also because their society has long been plunged into violence and is beyond any moral obligation. (Ternon, 2009, p. 15)

Alongside the long failure of listening and obeying the moral law of individual and communal conscience, there are multiple factors that created the fertile ground for the genocide against the Rwandan Tutsi. “These include,” in analyst Hellen M. Hintjens’ opinion:

the colonial ideology of racial division; [the ethnicized post-independent Rwandan politics]; the economic and political crises of the 1980s and 1990s; the previously very highly organized nature of Rwandan society such as *abatware* and *uburetwa*, two expressions that illustrate

economic divided line among Rwandans; and the fragile regional and class base of a political faction determined to hold on to state power at any cost. (Hintjens, 1999, p. 280)

Other crucial contributing factors include the sensitivities and perceptions of relations between Hutu and Tutsi in both Rwanda and Burundi, “the use of sophisticated propaganda techniques, and the escalation of violence within Rwanda and Burundi... and the politics of ethnic identification which was central to implementing genocide plans” (Hintjens, 1999, pp. 280-281).

With all the above factors in place, when the 1994 genocide erupted, the contagion of violence caused too many people, including some church leaders, to behave as if they were beyond any moral obligation to care for the vulnerable and allowed a government that should have protected its citizens not only to endorse genocide but to collude in it systematically (Republic of Rwanda, 1995). The recent Duclec and Muse Reports on “the Role of France in Connection with the Genocide against the Tutsi in Rwanda” attest to this fact¹. The genocide thus resulted from various factors with multiple origins in Rwanda’s problematic history. Theologically, at the heart of the genocide was a perverse inversion of Emmanuel Levinas’ dictum, “neighbor refused to see the neighbor’s face upon which was inscribed the command: ‘Thou shall not kill’” (Levinas, 1985, p. 89).

However, all was not lost. Amid Rwanda’s ecclesial cancerous body, and despite the failure of some ecclesial leaders to use their power to end injustice and corruption within ecclesial structures, some few leaders sought to reform. Bishop Thaddée Nsengiyumva “issued a pastoral letter in January 1991 that accused the Catholic Church of being a ‘giant with feet of clay,’ unwilling to use its power for good, and called upon the church to reform its structures.” Thaddée Nsengiyumva, a Hutu, took exception to the complacency of the Catholic hierarchy in the time of violence. In the pastoral letter, he analysed the religious and political situation in December 1991. Here are some points from that document:

(1) Even though most people have converted to Christianity over decades, most people have failed to live Christian values. (2) Rwanda’s rituals in the church do not reflect people’s internal convictions. (3) The relationship between church and state has compromised the former’s moral standing in

1 The report is named Duclec and Muse respectively after some of the key scholars behind them. See Commission de recherche sur les archives françaises relatives au Rwanda et au génocide des Tutsi, *La France, le Rwanda et le génocide des Tutsi (1990-1994): Rapport remis au Président de la République* (Armand Colin: 26 mars 2021), and Muse et al., *A Foreseeable Genocide: The Role of the French Government in Connection with the Genocide Against the Tutsi in Rwanda* (19 April 2021).

society. (4) Some political parties have been formed based on opportunism. (5) The government is half-hearted in the peace negotiations with the rebel army. (6) Both church and state have been complacent regarding social sin in the country; ethnic discrimination in schools has been practiced for decades, and the plight of the poor has generally been neglected. Finally, the church must take the disadvantaged side in society and end its alliance with the state.

Nsengiyumva unambiguously criticized the Catholic Church for being passive and complicit in the face of rising violence. With Nsengiyumva's words, one cannot reasonably deny the Rwandan church's institutional failure and complicity in the tragedy.

Despite Nsengiyumva's prophetic words, the genocide against the Tutsi still happened in 1994. Regrettably, it took the Rwandan Catholic bishops twenty-two years to issue a formal apology at the closure of the Jubilee Year of Mercy in November 2016 in a letter that was meant to be read in all parishes nationwide. The letter stated: "We apologize for all the wrongs that the church has committed. We apologize on behalf of all Christians for all forms of wrongs we committed. We regret that church members violated [their] oath of allegiance to God's commandments" (CAN/EWTN News, 2016). The bishops then asked for forgiveness saying: "Forgive us for the crime of hate in the country to the extent of also hating our colleagues because of their ethnicity. We did not show that we are one family but instead killed each other" (CAN/EWTN News, 2016). This was a moment of ecclesial repentance and, one dares to say, a propitious moment of ecclesial imagination.

One year later, Pope Francis invited the President of Rwanda to the Vatican and presented his apology on behalf of the Catholic Church. Unlike the previous apologies, he acknowledged the responsibility of both the church as an institution and its members. As was stated in the Vatican press release after the audience with the Rwandan counterpart:

The Pope implored anew God's forgiveness for the sins and failings of the Church and its members, among whom priests, and religious men and women who succumbed to hatred and violence, betraying their own evangelical mission. In light of the recent Holy Year of Mercy and of the Statement published by the Rwandan Bishops at its conclusion, the Pope also expressed the desire that this humble recognition of the failings of that period, which, unfortunately, disfigured the face of the Church, may contribute to a "purification of memory" and may promote, in hope and renewed trust, a future of peace, witnessing to the concrete possibility of living and working together, once the dignity of the human person and the common good are put at the center. (Holy see press office, 2017)

These signs of apology that members of the Rwandan Catholic Church hierarchy and the pope himself assumed responsibility for ecclesial indifference, passivity, complicity, and *génocidaires* among Catholic clergy and laity make it patently clear that the church in Rwanda ought to take up a reflection to envisage a broader perspective for its renewal. They invite the people of Rwanda, and the Church in particular, to the renewal of ecclesial imagination.

While grappling with Rwanda's tragic past, the Church must first preserve, protect, and honor the memory of Rwanda's "dry bones" —the victims of the genocide. Their memory provokes questions about the Church's mission, ministries, and theologies but also about the place of human dignity in the Christian faith and the very meaning of the Church itself. Writing on the need for renewal, historian Gerard Prunier remarks,

Understanding why they [Tutsi] died is the best and most fitting memorial we can raise for the victims. Letting their death go unrecorded, or distorted by propaganda, or misunderstood through simple clichés, would in fact bring the last touch of the killers' work in completing the victims' dehumanisation. (Prunier, 1995, p. xii)

The genocide against the Tutsi mirrors our shared need for a new way to live as Christians in the world. It is not enough to be pious, safe and obedient, or compassionate and kind. The church in Rwanda did not lack any of these. "Much more is at stake if we are to reclaim the lordship of Christ and live as ambassadors of God's new creation in the world," Katongole underlines (2009, p. 110). The need for ecclesial renewal must be rooted in William Sloane Coffin Jr.'s critique of sentimental compassion. He writes: "to show compassion for an individual without showing concern for the structures of society that make him an object of compassion is to be sentimental rather than loving" (Sloane-Coffin, 2004, p. 23). It is important to show compassion to the victims of the genocide, but that is not enough. In its unrelenting renewal, Rwanda's Catholic Church continues to discover what caused its wounds. What is hoped for is that bishops, theologians, and other Christian leaders understand that

If Christian identity has any chance of subverting or at least resisting the tribal loyalties of our time, Christians will have to recognize the ways in which politics shapes not only our view of the world and ourselves but also the tribal patterns that we often overlook. (Katon-gole, 2009, p. 47-48)

This was evident in a conference organized by the Jesuits in Rwanda to commemorate twenty-five years after the genocide².

Prior to the Jubilee Year 2000, Rwanda's bishops initiated diocesan synods to prepare for it, coinciding with a hundred years of evangelization in Rwanda. Cardinal Kambanda explains how the Rwandan church, given the situation in which it found itself after the genocide, could not celebrate the jubilee like anybody else. He writes:

We could not have festivals like everybody else to celebrate the jubilee; we found that the synod was more coherent with our situation of life after the genocide. It would give us a chance to make an evaluation of our evangelisation and Christian life and see where things went wrong so that we find new perspectives in our pastoral work. This would enable us to enter the second millennium of Christianity and the second centenary of the evangelisation in Rwanda with new perspectives. Each diocese was to do a special synod with the aim of achieving community healing and reconciliation. The synod was called *Gacaca Nkristu* which means the Christian Gacaca. The synod succeeded and brought so many people to reconciliation and forgiveness. There were many testimonies of so many hearts and families healed when we were celebrating the jubilee. There were people who committed the crime of genocide who confessed and asked for forgiveness and were ready even to repair or to collaborate with civil justice. There were many survivors of the genocide who forgave people who killed their families during the genocide and this also contributed a lot for justice and reconstruction of the community after the atrocities of the genocide. (Archidiocèse de Kigali, 2002)

That many people count themselves as Christian in Rwanda is not debatable! But that those Christians continue to act as before the 1994 genocide and its unimaginable horrors is not possible, Cardinal Kambanda attests. We must reinvent ourselves! In fact, according to Stéphane Audoin-Rouzeau, the genocide perpetrated against the Tutsi in Rwanda is a unique case, the analysis of which easily escapes pre-established politico-historical paradigms. According to him, this is a fact that somehow obliges an epistemological break. There is a need for a rupture that takes the form of a retrospective regret that forces the scientist, yet at the height of his career, to look back on himself and question

2 For more on the conference, see Marcel Uwineza, Elisée Rutagambwa, and Michel Segatagara Kamanzi, eds. *Reinventing Theology in Post-Genocide Rwanda: Challenges and Hopes* (Washington D.C.: The Georgetown University Press, 2022), forthcoming.

his previous choices. His self-criticism runs deep as, upon discovering Rwanda, he was touched “in the secret areas of self-esteem. He was forced to look violence in the face, not to look away, for ethical reasons, but especially not for scientific reasons” (Audoin-Rouzeau, 2017) He was invited to reimagine what it means to be part of the human community. Like Audoin-Rouzeau, it is fair to say that “to look into the mirror that is Rwanda, we need to pay closer attention to how our identities get shaped by stories that so often remain hidden” (Katongole, 2009, p. 75) and in so doing, renew our imagination.

Imagination does not refer to some distinct part of the human mind. Imagination has

the capacity of the thinking, feeling, yearning person to see the outer surface of things. [It proves one's] ability to see reality as a whole, discover patterns, make connections to envisage new possibilities. It has the capacity to sense a mysterious and gracious presence that resonates ... through our everyday experience. (Imbelli, 2018, Discs 1, track 6)

Poets, artists, and novelists express this imagination in their different works. From the perspective of this reflection, the experiences of a wounded Church provoke (or liberate) our imagination to appreciate the possibilities that arose from the wounds of Rwanda's past and to envision new possibilities of ecclesial life. The following section proposes four models (or 4Cs) for the renewing ecclesial imagination.

3. CHALLENGING A CHRISTIANISM OF DUPLICITY

In his book *La Nouvelle Évangélisation en Afrique*, Kä Mana challenges the Christianity that Africa inherited, a Christianity in disguise. He writes:

Whereas the early Christianity introduced itself as the Word of the weak in comparison to the powerful of the Roman Empire and the princes of the pre-established religions, the missionary Christianity of modern times emerged in Africa as a system of power and violence which imposed itself on the weak... Under the guise of divine power and authority, it could be anything other than an authoritarian Christianity that was soon to give in to the temptation of those in positions of power compared to the weak: oppression, domination, abuse of power, violence against the conscience, and the imposition of dogma as immutable truths. (Mana, 2000, p. 85)

Given the role of some church leaders in Rwanda's history, ecclesial reimagination must raise questions about the nature of Christianity that has engulfed the continent, its principles, and its capabilities of transformation of a continent where violence, poverty, and exclusion have largely remained the daily realities of most people. One must question what prevents faith from being a culture. Orthopraxy must serve as a criterion for orthodoxy. Australian theologian Gerald O'Collins opines that "Not everyone who recites the Chalcedonian confession really believes in Christ. Verbally correct Christology can cloak a highly deficient Christopraxy." (O'Collins, 1975, p. 99) One can thus no longer be impressed by a Christianity which considers the social show to be more "important than the solidity of faith as the pedestal of social change in its deep mechanisms" (Mana, 2000, p. 85). One must question a Christianity organized around the priestly figure to the detriment of prophetic and apostolic functions of the people of God, a form of religion that plays more on the religious emotions than on the intelligence and imagination of active forces in Africa. It sings and dances while the society is sinking (Mana, 2000).

To challenge this form of Christianity, Rwandan Christians must revisit Rwandan culture to repossess that which can enroot the Christian faith to make it a culture that is fully embraced and faithfully lived. It is worth noting that not everything in pre-colonial Rwandan culture was perfect. In revisiting Rwandan culture, one must be careful not to use those elements that have a propensity to sin and create division. African theologian Laurenti Magesa substantiates this point when he writes that "A new evangelization in post-genocide Rwanda and Africa in general requires the church to tap into the 'genius' of African Religion to enroot Gospel moral ideals in the continent. It must therefore necessarily be an 'Afrocentric' catechetical approach" (Magesa, 2022).

Second, as mentioned earlier, the Rwandan Christian *Gacaca* showed that there is a need to listen to the People of God as they express their hopes and pains, and try to respond to their needs. This requires what the Nigerian theologian, Elochukwu E. Uzukwu, describes church ministry of leadership with "large ears," born from the spirit of African indigenous structures where "authority is exercised for the integral well-being of the community" (Uzukwu, 1996, p. 141). The vitality of listening to God's people must not stifle the spirit of those who are courageous enough to interrupt.

4. CRAZY AND COURAGEOUS ENOUGH TO INTERRUPT

The Gospel of Matthew presents a woman who entered into the house of Simon the leper and she came in with an alabaster jar of costly perfume oil

and poured it on Jesus' head while he was reclining at table (Mt 26:6f.). The woman was crazy enough to interrupt a patriarchal gathering! She did not mind that her timing may not be appreciated by some people in Simon's house.

In Rwanda's ecclesial imagination, there is the need to interpret the woman's gesture from the perspective of Rwanda's wounded bodies. This means that genuine living of the good news must force us to question social norms. As Katongole remarks, "Jesus will put you at odds with the economic and political systems of our world. [His] gospel will force you to act, interrupting the world as it is in ways that make even pious people indignant" (Katongole, 2009, p. 116). The point is that the renewal of ecclesial imagination must be embedded in its desire to intrude, to reinvent ourselves, that is, making an epistemological break or a rupture that takes the form of a retrospective regret as we question our previous choices, mindset, and our approach, but also our timing.

The ability to interrupt requires courage. An act of interruptive courage is illustrated by the woman who questioned Bishop Smaragde—as mentioned at the beginning of this reflection. Interruption means resolving never to let the memory of our wrongdoings fade away but to strive for conversion with self-denial. Interruptive courage is an emotional and cognitive process that advances brave action. It helps people risk the things they most value and gives them the agency to act according to their conscience. It is also "a virtue that facilitates the accomplishment of goals via the exercise of will in the face of internal or external opposition and comprises the [strengths and virtues of] bravery, integrity, persistence and vitality" (Peterson & Seligman, 2004, p. 29). Interruptive courage is a virtue that Katongole calls "a rebel consciousness" (Katongole, 2009, p. 117), that is, one's realization that some norms cannot just be followed, rather something prophetic must be done.

We have some examples of rebel consciousness in Rwanda. These are people who risked their lives to side with those who were to be killed. Among them, one moving example is Sister Felicité Niyitegeka who offered her life because she did not want to abandon her Tutsi brothers and sisters. About her, J.J. Carney writes,

Despite her [Hutu] brother's entreaties, Sr. Felicité refused to abandon her fellow Tutsi sisters or the forty-three Tutsi who had taken refuge in her community. She was killed along with her Tutsi sisters ... To echo the German Lutheran theologian Dietrich Bonhoeffer, Sr. Felicitas' martyrdom reminds us of the 'cost of discipleship.' (Carney, 2014, p. 204)

If there is proof that God is with the crucified of our world, Niyitegeka is that symbol of that presence. Niyitegeka, among others, is a long-lasting

lesson that, despite the Rwandan multi-layered historical wounds, there were people whose interruptive sacrifice proves that in the end, love prevails. Their courageous love symbolizes the idea that those whose integrity is not up for sale are ready to give up their lives to protect it. They are crazy enough to interrupt, even if it means being victims and/or losing their lives, as Sr. Niyitegeka did.

5. CONSULTING THE VICTIMS

In the 1850s, John Henry Newman (1801-1890) wrote an article whose objective was to call the ecclesial hierarchy to “Consult the Faithful in Matters of Doctrine.” Newman wanted to make it clear that the Church “will look foolish” if the people of God are not consulted. He saw that the faithful, while not involved in decision-making, had a role of affirmation, A role in which they had a sense of the truth of teachings. Newman opined that the *fideles* must not be passed over but rather, as he says, made much of, not because of any notion of democracy but simply because, as Denis Pétau (known as Dionysius Petavius), a sixteenth-century French Jesuit, said, ‘let us pay attention to the judgement of all the faithful because the spirit of God breathes into every faithful – *quia in omnem fidelem Spiritus Dei spirat*’ (Newman, 1961, p. 68).

More than a century later, the Australian Jesuit Gerald O’Collins reflected on Newman’s article after the horrors of the twentieth century and wrote:

Among the millions of faithful who all deserve to be consulted, one group calls for special attention: the victims and losers of this world. Unlike them - the wealthy, formidably intelligent and well-educated members of the Church consistently command attention. Yet, Christ remains present in a special way in and through those who re-enact the painful ugliness of his Passion. Admittedly his presence is not confined to the victims of our world and Church. Yet they are privileged signs and symbols of the Son of Man who identifies himself in a special way with the losers and the needy (Matt 25:31ff). Any consultation of the laity would miss much if it systematically ignored the voice of Jesus coming from the victimized Christians of Chile, El Salvador, Lebanon, Mozambique, the Philippines and elsewhere. If he were rewriting his classic today, Newman might well include a new heading, ‘On Consulting the Victims in Matters of Doctrine.’ (O’Collins, 1986, p. 281)

Analyzed from the wounded body of Christ in Rwanda, both Newman and O'Collins call our attention to those who must be consulted in our desire for ecclesial renewal: the victims of Rwanda's history ought to be our *theological and pastoral loci* or, as Laurenti Magesa states, they ought to be the "basis for constructing possible alternatives for Christian pastoral action more faithful to the Gospel mandate of love and peace" (Magesa, 2022). Theology that matters in Rwanda must start from Rwanda's wounds: from the survivors of the genocide, the victims of sexual violence, the widows and orphans and the perpetrators of Rwanda's past wrongdoings. In his statement on what the victims of history offer to the world, Jürgen Moltmann said that "sinners who have become guilty of their victims always have a short memory, if they have memory at all. But those who suffered under their violence and injustice always have a long memory. So, if you are on the side of the guilty, and you want to enter a renewed life, listen to the victims because they can really tell you who you really are and in what situation you are" (Yale Divinity School, 2014). The victims of history have some incontestable authority. They teach Christian communities that

the traditions to which theology is accountable know a universal responsibility born of the memory of suffering ... [and] there is one authority recognized by all great cultures and religions: the authority of those who suffer ... [and] articulating other's suffering is the presupposition of all claims to truth. Even those made by theology. (Ericksen, 2012, p. 134)

In consulting Rwanda's victims, the end goal is to restore of each person, including the perpetrator, because each person bears the image of God. By consulting the victims, the aim is that the Rwandan church must be reimagined differently after the horrific tragedies of Nyamata. On this genocide memorial church site, more than 20,000 Tutsi were killed and buried inside and around the church. It is one of the six churches that are now memorial sites for the thousands killed and buried there. It illustrates the horrors of Rwanda, which happened even in "sacred" places. As I turn to Nyamata, I consent to Johann Baptist Metz's point that "looking at Auschwitz made it clear to me that an adequate separation between systematic theology and historical theology, between truth and history, is not possible—even with the best of wills" (Metz & Moltmann, 1995, p. 40). The renewal of ecclesial imagination cannot turn its back on the wounds of Nyamata; there must be a commitment to memory in consulting the victims.

6. COMMITMENT TO MEMORY: A DECONSTRUCTION OF BIASES

After the horrific killings that occurred twenty-seven years ago in Rwanda, commitment to memory is imperative. Constantly reviewing Rwanda's past to forge a future in which God's action in the world summons us to widen people's reception of and care for one another is not an option. The widening of hearts confronts ethnic biases, which are a block to charity. Bernard Lonergan states that bias is "a distortion to intellectual development" (Lonergan, 1971, p. 231). People are fixed in immovable categories because of biases. The latter may result from "unconscious motivation," rooted in the way people have been brought up to look down upon others, as some Hutus and Tutsis have done in Rwanda. Biases can further be rooted in "individual egoism, and there is the more powerful and blinder bias of group egoism" (Lonergan, 1971, p. 231). Egoism seeks personal or group, or ethnic advantage at the expense of others. Hutus or Tutsis have felt superior to each other depending on who is in power. Such biases have repercussions on present generations who have internalized Rwanda's ethnological model (Destexhe, 1995, p. 47). Additionally, there is "the general bias of common sense, which is a specialization of intelligence in the particular and concrete, but usually considers itself omni-competent" (Lonergan, 1971, p. 231)³. Within Rwanda, this bias was encouraged by Christian missionaries and colonialists who thought that the Tutsi had a specialized intelligence and exceptional leadership capacity. Commitment to memory must therefore deconstruct these biases. The question is how?

Metz has asked how theology might accompany ordinary wounded people in grappling with dreadful daily memories, with fears and resentments and unresolved anger—all of which crowd the mind and conscience and heart in the daily effort to live authentically as a disciple of Jesus (Metz, 1998, p. 5). Reflecting on the responsibilities of theology in post-genocide Rwanda, M. Shawn Copeland responds that theology in post-genocide Rwanda

enjoins theologians for the sake of the *memoria passionis Jesu Christi* to vigilantly guard the memory of the dead, to privilege witnessing and its obligation to make truth known for the sake of justice and a future full of hope for Rwanda's people. (Copeland, 2022)

The work of theology in, for, and with Rwandans must advocate and exemplify rigorous self-examen and critiques of ideology, culture, religion,

³ See also Lonergan (1957, p. 191-206).

of the Church, and “debunk, unmask, and disentangle” (Geneva Cannon, 2002, p. 138) the dynamics and conflicts of human, environmental, economic exploitation, underdevelopment, globalization, neoliberalism, and surveillance capitalism (Brown, 2015; Day, 2016; Kalu & Falola, 2019; Kunnie, 2015; Zuboff, 2019).

Memory is a mission for Christians; in Rwanda it is a top priority and an essential one. To remember wrongs committed against others —individuals or groups— entails responsibility. The rationale behind the renewal of ecclesial imagination is that it is impossible to imagine a new future for ourselves until we find ways to re-member or re-imagine ourselves differently. Katongole opines that

our mission is to be a new community that bears witness to the fact that in Christ there is a new identity. It is only by being such a unique people from ‘every tribe and language and people and nation’ (Rev 5:9) that we can both name and resist the spells that would have us live as tribalized people. (Katongole, 2009, p. 25)

American philosopher Jeffrey Blustein also insists that to remember wrongdoing entails that the latter is now invested with different meaning “because it is acknowledged *as* wrong and responsibility is taken for it” (Blustein, 2008, p. 143). He further notes,

by accepting the burden of making amends, the responsible group demonstrates its willingness to accept some pain and humiliation for the sake of the victims and, in so doing, symbolically asserts what was previously denied, namely the moral standing of the victims. (Blustein, 2008, pp. 142-143)

The point of this commitment to memory is because the 1994 genocide against the Tutsi cannot be banished to the mists of a pseudo-past; it cannot be forgotten. “Theologians and pastors must work together with psychotherapists or social workers or counselors who have developed practices that remember suffering and that encourage face-to-face encounter and interpersonal engagement. Remembering as “narrative action in solidarity” requires, creates, and sustains community (Blustein, 2008, p. 149). Despite its complex challenges, the healing of memories in Rwanda remains a fundamental ecclesial mission.

7. CONCLUSION

Is it possible to study theology and to be church today while ignoring Rwanda as the theater of an event, the implications of which so profoundly threatened to delegitimize theology and the body of Christ? Pondering the experiences of the wounds and scars that Rwanda has borne, it becomes clear that we are all of us, products of our cultures, our natural and social surroundings, our histories, our education, our familial and societal experiences, and ultimately our orientation toward God. These help define but do not determine whom we are and who we may become. My exposition of the depth of Rwanda's wounds and proposal of a theology that might spring from them are not meant to engender pity for that small, hilly country in central Africa. Instead, this reflection hoped to assist the reader, indeed, humanity to understand, at least in part, why we are who we are and how various conditions and circumstances influence, and even shape, the choices we make and the needed renewal of ecclesial imagination. Rwanda is a mirror to and for humanity.

A story from the American South illustrates Rwanda's ongoing need for healing but also the hope that can spring from its wounds. In the intense days of segregation, there was a wooden barrier placed about halfway down the center aisle of St. Francis de Sales Church in New Orleans, Louisiana. White parishioners sat in front of the barricade; black parishioners sat behind it. When the archdiocese desegregated its churches in the 1960s, that barrier stood. When it was time to make a new altar, some black parishioners refashioned the discarded barricade into an altar. On the day it was dedicated, the words of the pastor memorably stated, "The wood which once divided us along racial lines is now the wood that calls us to be brothers and sisters in the Lord"⁴ (Enman, 2018). In Rwanda, this "wood" calls us to be Rwandans. One year after the genocide, Rwandan Jesuit Father Augustin Karekezi wrote, "We still have reason to dream." On that first commemoration, Karekezi recalled the words of the prophet Jeremiah—words that inspired a new theology for a new church: "The Lord says: 'I know the plans I have for you, plans for your welfare and not for harm, to give you a future with hope'" (Jer. 29:11).

REFERENCES

Audoin-Rouzeau, S. (2017). *Une initiation: Rwanda (1994-2016)*. Seuil.

⁴ Enman, F. M. (September 5, 2018). Boston College Jesuit Community, September 5, 2018. This is a story I received in person from Enman himself.

- Blustein, J. (2008). *The Moral Demands of Memory*. Cambridge University Press.
- Brown, W. (2015). *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*. Zone Books.
- Carney, J. J. (2014). *Rwanda before the Genocide: Catholic Politics and Ethnic Discourse in the Late Colonial Era*. Oxford University Press.
- Copeland, M. S. (2022). Responsibilities of Theology in Post-Genocide Rwandan. In M. Uwineza (Ed.), *Reinventing Theology in Post-Genocide Rwanda: Challenges and Hopes*. The Georgetown University Press. Forthcoming book.
- Day, K. (2016). *Religious Resistance to Neoliberalism: Womanist and Black Feminist Perspectives*. Palgrave Macmillan.
- Destexhe, A. (1995). *Rwanda and Genocide in the Twentieth Century*. A. Marschner (trans.). New York University Press.
- Ericksen, R. P. (2012). *Complicity in the Holocaust: Churches and Universities in Nazi Germany*. Cambridge University Press.
- Geneva Cannon, K. (2002). *Katie's Canon: Womanism and the Soul of the Black Community*. Continuum.
- Kalu, K., & Falola, T. (Eds.). (2019). *Oppression and Resistance in Africa and the Diaspora*. Routledge.
- Katongole, E. (2009). *Mirror to the Church. Resurrecting Faith after Genocide in Rwanda*. Zondervan.
- Imbelli, R. P. (2018). *Christic Imagination: How Christ Transforms Us*. Now You Know Media.
- Kunnie, J. E. (2015). *The Cost of Globalization: Dangers to the Earth and Its Peoples*. McFarland & Company, Inc.
- Loneragan, B. J. F. (1957). *Insight: A Study of Human Understanding*. Philosophical Library.
- Loneragan, B. J. F. (1971). *Method in Theology*. University of Toronto Press.
- Magesa, L. (2022). Learning from a Tragedy: Toward a New Evangelization in Africa after the Genocide in Rwanda. In M. Uwineza (Ed.), *Reinventing Theology in Post-Genocide Rwanda: Challenges and Hopes*. The Georgetown University Press. Forthcoming book.
- Mana, K. (2000). *La Nouvelle Évangélisation en Afrique*. Karthala-Clé.
- Metz, J.-B. (1998). *A Passion for God: The Mystical-Political Dimensions of Christianity*. J. Matthew Ashley (trans.). Paulist Press.
- Metz, J.-B., & Moltmann, J. (1995). *Faith and the Future: Essays on Theology, Solidarity, and Modernity with an Introduction by Francis Schüssler Fiorenza*. Orbis.
- Newman, J. H. (1961). *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*. Rowman and Littlefield.
- O'Collins, G. (1975). *Has Dogma a Future?* Longman & Todd.
- O'Collins, G. (1986). On Consulting the Faithful. *The Furrow*, 37(5), 279-284. <https://www.jstor.org/stable/27678264>.

- Peterson, C., & Seligman, M.E.P. (2004). *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification*. American Psychological Association and Oxford University Press.
- Uzukwu, E. E. (1996). *A Listening Church: Autonomy and Communion in African Churches*. Orbis Books.
- Yale Divinity School. (2014). Theology of Joy: Jürgen Moltmann & Miroslav Volf. <https://www.youtube.com/watch?v=s04zdvrBz-c>.
- Zuboff, S. (2019). *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. Hachette Book Group.

A SLAIN LAMB STANDING: JOURNEYING IN RECONCILIATION

Gordon Rixon, S. J.
Regis College, University of Toronto
gordon.rixon@utoronto.ca

My paper explores and interrelates three areas of learning that arise for church communities as people of faith identify and address systematic issues of colonialism, racism, and abuse. I explore each of these areas as a response to a question. Why are communities slow to recognize and respond to the humanity and suffering of those harmed? Why are communities reluctant to acknowledge and address the woundedness of perpetrators, who are themselves often victims? What changes need to emerge in religious leaders to support a culture of healing, restorative justice, and preventative care in our communities?

As I explore the contours of the terrain identified by these questions, I draw out implications for continuing reflection on church doctrine on indigenous rights. I am presently preparing a second edition of *That the World May Believe: The Development of Papal Social Thought on Aboriginal Rights*, a text authored and published in 1992 by Michael Stogre (1944-2015), a Jesuit priest who served with the Anishinaabe of the Manitoulin region of Ontario (Stogre, 1992). Stogre's identities repeated papal repudiations of a recurring tendency to subordinate intercultural respect and justice to pragmatic concerns about the advancement of the Christian mission. In the European age of expansion, allowing the ends to justify the means in the occupation of the "New World" disfigured the Christian message. While Stogre argues that intercultural respect and justice are integral to sharing the Christian Gospel, I explore the implications in a world enriched by many distinct cultures and religious traditions. I argue from a Christian perspective that opportunities to journey in respect and reconciliation with those who have suffered ill-treatment at the hands of Christians and others complement the affordances offered by diverse languages and cultures to encounter and respond to the Gospel. Amid suffering, tragedy, and betrayal, there is much to discover through shared explorations of spiritual meanings and values beyond the grasp of the language and symbols available to any faith community.

Let us turn to the three questions and allow these queries to organize the flow of our reflections. Although my approach to the third question presents a perspective that recontextualizes my discussion of the first two, each of these initial questions, and especially the first, needs to be honored and addressed in its own light. Frequently, survivors are silenced, and perpetrators are excused in favor of institutional self-protection. Alternatively, perpetrators, who have often been victims, are demonized and isolated. Rather than reinforcing the violence of the cycle of abuse, can we find a way to hold perpetrators and their enablers to transparent account and accompany them within circles of restorative justice? Tragedy resides virtually unchallenged in the victim-perpetrator imbroglio and requires sensitive narration to locate and honor the vulnerability and active agency of the multiple parties at risk.

1. WHY ARE OUR COMMUNITIES SLOW TO RECOGNIZE AND RESPOND TO THOSE HARMED?

In an apology directed to the indigenous survivors of the infamous Canadian Residential School System and their children and grandchildren, Father Winston Rye spoke on behalf of the Jesuits in English Canada. Addressing the alumni-and-alumnae-survivors who attended the twinned boys and girls' schools operated by the Jesuits and Daughters of Mary near the remote settler town of Spanish, Ontario, Rye acknowledged the betrayal of trust invested in the Jesuits. After recognizing the resilience of the survivors, he continued:

We also come to acknowledge the students who were brave enough to confront us about our role in the Residential School system some thirty years ago. We treated you as dissenters and malcontents rather than listening to what you had to tell us. Through litigation and lawsuits, we learned about harsh conditions, poor food, brutal punishment, and horrible incidents of sexual molestation. You turned to the courts because the Jesuits turned away from you... Abuse was not disclosed because there was no one who would hear a student's cry for help. We are still struggling with how it could possibly have happened. We realize that the abuse might have been uncovered and punished many years ago, if there had been someone that the students could turn to. We failed in putting the needs and interests of the Jesuit priests and brothers ahead of the welfare of our students. (Jesuits in English Canada, 2015, pp. 390-393)¹.

¹ Rye's remarks were offered at the Québec National Event, Truth and Reconciliation Commission of Canada (TRC), Montreal, on April 25, 2013. The TRC process was included

While recounting the more than 400-year history of the Jesuit engagement with indigenous communities in what is now Canada is beyond the reach of this paper, the history of the residential school system and its Jesuit involvement offer significant lessons². Frank's admission of the system's ineffective pedagogy and intentional program of cultural genocide must contextualize generous memories that would forgive or even defend the Jesuit's 115-year participation in the Canadian Residential School System and its earlier colonial forerunners ending in 1958³; a disturbing admission of systemic misconduct, most notably articulated by Supreme Court of Canada Chief Justice Beverley McLachlin in 2015⁴. An acknowledgment that ought not to overlook the extraordinary resilience of indigenous students and need not dismiss the heroic humanity of some individual Jesuits. At a time when Catholic social doctrine affirmed the right of parents overstate intrusion to exercise primary responsibility for the education of their children, how could Jesuits and other religious actors collude with government educational policies that coercively separated young children from their families?⁵ How

in the Indian Residential Schools Settlement Agreement 2006 (IRSSA) between the Canadian Federal Government, indigenous survivors, the Anglican, Presbyterian, and United Churches, and forty-eight Catholic entities involved in the operation of the schools, represented collectively by the Corporation of Catholic Entities. For an account of the negotiation and implementation of the IRSSA and the difficulties associated with the non-centralized corporate structure of the Catholic Church in Canada, see Miller (2017). For an introduction and critical discussion of truth and reconciliation processes as an instrument of transitional justice, see Hayner (2011, pp. 145-162). For a discussion of the Canadian process, see Niezen (2013).

2 Canada was founded as a confederation of three British colonies in 1867, including the previous colony of Canada, which itself was comprised of two earlier colonies: Upper Canada, which became the present-day Provinces of Ontario, and Lower Canada, which was first colonized by the French and known as New France, later ceded to the British in Treaty of Paris in 1763 following the Seven Years War, and is the present-day Province of Québec. Canada continued to expand east, west, and north, and today is comprised of ten provinces and three territories. For a history of indigenous-settler relations in the regions incorporated into Canada, see Miller (2018). For a history of the Jesuit engagement of indigenous peoples between 1611 and the death of the last Jesuit in 1800 following the forty-year suppression of the Society of Jesus beginning in 1773, see McShea (2019). For another similar history of Jesuit-Indigenous relations, see Chakravarti (2018).

3 For general histories of the Canadian Residential School System see, Milloy (2017), and Miller (2009). For a history focused on the Jesuit involvement in the Residential School System see Shanahan (2004). For a first-person account, see Johnson (1988). See also my remarks, Rixon (2015, pp. 272-276).

4 McLachlin (2015).

5 The path to the affirmation by the Second Vatican Council document *Gravissimum Educationis*, October 28, 1965, that parents are "the primary and principal educators" of their children (#3) can be traced from Pope Leo XIII's Encyclical *Sapientiae Christianae*, January 10, 1890, which asserts that parents "hold from nature their right of training the children to whom they have given birth (#42)." See also Pius IX, *Rappresentanti in Terra*, December 31,

could Jesuits and other people of faith participate in an educational system that led to malnourishment, ineffective instruction, excessive physical labor, denigrating corporal punishment, sexual abuse, and loss of language and culture? How could church people be complicit in running institutions marked by the substandard care of children resulting in death due to infectious disease exacerbated by overcrowding, inadequate ventilation, and poor hygiene? Ill-treatment and oppressive isolation drive students to desperate and sometimes dangerous flights?⁶

Without claiming to offer a complete response to these difficult questions, I identify three contributing factors. First, ecclesial privilege and colonial racism informed obvious and consequential distortions of perception and behavior. Following a deeply founded commitment to education as a religious formation, church leaders drew on their trusted relations with indigenous communities to construct schools. They often proceeded without adequate professional design or sufficient capital funding but with the presumption that they could turn to the civil government for debt relief and operational support. Competition among different denominations, civil service resistance, woefully inadequate funding, and pervasive bureaucratic incompetence joined to transform religious zeal and social ambition into quagmires of tragic morbidity. While missionary commitment led many principals and staff to suffer dehumanizing circumstances, racism magnified the depressive consequences. Cultural superiority fuelled a combative attitude toward children and parents and imposed harsh corporal punishments on students who resisted the strictures of unfamiliar routines, pedagogy, language, and clothing. Systemic racism led senior church and government officials to extend grossly inadequate funding, dismiss student and parental complaints, and neglect their duty of oversight. Care was compromised to such a degree that criminal negligence or even manslaughter could characterize the level of student morbidity and mortality⁷.

1929, ##11-35, 39, 45. While Pius IX places the family's responsibility for the education of their children within a discussion of the state and church as "perfect societies," he maintains that the church "never consents, save under peculiar circumstances and with special cautions" to educate the children of non-believers against the will of their parents (#39). The indicative morphology here is to be read in the cohortative mood.

6 Accounts of poor conditions and mistreatment are documented by Milloy's analysis of government and church archives and survivor testimony from the Truth and Reconciliation Commission of Canada. See Milloy (2015, pp. 77-156).

7 In 1922, Dr. P. H. Bryce authored a pamphlet published by the Ontario Provincial Tuberculosis Commission entitled "The Story of a National Crime being an Appeal for Justice to the Indians of Canada," which charged that "a trail of disease and death" over the years had been left unchecked by any serious effort, see Milloy (2015, p. 51). In conducting a review of Anglican mission work in the schools, a lawyer S. H. Blake remarked in correspondence

Founded on an explicit policy of cultural assimilation, the consequences of misrecognition extended to all three spheres of the vulnerability identified by Honneth (1995)⁸. Separating children from their parents violated the basic self-confidence normally developed within the safety of the immediate family circle. Ill-treatment by poorly selected, prepared, and equipped substitute caregivers multiplied this harm. For young children, the world became an insecure, frightening, and disorienting place. Arbitrary punishments without any practical, systemic appeal against mistreatment undermined social self-respect. The oppressive situation effectively suppressed the exercise of agency and voice. The destruction of customs, ceremonies, and language subverted cultural self-esteem. Regimented training in preparation to assume rigidly defined roles within settler society replaced traditional, land-based education fostering the gifts and talents that would have enabled children to make unique and creative contributions to their home communities. Often incompetently delivered by unqualified instructors, the residential school curriculum failed in its attempt to train students for employment in settler society. The envisioned employment situations did not and would exist never to a large extent. Leave-takers from the schools were ill-equipped to take their place in either settler society or their traditional communities. In each sphere of intersubjective vulnerability —familial, social, and cultural— (mis)recognition by settler culture, communicated by the residential school experience, displaced children's self-confidence, self-respect, and self-esteem. The net effect was to damage the future self-recognition of indigenous communities⁹.

Beyond the consequences of the misrecognition associated with racism, a confluence of economic, social, legal, cultural, and ecclesial practices and attitudes influenced the blindness of settlers to the humanity of indigenous peoples. After an initial period of mutually beneficial partnerships with indigenous peoples in the seventeenth-century fur trade, "old world" fur traders became "new world" settlers. At first, farmers and later loggers, miners, and industrialists reshaped the natural and social ecologies of the rapidly occupied landscape¹⁰. Where indigenous peoples had developed cosmoge-

to the responsible Federal Government Minister, "In doing nothing to obviate the preventable causes of death, brings the Department within unpleasant nearness to the charge of manslaughter," (Milloy, 2015, p. 77).

8 For a discussion of religious recognition, see Ryan (2016, pp. 907-923).

9 For the notion of misrecognition, see Taylor (1997, 98-99). For a discussion of self-recognition and cultural resurgence, see Coulthard (2014).

10 See Miller (2018, pp. 103-124).

netic, place-based identities and cultures, settlers introduced androgenetic, time-shaped social ontologies (Deloria, 1992, pp. 61-76)¹¹.

By the beginning of the European age of expansion, money no longer served as a substitute for barter but became a time-sensitive instrument for the multilateral settling of accounts. The foreclosure movement had recast land and labor as rentable resources for material extraction and industrial production. Mercantile trade had fragmented community-based face-to-face relations between buyers and sellers. No longer valued as trading partners and military allies, indigenous peoples became obstacles to the nineteenth-century westward spread of trader-turned-settler culture. Treaties sought to extinguish what settlers understood as indigenous land rights and pave the way for agricultural expansion. If the eighteenth-century foreclosure movement in England had produced a pool of displaced, urbanized workers for industrialization, the nineteenth-century alienation of lands in Canada did not signal a transition in the livelihood of indigenous peoples. With traditional place-based ontologies and means of subsistence undermined, indigenous peoples were relocated to marginal lands and, in effect, declared increasingly superfluous to the invasive dominant society (Coulthard, 2014, p. 12)¹². Beyond the suppression of language, culture, and traditional land-based life skills by the agricultural, industrial, and religious training of the curriculum, government policy advanced assimilation by assigning residential school graduates individual property rights to lands held previously in common trust and granting citizenship with voting rights only to those renouncing indigenous status¹³. Colonial economic, social, and political structures assaulted the associations between land and indigenous identity and culture. Within the terms of settler culture, the extent to which a student internalized settler identity with its time-shaped ontology measured the “success” and failure of assimilationist education policies.

In the development of Roman Catholic social teaching on indigenous rights, entanglement with misrecognition correlates with the subordination of the demands of justice to the duty to evangelize¹⁴. Pope Innocent IV (1243-1254) affirmed the natural rights of non-Christian peoples to freedom from slavery, possession of land and property, and self-governance, natural rights

11 For a discussion of the contention between cosmological and anthropological cultures, see Doran (1990, pp. 144-150), *Theology and the Dialectics of History* (Toronto: University of Toronto Press, 1990).

12 See also Pope Francis' remarks in his encyclical letter *Laudato Si'*, May 24, 2015, #84.

13 In 1956, citizenship was extended retroactively (to 1946) to those retaining indigenous status. Only in 1960 was suffrage granted to those retaining indigenous status.

14 In my discussion of the development of Roman Catholic social teaching on indigenous rights here and throughout, I am principally following Stogre, *That the World May Believe*.

known as the three dimensions of *dominium*. Nonetheless, he subordinated these rights to the authority of the church and the divine duty to evangelize the nations. Although there was an ebb and flow of papal advocacy against slavery and property rights, following Innocent IV, a realpolitik prioritization of the duty to evangelize eclipsed the right of indigenous self-governance until the modern age. Concerned about accessing distant lands claimed by European powers, subsequent popes aligned themselves with Catholic seafaring nations willing to support missionary activity and, perhaps, in the hope of tempering otherwise unmitigated exploitation of indigenous peoples and their lands.

Popes Eugenius IV (1431-1447) and Nicholas V (1447-1455) became embroiled in disputes between the Iberian powers over expanding their spheres of influence in the Canary Islands and the west coast of Africa. Influenced by an erroneous understanding that the Portuguese were retaking Christian lands seized by Muslims, Nicholas V legitimated capturing lands and enslaving their inhabitants. Of course, no such pretext extended to the rival expansions of Spain and Portugal into the uncharted lands that became known as the Americas. For a brief time, Pope Alexander VI (1492-1503) was able to enhance the waning political influence of the Roman Church by adjudicating the ensuing antagonism. The infamous *Bulls of Demarcation* (1492), the ensuing papal decree, also known popularly as the *Bulls of Donation*, excluded Portugal and other nations from interfering with Spanish claims more than 100 leagues west and south of the Azores and Cape Verde Islands.

Ironically, at the same time, Alexander VI, who had claimed supervening religious authority in the temporal sphere, effectively ceded the responsibility for missionary activity to the Spanish Crown. The papacy quickly lost the conceit of temporal authority as Spain and Portugal concluded the Treaty of Tordesillas (1494) independently of papal arbitration. This treaty revised the boundary of the Iberian spheres of influence and rival claims to indigenous lands. Some scholars argue that Alexander VI did not understand his action to authorize the violation of indigenous *dominium*. They suggest he saw himself as fulfilling his duty to evangelize and extend papal protection for peaceable and vulnerable peoples in the face of de facto aggressive European expansion¹⁵. Yet, despite disputes over interpretation and repeated authoritative repudiations, the Bulls continue to be cited along with the principle of

15 Stogre (1992, p. 74). See Canadian Conference of Catholic Bishops for a recent repudiation, "The 'Doctrine of Discovery' and *Terra Nullius*: A Catholic Response," March 19, 2016. <https://www.cccb.ca/wp-content/uploads/2017/11/catholic-response-to-doctrine-of-discovery-and-tn.pdf>, accessed on April 29, 2021. For a critical view of the necessity of ongoing repudiation, see Medina (2017).

terra nullis and the doctrine of discovery as the moral and legal foundation that legitimates the seizure and occupancy of indigenous lands¹⁶.

Pope Paul III (1534-1549) and subsequent bishops occupying the See of Peter attempted with varying effects to extend their protection to indigenous peoples. These efforts remained focused on the rights to property and freedom from slavery to the quiet exclusion of the right to self-governance. In the Bull *Sublimis Deus* (1537), Paul III contradicts followers of “the enemy of the human race” who purports that “the Indians of the West and the South... should be treated as dumb brutes created for our service.” Repudiating atrocities committed by colonizers and their self-justifying claims that indigenous peoples are subhuman, he affirms that these and all other people whom Christians might encounter are “by no means to be deprived of their liberty or the possession of their property”¹⁷. Yet, while commentators may focus on these as significant early affirmations of human rights, Paul III remains primarily concerned with the defense of indigenous peoples as appropriate beneficiaries of the duty to evangelize.

Roman Catholic social teaching continued to resist slavery and other offenses against indigenous peoples, but not without exception and hesitation¹⁸. Until the late nineteenth century, however, these efforts remained motivated by and subordinated to the requirements of credible evangelization. Christian colonizers employed allegations of injustice, incompetence, and sub-human behavior to warrant violations of indigenous *dominium*. Lands were seized, governance imposed, and peoples enslaved. In 1550, Dominican Bartolomé de Las Casas (1484-1566), a reformed advocate for slavery, opposed the Castilian court chaplain Juan Ginés de Sepúlveda (1489-1573). Las Casas argued that indigenous peoples taken within the Spanish orbit were fully human and had the right to determine their political allegiance and religious adherence freely. Galvanized by the injustice perpetrated by Christian colonizers, Pope Gregory XIV (1590-1591) facilitated the restitution

16 For a discussion of the lasting impact of the doctrine of discovery and its antecedent foundations from an Anishinaabe perspective in the context of Canadian and Indigenous constitutional law and the Supreme Court of Canada decision in *Tsilhqot'in v British Columbia*, see Borrows (2019, pp. 88-113).

17 *Sublimus Deus*, June 2, 1537.

18 The history of Christian slaveholding extends broadly and includes Jesuit slaveholding in the Americas, the subject of recent scholarship and the focus of a reconciliation project with descendants of those held in slavery. See a series of articles in two special volumes *The Jesuits and Slavery*, *Journal of Jesuit Studies* 8/1 (2020) and *The Archaeology of Jesuit Sites in the Americas*, *Journal of Jesuit Studies* 8/3 (2021). For a discussion of the reconciliation project proposed by descendants and sponsored by the Jesuit Conference of Canada and the United States, see Schmidt (2020). One of the challenges of researching the practice of slavery is that archival records seldom include traces of those held in slavery, see Whitfield (2020).

of seized property and the freeing of indigenous peoples enslaved in the Philippines. Despite the universal message of the Gospel, Christian colonizers in the seventeenth century found biblical justification to warrant the subjugation of peoples based on their blood heritage. This misappropriation of the Scripture led to the first racialization of slavery. By the eighteenth into the nineteenth century, Christian colonizers enslaved other Christians based on their skin color, reserving some of the harshest treatment for people of African origins¹⁹. As late as the 1839 encyclical *In Supremo Apostolatus*, Gregory XVI (1831-1846) condemned the “unjustified” enslavement of Christians and failed to confirm and strengthen previous papal sanctions against the slave trade itself (Stogre, 1992, p. 102).

A definitive papal condemnation of slavery as an inherently evil institution without any possible justification did not first appear until Pope Leo XIII (1878-1903) wrote two encyclicals published before drafting his well-known social encyclical *Rerum Novarum* (1891). Motivated by the continuing scandal of church-sanctioned slavery in colonized lands, *In Plurimis* (1888) and *Catholicae Ecclesiae* (1890) appealed to universal human dignity to condemn the institution of slavery as intrinsically evil and align church teaching with the prohibition of slavery in most colonizing and other independent nations. (Re)constructing a formulaic continuity with his predecessors, Leo XIII confirms the three aspects of *dominium* put forth by Innocent IV but goes beyond the intervening papacies to advance an unequivocal condemnation of slavery and recognize the right of indigenous peoples to self-governance²⁰.

Leo XIII initiated the modern development of Roman Catholic social doctrine by retrieving an account of the universal dignity and rights grounded in Thomist notions of human nature and natural law. These notions shape a comprehensive cosmological vision locating the human person within the cascading natural, social, and religious ecologies of a theocentric teleology. Effectively this vision figures the transformative relation between developing human agency and engaging higher purpose. Yet, the articulation of the vision in the nineteenth and twentieth centuries continues to betray limitations arising from the misrecognition of subordinated peoples, cultures, and groups subjected to various forms of social exclusion or “othering.”

Three specific instances illustrate the misrecognition, the blindness to the suffering, and full humanity of others, brought into focus by the progressive development of human rights under the guidance of a theocentric vision. First, in an earlier encyclical on mission societies *Sancta Dei Civitas* (1880),

19 For a discussion of slavery, religion, and racialization, see Fredrickson (2015).

20 *In Plurimis*, #16. See also Stogre (1992, p. 128). For discussions of the modern development of Roman Catholic social teaching, see Schuck (1991); Dorr (2016); and Hollenbach (1979).

Leo XIII refers to those encountering the Gospel in mission lands not only as being made “partakers of eternal life” but also as being “brought out of barbarism and a state of savage manners into the fulness of civilized life” (*Sancta Dei Civitas*, #10). The missiology assumed by such a statement makes no apparent distinction between the Gospel and a normative notion of culture²¹. Such classicism fails to recognize the truth, goodness, and transcendence present in Gospel encountering cultures and the limitation in practice and expression of Gospel sharing cultures. While engaging the Gospel may call forth change in every culture, this transformation is always most properly the fruit of the deliberative reflection of the encountering community. In a more progressive understanding of the Christian tradition, such discerning reflection recognizes moments and movements resonating with the presence and activity of Spirit and Word in the diverse histories of peoples. Drawing on the metaphoric stretch and symbolic reach of different linguistic and semiotic resources, emerging self-recognition figures and guides a culture’s engagement of higher, self-transcending purpose. The intended higher purpose remains ultimately beyond the sense and reference of language and symbol (Pope Francis, 2013, #116)²².

In the progressive encyclical *Pacem in Terris* (1963), Pope John XIII (1958-1963) brings a second, somewhat more subtle dimension of misrecognition to light as he affirms of rights of “minority” groups. Writing in the aftermath of two world wars and the subsequent movement to nominal political independence by many colonized territories in Africa, Asia, and South America, John XXIII notes the desire of many ethnic groups to establish politically autonomous nations. Recognizing the history of flagrant injustices, including genocide, against groups living as minorities alongside dominant populations, he urges public authorities to alleviate the situation of disadvantaged peoples by advancing their “language, culture, ancient traditions, and their economic activity and enterprise” (*Pacem in Terris*, 1963, ##95-96)²³. However, he continues to caution minority groups against unduly magnifying their distinct qualities over common human values as if “the good of the entire human family should subserve the interests of their own particular groups.” He urges that

21 See the discussion of empirical and normative notions of culture and their relation to religion and theological reflection in Lonergan (2017, p. 3).

22 Apologetics understood in this context has more to do with the believing community’s deeper and broader integration of the Gospel into the rhythms of its daily life and less with the persuasion of the non-believer, see Lonergan (2017, pp. 118-119). For a discussion of the dialectic of metaphor and symbol in religious interpretation see Ricoeur (1976; 1995, pp. 48-67).

23 The text does not employ the concept “genocide” but refers to “perverse efforts aimed at (the) very extinction” of minority groups.

a more reasonable attitude for such people to adopt would be to recognize the advantages, too, which accrue to them from their special situation. They should realize that their constant association with a people steeped in a different civilization from their own has no small part to play in the development of their particular genius and spirit. Little by little, they can absorb into their very being those virtues which characterize the other nation. (*Pacem in Terris*, #97)

If removed from the encyclical's acknowledgment and engagement of the sources and reach of systemic injustice, John XXIII's treatment of minorities in *Pacem in Terris* could resolve the contention between the recognition of particular peoples and an abstract conception of the common good through a balancing of principles. Without faulting the encyclical's recognition of the rights of groups struggling to preserve their identities and live with dignity within dominant economic, social, and political structures, the contending issues are much too complex to advance without a contextualizing recovery of historical narratives. Apart from a fuller recognition of indigenous peoples and their histories, the conception of a "minority" group already implicitly inhabits a dominant narrative and could be seen to legitimate the outcomes of colonizing social and political structures²⁴. While the notion of the common good remains a powerful principle in Roman Catholic social teaching, colonizing conceptions of the common good fail to address the mutual and respectful collaboration of distinct peoples in self-transcending goals that elude the definition of any particular contributing group. There is a need to complement philosophical and doctrinal clarification with complex meanings developed in cultural narratives.

Without suggesting that John XXIII could dwell comfortably within a colonizing framework, it might be helpful to recall that the notion of the common good refers to evolving ecologies of value. Over time different communities realize distinct sets of interdependent vital, social, cultural, personal, and religious values²⁵. Any specific good is always embedded in an interdependent web of other potential objects of choice. To discern, choose, and realize a particular good is always to choose, at least implicitly, a web of interwoven goods, an ecology of values. By appropriating Aquinas and his theologically guided cosmology, Leo XIII maintains that a normative ecology of values affirms universal human dignity, rights, and duties. By addressing the treatment of minorities, John XXIII flags the contention

24 For a compact discussion of the origins and development of the notion of indigeneity, see Niezen (2009, pp. 16-43).

25 For the notion of the common good as a good of order, see Lonergan (2017, pp. 47-51). See also Stogre (1992, pp. 137-138).

between a universal notion of the common good and respect for the “genius and spirit” of particular peoples. Less than two years after *Pacem in Terris*, the Second Vatican Council document *Gaudium et Spes*, in a section titled “The Proper Development of Culture” (*Gaudium et Spes*, 1965, ##53-62), addresses not “the treatment of minorities” but the diversity of cultures and recognizes the “right to culture” (*Gaudium et Spes*, 1965, ##53, 60)²⁶.

The explicit discussion of the integral relation between justice and the proclamation of the Gospel in *Justice in the World*, the statement of the 1971 World Synod of Catholic Bishops, presents a third moment that illustrates and deliberately addresses the misrecognition of the humanity and suffering of the victims of systemic injustice. Recognizing the consequences of colonialism, environmental degradation, economic marginalization, political exclusion, and deprivation of national identity, the Synod does not avert its gaze. The bishops attend directly to the plight of tribal peoples subject to genocide, refugees forced to flee their homelands, and political prisoners subjected to torture and other forms of violence. They recognize the ill-fed and inadequately housed. They acknowledge those deprived of education and religious liberty and advocate for the voiceless victims of injustice. In response to this human suffering, the bishops affirm the intermediation of the life of faith with the practice of justice towards one’s neighbor.

Action on behalf of justice and participation in the transformation of the world fully appear to us as a constitutive dimension of the preaching of the Gospel, or, in other words, of the Church’s mission for the redemption of the human race and its liberation from every oppressive situation. (World Synod of Catholic Bishops, *Justice in the World*, 1971, #6)²⁷

Referring to the Hebrew Scriptures, the Synod identifies God’s self-revelation as “the liberator of the oppressed and the defender of the poor” (World Synod of Catholic Bishops, 1971, #30). In the action and teaching of Christ, the Synod observes the indivisible unity between “the relationship of people to God and the relationship of people to each other” (World Synod

26 Referencing *Pace in Terris*, passing mention is made to “minorities” as public authority is advised “to foster the life of culture among all even within the minorities of a nation (#59).” While *Pacem in Terris* makes no mention of indigenous peoples, the remarks include acknowledgment of the “wisdom received from ancestors” and the “character proper to each people (#56).” See Stogre (1992, p. 156). For a discussion of the universal demand to possess a distinct cultural identity, see Taylor (1997, p. 105).

27 English translation is available at <https://www.cctwincities.org/wp-content/uploads/2015/10/Justicia-in-Mundo.pdf>, accessed November 28, 2021.

of Catholic Bishops, 1971, #30). Without suggesting that religious insight alone changes the situation of injustice in the world, the Synod challenges any tendency to isolate the life of religious faith from action for justice in the world. The Synod rejects that action for justice could be instrumentalized or in any other way subordinated to the promotion of faith and the duty to bear witness to the Gospel. Any effort to share the Gospel must include action for justice, measures that recognize and respond to the humanity and suffering of those who endure injustice. Without suggesting that this integration of the proclamation of faith and action for justice is nearing completion, the Synod flags a fuller appreciation of the universalizing message of the Gospel and its world-encompassing and transcending theocentric vision.

2. WHY ARE OUR COMMUNITIES RELUCTANT TO ACKNOWLEDGE AND ADDRESS THE WOUNDEDNESS OF PERPETRATORS, WHO ARE THEMSELVES OFTEN VICTIMS?

Addressing the first question required specific and substantial acknowledgment of the harm done by failing to recognize the humanity and suffering of those afflicted by injustice. Within the context of the ongoing denial of the harm, cathartic acknowledgment continues to take precedence over grappling with how this could come to pass for those who espouse a religious identity and transcendent purpose. Given the magnitude of harm and the complexity and perplexity of potential explanations, our account remains inadequate and incomplete.

The matter raised by the second question is challenging and demands humility in its approach. From my Ignatian perspective, this humility flows from foundational gratitude for creaturehood, spiritual freedom in the use of gifts and talents, and a religious commitment to a transcendent purpose beyond self-interest; ultimately, commitment to the “praise, reverence and service of God” and neighbor (Ignatius of Loyola, *Spiritual Exercises*, #23). Such humility does not excuse perpetrators but recognizes the harm arising from distorted human relations and social structures. This humility shares the shame and confusion that stems from acknowledging the cascading denigration of natural, social, and religious ecologies affected by human actions and neglect. Ignatius of Loyola believes the appropriate and heart-felt experience of shame and confusion can be a grace leading to liberating sorrow that empowers healing and creative action (Ignatius of Loyola, *Spiritual Exercises*, #48).

Why is it difficult to recognize the humanity of the perpetrator? Our perceptions and affective responses to the world about us, including our identity,

desires, and aversions, are profoundly shaped by our attachment as infants to a primary caregiver. As vulnerable infants, we receive our initial identities by imitating a parent's face-to-face gaze and proto verbal interactions. The parent's desires and aversions first sculpt our engagement with objects in the world. Deep patternings of psychic orientations become the source of future affective movements figuring perception and contouring action. As we move toward adulthood, these orientations are subsequently continuously resolved and refined through reflection and self-modifying existential choices. Passive imitation, an original vulnerability, anticipates and leads to active participation in communities of meaning. First, focused on the family and then progressively larger social circles, active participation leads to broader cultural engagement. Figuratively, we are spoken before we speak. When spoken, we speak, we reveal the depth of source memories affirming our identity and expressing desires and aversions that regard, organize and evaluate the world about us²⁸.

When we confront situations evoking a spontaneous aversive response—distorted behavior, unjust social structures, and, we must admit, sometimes just something or someone unfamiliar—the encounter engages and sometimes challenges the previous patternings of our perceptions. Such challenges, not infrequently, revisit the vulnerability that undergirds our identity and ability to recognize others²⁹. Encountering a perpetrator who has violated social norms and is subject to stigmatizing social opprobrium could overwhelm the fragile vulnerability of our core identity and socialized orientation to the world around us. Confronted in our fragility, we ought not overlook the fight, flight, and freeze responses. All three responses—self-protection, avoidance, and perceptual shutdown—distance us from the present moment and compromise our ability to recognize the vulnerability of other persons³⁰.

Perhaps, the most striking and disturbing aspect of encountering resistance to misrecognition of the violence of injustice is not the social or physical threat itself but the awakening of mimetic violence, our capacity to respond to challenges with violence. At times, we might suppress the awakening of

28 For a discussion of the early psychic development that precedes and accompanies language development, see Taylor (2016). See also, Butler (2016, p. 16). Lonergan addresses similar issues in his discussions of intersubjectivity and the distinction of original and ordinary meaning Lonergan (2017).

29 For a recent discussion of the relation between vulnerability and recognition, see Keenan (2021).

30 For a practical discussion of addressing the fight, flight, and freeze responses in a therapeutic setting, see McBride (2018). This podcast includes dialogue extracted from a counseling session, which may be disturbing to some people.

vulnerability by refusing to recognize the humanity and suffering of another unjustly treated, even to the point of blaming a victim for the harm they suffer. We might suppress a similar awakening of vulnerability by demonizing a perpetrator guilty of an odious crime. The phenomenon of scapegoating, too often employed by populist leaders, promotes social cohesion around a politicized agenda by provoking and then reassuring heightened awareness of vulnerability³¹. Discerning between a legitimate aversive response to inappropriate behavior and exploitative scapegoating turns on the measure of the affective energy and its consequential effect. Sometimes, a perpetrator's evident guilt and shame can cloak the very social dynamic perpetuating a cycle of violence.

Without burdening survivors with expectations about the itinerary of their healing journey, persons of faith may ask themselves how they understand the restoration of harm and injustice in the context of the divine project. How will survivors be healed, and perpetrators restore proper relations with harmed individuals and communities? While the Christian tradition asserts that we cannot save ourselves, neither does God save us without us. How can we accompany survivors and perpetrators on their restorative path, knowing that we must all recognize our vulnerability and recover our active agency? In the face of injustice, violence, and social turmoil, can we remain grounded through accurate perceptions as we acknowledge our vulnerability? Can we remain grateful and spiritually free as we deepen our agency and elevate our commitment to a higher purpose?

3. WHAT CHANGES NEED TO EMERGE IN RELIGIOUS LEADERS TO SUPPORT A HEALING CULTURE AND PREVENTATIVE CARE IN OUR COMMUNITIES?

The recent recovery of scores and hundreds of unmarked student graves in neglected and forgotten residential school cemeteries has raised awareness about the ongoing oppression of indigenous peoples and the deadly harm perpetrated by the residential school system (Hamilton, 2015). The revelations have profoundly shaken the Canadian public. Members of faith communities already battered by recurring disclosures of clergy sex abuse are disheartened as they confront the inescapable evidence of their churches' involvement in what has become characterized as Canada's national crime. In contrast to other implicated churches, leaders in the Roman Catholic

31 For discussions of scapegoating, see Girard (2001), and Crysedale (1999).

community have hesitated to assume collective responsibility and appeared to parse blame to avoid a legal obligation (Miller, 2017).

Catholic bishops are beginning to shoulder the cruciform burden of a fuller pastoral response. The Canadian Conference of Catholic Bishops issued a long-delayed apology, has undertaken to raise funds for healing, and invited Pope Francis to make a journey of reconciliation to Canada, which many believe should and will include a further apology (Canadian Conference of Catholic Bishops, 2021). The depth of these scandals, the historical malfeasance, and the tepidity of contemporary responses contribute to discrediting religion, institutions, and leadership.

This challenge to the credibility of religious leadership brings the transcendent and sociological functions of religion into relief. Beyond and often apart from religion's service to self-and-world-transcending purpose and meaning, religion fosters social group cohesion by disseminating common meanings and values (Gamble, et al., 2014). In the contemporary popular imagination, these two functions have become starkly distinguished or even separated. The two no longer coincide in a compact notion of religion.

In many western countries, the practice of personal spirituality appears to eclipse the transcendent function of religion. Religion has become associated predominately with the sociological function of group cohesion, which is inherently ambiguous. Widespread cultural perception identifies religious leadership with promoting group identity and cohesion, social privilege, self-protection, exclusionary social programs, and even sectarian violence.

While the differentiation of religion's transcendent and sociological functions promises to subject religious practice and authority to greater public scrutiny and more transparent accountability, the disengagement of personal spirituality from communal religious practice risks overlooking the social dimension of personal formation and its intermediating human context. The human person is social and oriented toward a higher purpose transcending every particular social and cultural context. The sociological function of religion is as inevitable and necessary as it is inherently ambiguous. Differentiating but then reintegrating the social and transcendent aspects of religion requires cultivating reflective spiritual practices to identify, discern, and reshape attitudes and actions flowing from otherwise less self-aware group identification. Moving beyond the tendency of the contemporary narrative about personal spirituality to eclipse the constructive social role of religion, a renewal of religious leadership needs to reclaim the authority rooted in a profound spiritual formation and a critical understanding of the dynamics of social belonging.

Reclaiming authority depends on reconstituting legitimacy. Self-interest, self-protection, and self-promotion would no longer distort such recovered authority. Renewed religious leadership would integrate spiritual discernment

with critical self-knowledge to serve a higher purpose within the cascade of natural, social, and religious ecologies. Within the context of the natural ecology, religious leaders would need to acknowledge the limitations of creaturehood and adopt a humble approach to sustainable living in harmony with the rhythms of the gifted natural order. Within the social ecology, leaders must acknowledge the intermediation of vulnerability and recognition in forming personal identity and capacity for interpersonal empathy. Such an empathetic approach would assume shared responsibility for the continuous development of personal confidence, social respect, and cultural esteem within an inclusive social order. Within a religious ecology, religious leadership must humbly rediscover the spiritual dynamics of gratitude in creaturehood, freedom to use gifts and talents, and commitment to higher, self-and-world-transcending purpose in the praise, reverence, and service of God and neighbor. Such formative evaluation of religious leadership in the Christian tradition necessarily includes a cruciform accompaniment of those harmed by confusing evangelization and colonization. In sum, recovered religious leadership will cultivate the active and receptive dimensions of the personal agency under the guidance of an ever-expanding vision reaching toward a higher purpose. Renewed religious leadership will care for the natural environment, sustainable approaches to material production, equitable access to food, clothing, shelter, education, healthcare, and social security, and liberation from racializing and stigmatizing differences. Authentic religious leadership will celebrate the bountiful diversity of the world's peoples and cultures.

REFERENCES

- Stogre, M. (1992). *That the world may believe: The development of papal social thought on aboriginal rights*. Éditions Paulines.
- Jesuits in English Canada, Statement of reconciliation. In *Honouring the Truth, Reconciling for the Future, Summary of the Final Report of the Truth and Reconciliation Commission of Canada* (pp. 390-393). Truth and Reconciliation Commission of Canada. https://irsi.ubc.ca/sites/default/files/inline-files/Executive_Summary_English_Web.pdf
- Miller, J. R. (2017). *Residential schools and reconciliation: Canada confronts its history*. University of Toronto Press.
- Hayner, P. B. (2011). Healing from the Past. In *Unspeakable Truths: Transitional Justice and the Challenge of Truth Commissions* (pp. 145-162). Routledge.
- Niezen, R. (2013). *Truth & indignation: Canada's truth and reconciliation commission on Indian residential schools*. University of Toronto Press.

- Miller, J. R. (2018). *Skyscrapers Hide the Heavens: A History of Native-Newcomer Relations in Canada*. University of Toronto Press.
- McShea, B. (2019). *Apostles of Empire: The Jesuits and New France*. University of Nebraska.
- Chakravarti, A. (2018). *The Empire of Apostles: Religion, "Accommodatio," and the Imagination of Empire in Early Modern Brazil and India* (Oxford: Oxford University Press, 2018).
- Milloy, J. S. (2017). *A National Crime: The Canadian Government and the Residential School System, 1879-1986*. University of Manitoba Press.
- Miller, J. R. (2009). *Shingwauk's Vision: A History of Native Residential Schools*. University of Toronto Press.
- Shanahan, D. F. (2004). *The Jesuit Residential School at Spanish: "More Than Mere Talent"*. Canadian Institute of Jesuit Studies.
- Johnson, B. H. (1988). *Indian School Days*. Key Porter Books.
- Rixon, G. A. (2015). Engaged collecting: Culture transforming mission – The Regis College Library, University of Toronto. *Journal of Jesuit Studies*, 2(2), 265-282.
- McLachlin, B. (2015). Reconciling Unity and Diversity in the Modern Era: Tolerance and Intolerance. Remarks of the Right Honourable Beverley McLachlin, Chief Justice of Canada, delivered at the Aga Khan Museum, Toronto. <https://www.aptnnews.ca/national-news/canadas-top-judge-says-country-committed-cultural-genocide-indigenous-peoples/>
- Milloy, J. R. (2015). *The Survivors Speak, A Report of the Truth and Reconciliation Commission of Canada*. Truth and Reconciliation Commission of Canada.
- Honneth, A. (1995). *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. MIT Press.
- Ryan, G. (2016). Charles Taylor and the Political Recognition of Difference as a Resource for Theological Reflection on Religious Recognition. *Open Theology*, 2(1), 907-923.
- Taylor, C. (1997). The Politics of Recognition. In A. Heble, D. Palmateer Pennee, & J. R. Struthers (Eds.), *New Contexts of Canadian Criticism* (pp. 98-131). Broadview Press.
- Coulthard, G. S. (2014). *Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition*. University of Minnesota Press.
- Deloria, V. Jr. (1992). *God is red: A native view of religion*. Fulcrum Publishing.
- Doran, R. M. (1990). *Theology and the Dialectics of History*. University of Toronto Press.
- Pope Francis (2015). Encyclical letter *Laudato Si'*.
- Concacan. (2016). *The "Doctrine of Discovery" and Terra Nullius: A Catholic Response*. <https://www.cccb.ca/wp-content/uploads/2017/11/catholic-response-to-doctrine-of-discovery-and-tn.pdf>

- Medina, N. (2017). *On the Doctrine of Discovery*. Canadian Ecumenical Anti-Racism Network & Canadian Council of Churches.
- Borrows, J. (1537). *Law's Indigenous Ethics*. University of Toronto Press.
- Schmidt, K. L. (2020). A national legacy of enslavement: An overview of the work of the slavery, history, memory and reconciliation project. *Journal of Jesuit Studies*, 8(1), 81-107.
- Whitfield, H. A. (2020). White archives, black fragments: Problems and possibilities in telling the lives of enslaved black people in the maritimes. *Canadian Historical Review*, 101(3), 323-345. <https://doi.org/10.3138/chr-2019-0050>
- Fredrickson, M. (2015). Religion and the Invention of Racism. In A. Camarillo (Ed.), *Racism: A Short History* (pp. 17-47). Princeton University Press.
- Schuck, M. (1991). *That They May be One: The Social Teaching of the Papal Encyclicals 1740-1989*. Georgetown University Press.
- Dorr, D. (2016). *Option for the Poor and Option for the Earth: From Leo XIII to Pope Francis*. Orbis Books.
- Hollenbach, D. (1979). *Retrieving and Renewing the Catholic Human Rights Tradition*. Paulist Press.
- Loneragan, B. (2017). *Method in Theology*. R. M. Doran & J. F. Dadosky (Eds.). University of Toronto Press.
- Pope Francis. (2013). *Evangelii Gaudium*.
- Ricoeur, P. (1976). *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. TCU Press.
- Ricoeur, P. (Ed.). (1995). Manifestation and Proclamation. In *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination* (pp. 48-67). Fortress Press.
- Niezen, R. (2009). *The Rediscovered Self: Indigenous Identity and Cultural Justice*. McGill-Queen's University Press.
- World Synod of Catholic Bishops (1971). Justice in the World. <https://www.cctwincities.org/wp-content/uploads/2015/10/Justicia-in-Mundo.pdf>
- Of Loyola, I. (1522-1524). Spiritual Exercises.
- Taylor, C. (2016). *The Language Animal: The Full Shape of the Human Language Capacity*. The Belknap Press of the Harvard University Press.
- Butler, J. (2016). Rethinking Vulnerability and Resistance. In J. Butler, Z. Gambetti & L. Sabsay (Eds.), *Vulnerability in Resistance* (pp. 12-27). Duke University Press.
- Keenan, J. (2021, April 28). Vulnerability, recognition & conscience: Making the connections. In G. Ryan and the Fraser Centre of Regis College, Webinar Conference. <https://www.youtube.com/watch?v=y5gTgr6Kblg&t=3s>
- McBride, H. (2018-present). *Other People's Problems: Season 2 Episode 2 - Layla - Healing from Rape* [Audio podcast]. Canadian Broadcasting Corporation. <https://www.cbc.ca/listen/cbc-podcasts/186-other-peoples-problems>.
- Girard, R. (2001). *I see satan falling like lightning*. Orbis Books.

- Crysdale, C. (1999). *Embracing Travail: Retrieving the Cross Today*. Continuum.
- Hamilton, S. (2015). *Where are the Children Buried? Report to the Truth and Reconciliation Commission of Canada*. <https://nctr.ca/wp-content/uploads/2021/05/AAA-Hamilton-cemetery-FInal.pdf>
- Canadian Conference of Catholic Bishops (2021, September 24). *Statement of Apology by the Catholic Bishops of Canada to the Indigenous Peoples of this Land*. <https://www.cccb.ca/letter/statement-of-apology-by-the-catholic-bishops-of-canada-to-the-indigenous-peoples-of-this-land/>.
- Canadian Conference of Catholic Bishops (2021, September 27). *Canadian bishops announce \$30M national financial pledge to support healing and reconciliation initiative*. <https://www.cccb.ca/media-release/canadian-bishops-announce-30m-national-financial-pledge-to-support-healing-and-reconciliation-initiatives/>.
- Canadian Conference of Catholic Bishops (2021, October 27). *Canadian bishops to welcome Pope Francis to Canada on historic pilgrimage of healing and reconciliation*. <https://www.cccb.ca/media-release/canadian-bishops-to-welcome-pope-francis-to-canada-on-historic-pilgrimage-of-healing-and-reconciliation/>.
- Tk' emlúps te Secwépemc (2021, October 28). *Tk' emlúps te Secwépemc invites Pope Francis to bear witness to Le Estcwéy and meet Kamloops Indian Residential School Survivors*. https://tkemlups.ca/wp-content/uploads/Oct28_Pope_TteSStatement.pdf
- Gamble, C., Gowlett J. & Dunbar, R. (2014). *Thinking Big: How the Evolution of Social Life Shaped the Human Mind*. Thames & Hudson.

Reconciliación con los excluidos

HERRAMIENTAS PARA LA RECONCILIACIÓN EN LOS PROCESOS DE ACOMPAÑAMIENTO DEL SERVICIO JESUITA A REFUGIADOS EN COLOMBIA

Mauricio García Durán, S. J.*
Servicio Jesuita a Refugiados en Colombia
mgarciasj@hotmail.com

El Servicio Jesuita a Refugiados en Colombia (JRS/COL) ha venido comprometido en la reconciliación, en razón de la necesidad de la misma en un contexto de un largo y degradado conflicto armado, particularmente cuando la sociedad colombiana hace esfuerzos por salir de dicho conflicto, por sanar las heridas que ha producido el mismo (entre otros, más de ocho millones de desplazados internos) y por reconstruir el tejido social y político que la violencia produjo en más de cincuenta años de guerra. En ese contexto, la reconciliación aparece como un reto cuando se busca “acompañar, servir y defender” a las víctimas del desplazamiento forzado.

En un proceso de cerca de ocho años, el JRS/COL se ha empeñado en producir unas *Herramientas para la reconciliación* que puedan ser instrumento en este proceso de acompañamiento y sanación de las heridas en las que estamos empeñados. Con el apoyo del JRS a nivel regional e internacional, nos comprometimos en ir produciendo dichas herramientas, muchas de las cuales fueron utilizadas en estos años en los procesos de acompañamiento con desplazados internos y migrantes. En 2017, se publicó una primera versión de diez herramientas, centradas ante todo en la dimensión sociopolítica de la reconciliación. Al finalizar el 2020, para responder al llamado de las últimas Congregaciones Generales de la Compañía de Jesús, ampliamos el rango temático de las herramientas y publicamos una versión de veintitrés herramientas en seis folletos, que abarcan cinco dimensiones de la reconciliación. Esta publicación es lo

* Director Nacional del JRS/Colombia. Ph. D. en Estudios de Paz. Docente de la Universidad Javeriana (Cali) en la cátedra de Perdón y Reconciliación.

que hoy presentamos en este Congreso Internacional de Reconciliación Ignaciana (García et al., 2020).

Esta ponencia se desarrolla en cuatro partes. Lo primero que vamos a desarrollar en esta ponencia es precisar el tipo de reconciliación desplegada en las *Herramientas para la reconciliación*, publicadas por el JRS/COL. Estas asumen una perspectiva de reconciliación que se puede caracterizar como ignaciana y como integral. En segundo lugar, mostraremos el proceso que siguió el JRS para llegar a estas *Herramientas para la reconciliación*, proceso que tomó cerca de doce años. En tercer lugar, mostraremos someramente el contenido de los seis cuadernillos que componen las *Herramientas*, con un cuadernillo introductorio y otros cinco que corresponden a las cinco dimensiones de reconciliación consideradas en esta publicación, y se mostrarán las herramientas concretas que se consideran en cada una de estas dimensiones. Finalmente, señalaremos la pedagogía que acompaña las *Herramientas*, que no es otra que el Paradigma Pedagógico Ignaciano (PPI).

1. ¿DE QUÉ RECONCILIACIÓN ESTAMOS HABLANDO?

1.1. Una reconciliación ignaciana

La reconciliación que se despliega en las *Herramientas* se puede considerar una reconciliación de perfil ignaciano. Esto pide claridad, dado que no existe mayor desarrollo en el ámbito académico de una definición de un concepto de reconciliación ignaciana en cuanto tal, ya sea en la Teología¹ o en las Ciencias Sociales. Por tanto, tenemos el reto de precisar lo que podemos entender por *reconciliación ignaciana*, para poder definir si las *Herramientas* asumen dicha perspectiva.

El punto de partida para una reconciliación de cuño realmente ignaciano tiene que ser el reconocer lo que Dios está haciendo en toda la creación: “Dios reconcilió consigo al mundo en Cristo...” (2 Cor 5, 19). No es otra la lógica de los *Ejercicios Espirituales* de Ignacio de Loyola²: reconocer la acción de Dios en el ejercitante, la cual está orientada a reconciliarlo con Él, es decir, hacerlo un ser humano que, por acción del Resucitado, ha podido “situarse en la misma tendencia de la personalidad de Dios” (Baena, 2011, pp.

1 Solo se identifica un artículo de José Carlos Coupeau, S. J. (2007) en el *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, en el que se explora el significado del concepto de reconciliación en la espiritualidad ignaciana.

2 Como bien lo muestra Gustavo Baena (1991) al analizar la lógica del carisma ignaciano y en particular la lógica interna de los *Ejercicios Espirituales* (pp. 97-107).

740-741). La experiencia de los *Ejercicios Espirituales* lleva a la persona a la configuración con Cristo crucificado y a la conexión estrecha con los otros, a los que estamos invitados, en su seguimiento a “en todo amar y servir” (*Ejercicios Espirituales*, n.º 233). El ejercitante es un ser humano en camino de ser reconciliado con Dios, en tanto acepta responder al llamado de su Señor para seguirlo como Crucificado. Y lo único que puede hacer frente a esa oferta de reconciliación “es recibirla (Rom 5, 11)” (Baena, 2011, p. 634).

El camino de aproximación para precisar un concepto de reconciliación ignaciana nos lo ofrecen las últimas Congregaciones Generales de la Compañía de Jesús, al establecer la conexión de la reconciliación y la espiritualidad ignaciana en un texto clave de san Pablo sobre la reconciliación (2 Cor 5, 18-19). Las Congregaciones Generales 32, 35 y 36, al poner como punto de partida el horizonte paulino de la reconciliación, nos indican el camino para poder precisar los componentes y dirección de un concepto de reconciliación ignaciana. Esta perspectiva de la acción reconciliadora de Dios en Cristo sirve de base a la Congregación General 32 para reformular la misión de la Compañía de Jesús como promoción de la fe y de la justicia que esta implica³. Las Congregaciones Generales 35⁴ y 36⁵ retomarán esta intuición ya planteada en la Congregación General 32, pero que quedó en la sombra frente al binomio fe y justicia. Las dos últimas Congregaciones nos invitan a desplegar una perspectiva integral de reconciliación que comprende la reconciliación con Dios, con los otros y con la creación y responden al llamado a la misión con Cristo el reconciliador⁶.

Ahora bien, la lógica de la espiritualidad ignaciana no es otra que la lógica misma de la revelación: un Dios que crea y salva saliendo de sí y dándose a su creación. Dios Padre nos está reconciliando consigo a través de la cruz de Cristo, es decir, de un proceso de salir kenóticamente de su ser Dios en Jesús, para entregarlo todo hasta una muerte de cruz (Fil 2, 5-11). Como bien lo dice Gustavo Baena:

Dios está creando continuamente a cada hombre *saliendo Dios mismo de sí mismo* haciéndose hombre, esto es, Dios crea al hombre haciendo continuamente comunión con él, dándosele, habitando en él por su Espíritu, para que también sea él capaz de salir de sí mismo

3 Como lo dice en el D. 4, n.º 2: “La misión de la Compañía de Jesús hoy es el servicio de la fe, del que la promoción de la justicia constituye una exigencia absoluta, en cuanto forma parte de la reconciliación de los hombres exigida por la reconciliación de ellos mismos con Dios”.

4 D. 3, n.º 12-36.

5 D. 1, n.º 1-40.

6 CG 36, D. 1, n.º 21.

sirviendo al otro, y constituyéndose así en la imagen clara de Dios, es decir, hijo de Dios. (2020, p. 35)⁷

Este acto creador de Dios no es otro que el acto divino de reconciliar a los seres humano y toda la creación consigo. En palabras de Juan Manuel Granados: “la reconciliación es el nuevo nombre que recibe la creación” (2016, p. 137).

Por eso, podemos decir con John Paul Lederach que “God’s purpose and mission is to bring all things together. This is a vision of reconciliation. It lies at the heart of the good news [...] God’s mission is reconciliation” (2014, p. 127). “Our mission is to align ourselves with God, who is working to bring all things together, to reconcile all of creation —particularly a broken, estranged humanity” (2014, p. 126). Lo anterior se puede expresar en palabras de Pablo en 2 Cor 5, 18: “Todo proviene de Dios, quien nos reconcilió consigo por medio de Cristo, confiándonos el ministerio de la reconciliación”. Esto es posible porque Dios ya hizo esa tarea de reconciliación en el mismo Jesús terreno.

El absolutamente reconciliado Jesús con Dios, se convierte en causa de reconciliación para toda la humanidad [...] Esto quiere decir, que el cristiano es reconciliado con Dios de la misma manera que Jesús, por la obediencia de la fe, la cruz, y por esa misma razón se convierte en mediador con Cristo y por Cristo de la reconciliación de sus hermanos. (Baena, 2011, p. 885)

A este Jesús absolutamente reconciliado, Cristo el reconciliador, es al que se nos invita a “conocer, amar y seguir” en todos los *Ejercicios Espirituales*.

Al tomar este horizonte que nos plantean las Congregaciones Generales, la perspectiva de reconciliación que asumamos debe seguir la misma lógica de la dinámica reconciliadora, que suscita en las personas y en las relaciones sociales la experiencia de encuentro con Dios que Ignacio de Loyola nos invita a hacer. De ahí que

la figura humana que san Ignacio busca conseguir por medio de los Ejercicios, a saber, un ser humano tan ajustado a la voluntad de Dios, en la disposición de su vida cotidiana, que se encuentre enteramente

7 En otras palabras: “En la cruz Dios mismo revela históricamente su más luminosa imagen, a saber, que lo propio de la ‘personalidad’ de Dios es crear dándose absolutamente y conduciendo a su criatura en la misma dirección, para que también sea ella un don de sí incondicional” (Baena, 2011, p. 639).

cerca del Jesús pobre y humillado de la pasión, o sea, un ser tan fiel a la voluntad de Dios, que pone esa fidelidad por encima de todas las cosas, aún sobre su propia vida e intereses, hasta la muerte. (Baena, 2020, p. 34)

Un ser así es un ser que Dios ha logrado, como lo hizo con la humanidad de Jesús, reconciliarlo consigo mismo, es decir, un ser puesto en la misma lógica del actuar de Dios, lo que significa un ser configurado con el Crucificado por acción del Resucitado.

Sin embargo, la reconciliación ignaciana no se queda únicamente en una experiencia espiritual. Un ser humano reconciliado con Dios, en la misma lógica del actuar de Dios, sale necesariamente al encuentro con los otros como agente de reconciliación, como “ministro de la reconciliación”, dirá Pablo. Lo podemos ver en la vida misma de Ignacio, como lo atestigua su secretario Juan Alfonso de Polanco, S. J.: cuando Ignacio regresa a Azpeitia desde París, uno de los frutos de su estadía fue que “se arreglaron muchas discordias entre algunos que estaban enemistados” (2021, p. 126). De ahí que un ministerio de reconciliación haga parte del apostolado de la Compañía de Jesús desde sus inicios, como ya se expresaba en la *Fórmula del Instituto* con el “reconciliar a los desavenidos” y en las Constituciones (650) con el “pacificar a los discordes”. Y esto se mantendrá en la tradición del trabajo de la Compañía hasta nuestros días y será resaltado por las dos últimas Congregaciones Generales.

En contextos conflictivos y violentos, como el colombiano, esta apuesta por pacificar a los discordes y reconciliar a los desavenidos debe concretarse en dinámicas sociopolíticas que permitan mediar entre las partes enfrentadas; trabajar por la verdad, la justicia y la reparación; sanar las heridas y encontrar formas de promover el perdón y la convivencia en una sociedad fracturada y polarizada, en una sociedad que también está destruyendo nuestra casa común.

1.2. Una reconciliación integral

La reconciliación aparece como una dinámica central en la espiritualidad ignaciana y, por tanto, una exigencia para todos los apostolados de la Compañía de Jesús⁸. Es necesario considerar los elementos que las Congregaciones Generales 35 y 36 nos ofrecen para precisar el contenido de la reconciliación y las exigencias que se derivan de ahí a nivel de una comprensión integral del ser humano en sus dimensiones antropológicas;

8 En este sentido, es valioso lo planteado por el P. general Adolfo Nicolás, S. J. en su carta del 8 de septiembre de 2014 a toda la Compañía con la respuesta a las cartas *ex officio* de 2014, donde hace una serie de sugerencias para los distintos apostolados de la Compañía.

psicológicas; teológicas y espirituales; intersubjetivas, sociales y políticas, y ecológicas y ambientales. Las CC. GG. establecen con claridad que la Compañía de Jesús está llamada a una misión de “reconciliación y justicia”, que supone el despliegue de una concepción integral de reconciliación que alcanza las distintas dimensiones del ser humano.

Tabla I

Distintas dimensiones antropológicas y sociales de la reconciliación	
Niveles de conflicto y enemistad	Niveles de reconciliación y acercamiento
Conflictos en el interior de uno mismo	Reconciliación con uno mismo (dimensión antropológica y psicológica)
Conflictos con la experiencia de sentido y trascendencia	Reconciliación con Dios y/o la experiencia de sentido (dimensión teológica y religiosa)
Conflictos intersubjetivos	Reconciliación intersubjetiva (dimensión social/intersubjetiva)
Conflictos sociopolíticos	Reconciliación sociopolítica (dimensión política e institucional)
Conflictos con el medio ambiente (destrucción)	Reconciliación con la creación (dimensión ecológica y ambiental)

Fuente: JRS/Colombia y JRS/LAC.

La Congregación General 36 (2016) no solo reforzó la importancia de la reconciliación como perspectiva para mirar todos los trabajos apostólicos de la Compañía de Jesús, incluido el Servicio Jesuita a Refugiados, sino que redobló el llamado ya hecho por la Congregación General 35 de asumir el tema desde una perspectiva integral, que supone distintos niveles de reconciliación. Esto nos convenció en el JRS/Colombia y JRS/LAC de la necesidad de tener presentes al menos cinco niveles de conflicto y enemistad, a los que se debe responder con cinco niveles de reconciliación y acercamiento, como podemos verlo en la tabla 1.

Ubicados desde esta perspectiva fundante de una reconciliación ignaciana, que está llamada a ser integral, es importante considerar la manera como esta se despliega a los distintos niveles de la reconciliación.

1. En primer lugar, se plantea un doble nivel: una reconciliación con Dios y una reconciliación con uno mismo. Un proceso de reconciliación

con Dios, como lo describe la revelación y a lo que conducen experiencialmente los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio de Loyola, lleva necesariamente a la reconciliación del sujeto consigo mismo. Es un ser humano que se encuentra consigo mismo y se acepta desde la mirada amorosa de Dios, lo cual genera un ser humano reconciliado y alineado con la lógica del actuar de Dios.

2. Un sujeto reconciliado con Dios es un ser que se pone en la misma lógica del actuar de Dios. Como bien lo ha dicho el papa Francisco, Jesús nos enseña a vivir “en la lógica de Dios”, “en la lógica del hacerse cargo del otro”⁹, lo cual es el fundamento de los procesos de reconciliación interpersonal. Al hacerse cargo del otro, los intereses personales no se ponen por encima de los intereses de los otros (Fil 2, 3-4), sino que, al ejemplo de Cristo, fundamenta las relaciones interpersonales, en una lógica de descentramiento y salida hacia el otro.
3. Un sujeto que ha asumido la lógica del actuar de Dios de hacerse cargo del otro y está situado en un contexto de conflicto social, violencia y violaciones de los derechos humanos es un sujeto que participa y se hace cargo de los procesos sociales y políticos que encarnan dinámicas de reconciliación política desde la perspectiva de las víctimas: verdad, justicia, reparación y no repetición de los hechos de abuso. Desde este horizonte, busca construir puentes con los responsables de los abusos y con la sociedad en general para retejer los lazos sociales y construir condiciones de coexistencia y convivencia en la sociedad.
4. Finalmente, un sujeto que ha reconocido el actuar de Dios en toda la creación, que ha descubierto a Dios *ad modo laborantis*, es decir, que percibe como Dios “trabaja y labora por mí en todas cosas criadas” (*Ejercicios Espirituales*, n.º 236), es un ser que necesariamente busca la reconciliación con la creación en un modo de vida no depredador de la casa común, como bien lo ha planteado el papa Francisco en su encíclica *Laudato si*.

Esto planteaba el reto de desarrollar nuevas herramientas, dado que la primera versión solo contaba con diez herramientas prioritariamente orientadas a la reconciliación sociopolítica, como lo reclamaba la realidad colombiana, donde se estaba saliendo de un conflicto armado de más de cincuenta años. Sin embargo, la utilización de las herramientas en distintos contextos geográficos e instituciones jesuitas planteó la necesidad de desarrollar herramientas en otros niveles, como la reconciliación personal (con

9 <https://www.vaticannews.va/es/papa/news/2020-08/papa-francisco-angelus-multiplificacion-de-los-panes-solidaridad.html>.

uno mismo), la reconciliación con Dios y la reconciliación con la creación. Esto ha llevado a desarrollar veintitrés herramientas que cubren los cinco niveles identificados de trabajo por la reconciliación.

Por eso, en una tarea conjunta entre el equipo nacional del JRS/Colombia y el equipo regional del JRS/LAC, nos comprometimos en el desarrollo de esta nueva versión de las herramientas, para lo que contamos con el apoyo de la organización Proterra, quienes ayudaron con el trabajo en la dimensión ecológica y ambiental. El proyecto “Sembradores de Vida”, financiado por la Unión Europea, ofreció cobertura a este trabajo y le dio proyección en un diplomado de formación en educación para la paz, la reconciliación y la ecología integral. Igualmente, la Provincia Colombiana de la Compañía de Jesús dio su respaldo a esta nueva edición, como ya lo había dado a la versión anterior, como un instrumento de formación del cuerpo apostólico de la Provincia.

2. NUESTRO PROCESO PARA LLEGAR A ESTAS HERRAMIENTAS

Comenzar a hablar de reconciliación no ha sido una tarea fácil. Este camino ha implicado muchas veces replantearnos definiciones y modos. Hemos ido creciendo y aprendiendo durante el proceso de acompañamiento a las comunidades y a los equipos en terreno, como consecuencia de un trabajo en conjunto donde hemos pretendido incorporar a la mayor cantidad de actores para que, desde sus experiencias, aporten en la construcción tanto de las herramientas como de un modo de acompañar y mirar la realidad de una manera mucho más esperanzadora, que busca promover un futuro compartido.

Durante estos años, ha sido desafiante el trabajo realizado, pues exige asumir la complejidad de la realidad de las personas a las cuales acompañamos, servimos y defendemos. Así, dar una definición, presentar ideas, proyectos y pensar en la posibilidad cierta de la reconciliación en contextos de violencia urbana, desplazamiento o situación de refugio en un país extranjero nos conllevó avanzar más lentamente de lo pensado, pero avanzamos con la tranquilidad de respetar los tiempos de las comunidades. Hemos aprendido que el trabajo dependerá de las sensibilidades del lugar, las heridas personales y las experiencias de conflicto que se han vivido. Desde ahí se podrán dar pequeños pasos y acompañar humanamente procesos de reconciliación con cuidado y delicadeza, sin miedo, pero con mucho respeto frente a las experiencias de las víctimas y se discierne el cómo acompañar. Igualmente, los contextos donde hacemos presencia nos llevaron a reconocer otros niveles de conflicto y reconciliación, que había que tener presentes en los procesos que acompañamos.

Estas herramientas metodológicas para acompañar procesos de reconciliación son fruto del trabajo colectivo que durante tantos años el JRS ha venido realizando desde su acompañamiento psicosocial, político y espiritual. Por lo tanto, las acciones que realiza cotidianamente la organización se complementan recíprocamente con la propuesta de estas herramientas y lo único que busca esta iniciativa metodológica es organizar, presentar y poner en contexto de construcción lo que serían las condiciones de posibilidad para alcanzar procesos de reconciliación personal, comunitaria, política y con el entorno, tal como se mencionaba anteriormente.

Los equipos nacionales se pusieron en la tarea de implementar estas herramientas, siempre teniendo presente el principio ignaciano de “tiempos, lugares y personas”, es decir, se consideraron qué herramientas se podían trabajar en cada comunidad según las circunstancias y necesidades que tenían las comunidades acompañadas. La intención de plantear esta propuesta metodológica no es otra sino la de seguir aprendiendo juntos. Siempre a la escucha, siempre al lado de ellos y ellas, siempre de manera cotidiana y activa. Como todo en el JRS, no se pretende que la implementación de estas herramientas sea algo arbitrario, por el contrario, que sirvan como dice san Ignacio de Loyola, según “tiempos, lugares y personas”, para la construcción de una reconciliación duradera y sostenible en el tiempo, pero con acciones en el presente histórico comunitario, ya sean comunidades de desplazados o migrantes, comunidades escolares, grupos parroquiales, etc. Así que todos los equipos, personas y comunidades sienten la libertad de implementar y acompañar desde esta propuesta tanto cuanto les sirva y lo deseen. Siempre las acciones discernidas tendrán mayor impacto en la transformación personal y social y tal vez en estas iniciativas se les pueda acompañar al utilizar estas herramientas metodológicas, para generar condiciones de posibilidad para la reconciliación.

3. LAS DISTINTAS HERRAMIENTAS SEGÚN LOS NIVELES DE RECONCILIACIÓN

La reconciliación tiene como objetivo final la creación de relaciones justas en todos los niveles (con uno mismo, con los demás, con la naturaleza y con las diversas fuentes de vida o de sentido), es decir, retejer las relaciones y vínculos que el conflicto armado y la violencia han destruido, de tal forma que se haga posible la convivencia conjunta de aquellos que antes estaban enfrentados.

Cada uno de estos niveles tiene una lógica diversa que es necesario comprender en el sentido que tiene para la construcción de una reconciliación integral, que abarque las diversas dimensiones del ser humano. Las

herramientas que se presentan a continuación son veintitrés. Existen un cuadernillo y una “herramienta introductoria” con elementos orientadores sobre el concepto de *reconciliación*, así como el sentido del trabajo que se realiza y la forma de utilizar las herramientas. Luego siguen veintidós herramientas que corresponden a los cinco niveles considerados, como puede verse en la tabla 2. La reconciliación toma tiempo: sanar las heridas del pasado es un proceso que implica distintas dimensiones y que puede tomar generaciones.

En primer lugar, a nivel de la *reconciliación personal* se desarrollan cuatro herramientas. Todos los seres humanos tenemos conflictos interiores y la necesidad de integrar diversos aspectos de nuestra vida. Somos movidos por impulsos agresivos y de codicia que nos enfrentan a los demás, que no siempre logran ser balanceados por los impulsos a la compasión y la generosidad. También hay aspectos de lo que somos que no logramos aceptar plenamente. Mientras que vivimos y nos afirmamos en los aspectos positivos que tenemos, no siempre logramos integrar del todo aquellos aspectos negativos o de nuestra “zona gris”. De ahí la importancia de trabajar en la reconciliación de nosotros mismos, reconciliación que comienza por nuestro propio cuerpo, para que este llegue a ser territorio de paz y reconciliación. En esto, la experiencia espiritual nos lleva por caminos de encuentro con nosotros mismos, con los otros y con Dios, lo que permite una dinámica honda de reconciliación de lo que somos y queremos. Por eso el reto de desarrollar las espiritualidades que nos permiten abrirnos a las dinámicas interiores profundas que nos definen. Cuando esto pasa, estamos en condiciones de avanzar en un proceso de sanación de las heridas que la vida nos ha dejado, aspecto sin el cual una vida reconciliada no es posible.

Tabla 2

Niveles y temas de las Herramientas para la Reconciliación	
Nivel introductorio	0. Aproximación a la reconciliación
Nivel 1: reconciliación personal	1. Reconciliación consigo mismo/a
	2. Nuestro cuerpo, territorio de paz y reconciliación
	3. Espiritualidades
	4. Sanación de las heridas

Niveles y temas de las Herramientas para la Reconciliación	
Nivel 2: reconciliación con Dios	5. Reconciliación y perdón en la Biblia
	6. Reconciliación y sacramento
	7. Comunidades eclesiales reconciliadas y reconciliadoras
	8. Reconciliación como lugar de encuentro ecuménico e interreligioso
Nivel 3: reconciliación interpersonal	9. Mediación y empatía
	10. Reconciliación con las diversidades (étnicas, de género, etc.)
	11. Transformación de los conflictos
	12. Perdón
Nivel 4: reconciliación sociopolítica	13. Verdad
	14. Memoria
	15. Justicia
	16. Reparación
	17. Desarrollo socioeconómico
	18. Instituciones políticas, justicia operante y seguridad para todos/as
	19. Cultura de paz, convivencia y no-violencia
Nivel 5: reconciliación con la creación	20. Dios actuante y reconciliador en la creación
	21. Responsables de la casa común
	22. Ecología integral

Fuente: elaboración propia.

En segundo lugar, a nivel de la reconciliación con la experiencia de sentido, que no es otra que la *reconciliación con Dios*, se desarrollan cuatro herramientas. Como primer paso a este nivel, es importante tener presente la manera como el tema de la reconciliación se desarrolla en la Biblia, ya que nos permite clarificar la acción reconciliadora de Dios con toda la creación, incluidos los seres humanos. El sentido profundo del trabajo por la reconciliación viene de la tarea que Dios mismo nos encarga de ser agentes (“ministros”) de la reconciliación, de anunciar una palabra de reconciliación que se arraiga en la propia experiencia de haber sido reconciliados por Dios. Por ello es importante mirar la dimensión sacramental de la reconciliación en el sacramento de la penitencia. Igualmente, tenemos necesidad de vivir

nuestra experiencia de fe en comunidades eclesiales reconciliadas y reconciliadoras. Cuando esto pasa, estamos en condiciones de construir también reconciliación con personas de otras confesiones y credos, con personas de otras perspectivas de sentido distintas a la nuestra.

En tercer lugar, a nivel de la *reconciliación interpersonal*, se cuenta con otras cuatro herramientas, en las que se destacan elementos que ayudan a retejer las relaciones interpersonales que se han fracturado por los conflictos. Se llama la atención sobre el importante papel que la mediación y la empatía pueden tener en esta reconexión de relaciones. Luego se ve que otro instrumento es la reconciliación con las diversidades, dado que muchas veces generan conflictos y distancias: diversidades de género, étnicas y generacionales. Otro instrumento para tramitar los conflictos en las relaciones interpersonales es la transformación de conflictos, que permite que las tensiones existentes no sean tramitadas de manera destructiva o violenta. Por último, tenemos el perdón como experiencia humana que permite volver a tender los puentes en una relación que ha sido rota por los conflictos, permite volver a dar salida y reiniciar una relación.

En cuarto lugar, a nivel de la *reconciliación sociopolítica*, se despliegan siete herramientas. Como se puede ver en otras experiencias a nivel internacional, para avanzar en esta reconciliación, se requiere combinar adecuadamente sus distintos componentes, que hemos tenido presentes en el desarrollo de las herramientas en este nivel y que a continuación presentamos. Por una parte, tenemos los *componentes principales* de la reconciliación: son aquellos elementos o procesos que permiten colocar el pasado en el lugar adecuado para poder (re)construir una convivencia en común. Estos nos llevan a cuatro herramientas: 1) revelar la verdad de lo que pasó, lo cual pone en juego ejercicios de memoria para recordar y hacer visible el dolor y sufrimiento padecidos; 2) acercarse a la justicia (ya sea retributiva o restaurativa), para buscar las formas de justicia que permitan que la barbarie cometida no quede en la impunidad; 3) impulsar la reparación, para que las víctimas puedan recibir una compensación por las pérdidas que han sufrido por la violencia, puede ser individual o colectiva, material o simbólica. Hay otro componente principal, que se incluyó en el primer nivel de reconciliación personal, y es 4) la sanación o curación de las heridas, para promover dinámicas y espacios seguros en los que ello sea posible, en muchos casos se pasa por experiencias espirituales y de perdón, para retejer los proyectos de vida personal y comunitarios.

Por otra parte, tenemos unos *componentes complementarios* de la reconciliación: son aquellos elementos que hacen y consolidan socialmente el proceso de reconciliación; responden a las dimensiones económica, política y cultural, y tenemos una herramienta para cada uno: 1) un proceso de desarrollo, ya que las dinámicas de promoción de la reconciliación no

podrán ser exitosas sin el sustento de un desarrollo económico; 2) condiciones políticas de instituciones que funcionen y den seguridad, de tal forma que el proceso de reconciliación pueda avanzar y cuente con el respaldo institucional que requiere; 3) la consolidación de una cultura de paz y reconciliación, es decir, consolidar valores culturales que rompan con una cultura de violencia y afirmen la vida, la dignidad humana, la transformación no-violenta de conflictos, la honestidad y respeto de la diferencia.

En quinto lugar, tenemos el nivel de *reconciliación con la creación*, donde contamos con tres herramientas. La primera herramienta a este nivel está orientada a descubrir la presencia de Dios actuante en toda la creación, que reconcilia la creación consigo. Aquí se integra la perspectiva que san Ignacio de Loyola asume en la “Contemplación para alcanzar amor” en sus *Ejercicios Espirituales*. Como consecuencia de esta perspectiva y en sintonía con la encíclica *Laudato si* del papa Francisco, se desarrolla una herramienta en torno a la responsabilidad que todos tenemos en el cuidado de la casa común. Ello nos lleva a un planteamiento de ecología integral como condición de una convivencia armoniosa del ser humano con la naturaleza y entre los seres humanos mismos, particularmente los pobres y excluidos.

4. PROMOVER LA RECONCILIACIÓN DESDE EL PARADIGMA PEDAGÓGICO IGNACIANO (PPI)

Cada uno de estos enfoques se ha madurado en la experiencia del acompañamiento, por eso es este último la base en la que se construyen no solo las herramientas, sino la estrategia. En la escucha profunda y atenta a las comunidades que acompañamos, se fraguan todas las estrategias, los métodos, los aprendizajes. En el arduo caminar junto a las comunidades, se descubre la necesidad de trabajar con los cinco niveles planteados por el PPI. Cada una de las herramientas se construyó con un propósito pedagógico que le permite a la persona que facilita y a las comunidades determinar qué procesos profundizar. Esto siempre con libertad y discernimiento para escoger y orientar la utilización de las *Herramientas para la reconciliación* “según tiempos, lugares y personas”.

Los cinco momentos del PPI, que se despliegan en cada una de las *Herramientas para la reconciliación* son (García Durán et al., 2020, folleto 0, pp. 12-14):

1. *Situar el contexto*: es contextualizar el tema de cada herramienta de forma que cada persona y comunidad pueda conectar con las circunstancias y realidad en la que dicho tema se presenta en contexto

- geográfico, histórico y cultural específico, de forma que se pueda facilitar una dinámica pedagógica que ayude a conocer y comprender.
2. *Experimentar vivencialmente*: es ofrecer la posibilidad que la persona pueda acercarse experiencialmente al tema que se va a desarrollar, de forma que la apropiación del mismo se haga conectando con la propia experiencia de sujeto, lo cual ayuda a sentir y conocer aquello que se quiere profundizar.
 3. *Reflexionar sobre esta experiencia*: es poder mirar el tema que consideramos desde referentes teóricos y conceptuales que nos ayuden a profundizar y reflexionar sobre aspectos centrales del tema que estamos estudiando. Esta reflexión debe llevar a conectar con el contexto y con la experiencia, también con el compromiso que de ahí se deriva.
 4. *Actuar consecuentemente*: es poder tener claras las consecuencias prácticas que se derivan de la aproximación que hemos hecho a un determinado tema para actuar consecuentemente en la vida diaria. Es decir, el proceso pedagógico nos debe llevar a compromisos de acción y transformación de la realidad.
 5. *Evaluar la acción y el proceso seguido*: es hacer una revisión de la totalidad del proceso pedagógico seguido a lo largo de cada uno de los pasos del PPI, para verificar en qué medida se ha hecho fiel y eficientemente y en qué grado se han obtenido los objetivos perseguidos, en términos de cambio y transformación personal, institucional y social.

REFERENCIAS

- Baena, G. (1991). El Carisma Ignaciano y su institucionalización. En *Ignacianidad: memorias del Congreso. La espiritualidad ignaciana y su vigencia en el mundo de hoy* (pp. 93-122). Provincia Colombiana de la Compañía de Jesús y Pontificia Universidad Javeriana.
- Baena, G. (2011). *Fenomenología de la revelación. Teología de la Biblia y hermenéutica*. Editores Verbo Divino.
- Baena, G. (enero-abril, 2020). Ejercicios Ignacianos y Comunidad. *Apuntes Ignacianos*, (88), año 30, pp. 28-48.
- Coupeau, S. J., J. C. (2007). Reconciliación. En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana* (pp. 1534-1538). Editoriales Mensajero/Sal Terrae.
- De Loyola, I. (1962) *Ejercicios Spirituales* (Autógrafo español). Editorial Apostolado de la Prensa.
- De Polanco, J. A. (2021). *Vida de Ignacio de Loyola*. Mensajero/Sal Terrae/ Universidad Pontificia Comillas.

- Francisco. (2015). *Laudato si*. Carta encíclica sobre el cuidado de la casa común. Librería Editrice Vaticana.
- García Durán, M. et al. (2020). *Herramientas para la Reconciliación*. JRS/ Colombia-Compañía de Jesús-Unión Europea:
- Cuadernillo 0. Introducción a las Herramientas para la Reconciliación
 - Cuadernillo 1. Herramientas para una reconciliación personal
 - Cuadernillo 2. Herramientas para una reconciliación con Dios
 - Cuadernillo 3. Herramientas para una reconciliación interpersonal
 - Cuadernillo 4. Herramientas para una reconciliación sociopolítica
 - Cuadernillo 5. Herramientas para una reconciliación con la creación
- Granados, J. M. (2016). La teología de la reconciliación en las cartas de san Pablo. Editorial Verbo Divino.
- Lederach, J. P. (2014). *Reconcile*. Conflict transformation for ordinary Christians. Herald Press.

PSYCHOLOGICAL INTERVENTION TO PROMOTE FORGIVENESS (REACH-FOR) TO WORK WITH REFUGEE POPULATIONS

Ángela Ordóñez-Carabaño
Comillas Pontifical University
aordonez@comillas.edu

Considering the situations of persecution and violence that force refugees and asylum seekers to flee their countries of origin, one would expect that the conditions of safety in the host country would be enough to guarantee their well-being. However, studies have shown the intense effect of the difficulties through journey, arrival, and integration demands on the mental health of refugees (Droždek et al., 2014; Henkelmann et al., 2020). As a result, they hamper and sometimes make their integration nearly impossible.

After injustices and aggressions, people have two major trends of response: revenge or avoidance (McCullough et al., 2011). "title": "Evolved mechanisms for revenge and forgiveness.", "type": "chapter", "uris": [{"http://www.mendeley.com/documents/?uuid=1da065b2-68c1-4269-9e61-f497faa88ba4"}], "mendeley": [{"formattedCitation": "(McCullough et al., 2011. In both cases, individuals face many difficulties in recovery. Psychology has been studying for the last few decades a third possible response: forgiveness (Enright et al., 2016; Worthington & Aten, 2010). Far from giving up the search for justice, it is a way to pave the path to building a new life that is not rooted in hatred or fear and be able to be reconciled with life experiences (Worthington, 2009)."}]

In the case of refugees as victims of trauma, almost every treatment model focuses on symptomatology, addresses the need to process negative feelings, and guides the person to embrace their identity as victims (Jordan, 2013; Turrini et al., 2017). However, nearly none of these intervention models incorporates forgiveness as a key component of the process (Kalayjian, 2009), while several studies indicate the refugee populations present higher levels of mental health disorders, particularly PTSD, anxiety, and depression (Buhmann, 2014; Heeren et al., 2012) stretching to over ten years in many host countries. International research shows high levels of distress for asylum seekers. Little is known about actual psychiatric morbidity in this population, especially during the first few years postmigration. Methods: The mental health status of two groups of

asylum seekers was assessed: Group 1 (n = 43 and this symptomatology has been associated with unforgiveness repeatedly (Ingersoll-Dayton et al., 2010). Still, most refugees' treatment models do not address forgiveness.

Considering this, Worthington's (2007) REACH intervention promotes forgiveness and adapted for refugees and asylum seekers through a community-based participatory methodology (Israel et al., 2013), incorporating the refugees' expertise to identify relevant issues that should be considered when delivering this forgiveness- oriented intervention.

1. ADAPTATION OF WORTHINGTON'S INTERVENTION MODEL TO PROMOTE THE FORGIVENESS

The two most widespread intervention proposals to promote forgiveness are those developed by Worthington (2005) and Enright (2015). Both share many stages within their structure and underlying theoretical framework, and both have also been validated multiple times for different populations. The REACH model proposed by Worthington was chosen because it was not specifically designed to be delivered in the individual clinical setting, as it happens with Enright's. This way, it could be easily adapted to the refugee population characteristics. It was also chosen because it was designed to be delivered in groups (not individually), as was our case, and participants did not necessarily have clinical symptoms. We will refer to the REACH model adapted to the refugee population as REACH-FOR (Forgiveness in Refugees).

Worthington (2005) suggests a five-stage model as the path to forgiveness. The acronym REACH indicates each stage:

1. Recall: remember the wound without falling into ruminative thoughts. The final aim of recalling is deciding not to respond to the aggression from a revengeful perspective, i.e., deciding to forgive.
2. Empathize: the victim then tries to empathize with the aggressor by trying to replace the rage and resentment with other emotions such as compassion or love.
3. Altruistic gift: try to understand forgiveness as an altruistic and selfless gift.
4. Commitment: the person declares the experienced forgiveness or the progress made to strengthen one's decision to forgive.
5. Hold on: the person decides to stay in forgiveness.

Based on this same scheme, Worthington develops a range of interventions with different durations and participants (Lin et al., 2014; Martínez,

2018; Nation et al., 2018; Worthington et al., 2012). In this research, the brief intervention designed to be delivered in six hours was selected, as it could be offered in a group and guided by a facilitator. Considering the feedback received by refugees and key informants through the community-based participatory methodology (Israel et al., 2013), the original intervention was modified and adapted to address the specific experience of refugees.

2. METHODOLOGY

The adapted intervention was developed by working closely with the refugee community, ensuring a culturally sensitive research process through a CBPR approach grounded on the participation of the asylum seekers community in every stage of the process to avoid Western bias in the intervention.

Ten semi-structured interviews were conducted with refugees, post-conflict populations, and key informants who worked with them from a forgiveness-oriented perspective. These interviews aimed to explore the concept of forgiveness and reconciliation and the impact it might have on their well-being. Additionally, a consultation body was established in order to give the research team feedback on all decisions taken concerning the research process (namely, CA-Community Advisory Board, comprised of one refugee). The researchers met with the community advisor periodically to contrast all project decisions and to incorporate his feedback.

The final adapted intervention was delivered to 4 groups of refugees resettled in Lisbon, hosted in a center led by the JRS (Jesuit Refugee Service). Two pilot groups with 10 to 15 participants in each and other two experimental groups with 9 participants randomly assigned to the experimental group and the waiting list group. Accordingly, 22 refugees participated voluntarily in the pilot (4 women and 18 men), 13 people in the morning group, and 9 in the afternoon. Their countries of origin were Syria ($n = 10$), Eritrea ($n = 4$), and Iraq ($n = 8$). The average age was 27.5 years old, and the average time spent in the country was 11.8 months. As for their religious confession, the majority were Muslim ($n = 14$), followed by a group of Yazidis ($n = 6$) and a minority of Orthodox Christians ($n = 2$). 14 of them were living in the center itself at the time of the intervention, while the others were in rented rooms or hotel rooms (both arranged by JRS). As for the two experimental groups, all participants were from Somalia ($n = 18$) and had arrived two months before the intervention took place. They were all Muslim, five women participated, and they were all accommodated in the JRS center. Brief conclusions to be considered for clinical practice are presented below.

3. CONCLUSIONS TO BE CONSIDERED FOR CLINICAL PRACTICE

Enright and Fitzgibbons (2000), two of the most important authors in the study of the psychology of forgiveness, propose a guide to overcoming the anger and sadness that individuals feel after being hurt. One of the first steps they suggest (and that is often skipped) is reviewing what they have called "the seven levels of pain." Frequently, facilitators try to save the victims from suffering any potential added distress, including the suffering associated with remembering. However, in light of what is already known about forgiveness processes, one of the first steps essential to trigger forgiveness is connecting with the painful experience. To the extent that the pain is denied or covered, not only it does not disappear, but it grows, causing damage in many different areas of the life of the victim: tarnishing relationships with mistrust, clouding thought with ideas loaded with resentment, sleep difficulties, restlessness, and insecurity.

It is thus essential to delve into the pain to pass it through so that the victims do not remain stuck in it. All victims' suffering, including refugees, whose pain is sometimes overwhelming, needs to be expressed to be overcome. The pain of refugees who have been taken away from their homes, their families, who have been victims of blind and indiscriminate violence, who might feel they have lost everything and have little or nothing to rebuild their future. On the other hand, a future that they had already been building for a long time, just as they had dreamed of in their countries of origin. Forgiveness, or the desire for forgiveness, can only appear when the person becomes aware of the discomfort derived from the pain. Enright and Fitzgibbons (2000) list those seven levels of pain that victims should be able to go through as anger, shame for feeling unfairly treated, energy expended on negative emotions, time wasted in thinking about what they have suffered, the time spent in the comparisons between their situation and that of the offender, the internal change that the victim suffers, and, finally, the change in their philosophy of life, in their way of understanding the world (and the consequences of that change). All of them are important and time should be dedicated to all of them in the process of accompanying their wounds.

Refugee populations might feel anger derived from the countless losses they have suffered, the unfulfilled expectations (Betancourt, 2005); the feelings of injustice that the world has not treated them as they deserved, the shame for the relatives they "could not" save, and also the shame for the humiliations they have suffered (and often make them feel unworthy), the sense of a future that is already lost (and that could have been fully lived). Also by the time they spend thinking about all their suffering, about

the impossibility to revoke what happened, to avenge their deceased, and especially the pain when looking in the mirror and no longer recognizing themselves as what they have experienced has changed them profoundly and irreversibly (Hinton et al., 2013).

There are different strategies to promote forgiveness depending on the person's needs and background. However, the key issue when working with refugees is that, when facilitating forgiveness, it should never be presented as opposed to remembrance or justice but as compatible processes (Kira et al., 2009; Park, 2012). It is essential to consider their fear of forgetting what happened to them and guarantee forgiveness processes that enhance healthy remembrance of the past in a non-ruminative way.

REFERENCES

- Betancourt, T. S. (2005). Stressors, supports and the social ecology of displacement: Psychosocial dimensions of an emergency education program for Chechen adolescents displaced in Ingushetia, Russia. *Culture, Medicine and Psychiatry*, 29(3), 309-340. <https://doi.org/10.1007/s11013-005-9170-9>
- Buhmann, C. B. (2014). Traumatized refugees: morbidity, treatment and predictors of outcome. *Danish Medical Journal*, 61(8), B4871.
- Droždek, B., Kamperman, A. M., Tol, W. A., Knipscheer, J. W., & Kleber, R. J. (2014). Seven-Year Follow-Up Study of Symptoms in Asylum Seekers and Refugees With PTSD Treated With Trauma-Focused Groups. *Journal of Clinical Psychology*, 70(4), 376-387. <https://doi.org/10.1002/jclp.22035>
- Enright, R. D., & Fitzgibbons, R. P. (2000). *Helping clients forgive. An empirical Guide for Resolving Anger and Restoring Hope*. American Psychological Association.
- Enright, R. D., & Fitzgibbons, R. P. (2015). *Forgiveness therapy: An empirical guide for resolving anger and restoring hope*. American Psychological Association.
- Enright, R. D., Lee, Y.-R., Hirshberg, M. J., Litts, B. K., Schirmer, E. B., Irwin, A. J., Klatt, J., Hunt, J., & Song, J. Y. (2016). Examining group forgiveness: Conceptual and empirical issues. *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology*, 22(2), 153-162. <https://doi.org/10.1037/pac0000153>
- Heeren, M., Mueller, J., Ehler, U., Schnyder, U., Copier, N., & Maier, T. (2012). Mental health of asylum seekers: a cross-sectional study of psychiatric disorders. *BMC Psychiatry*, 12(1), 114. <https://doi.org/10.1186/1471-244X-12-114>
- Henkelmann, J.-R., de Best, S., Deckers, C., Jensen, K., Shahab, M., Elzinga, B., & Molendijk, M. (2020). Anxiety, depression and post-traumatic stress disorder in refugees resettling in high-income countries: systematic review and meta-analysis. *BJPsych Open*, 6(4), e68. <https://doi.org/10.1192/bjo.2020.54>

- Hermansson, A. C., Timpka, T., & Thyberg, M. (2002). The mental health of war-wounded refugees: an 8-year follow-up. *The Journal of Nervous and Mental Disease*, 190(6), 374-380. <https://doi.org/10.1097/00005053-200206000-00005>
- Hinton, D. E., Nickerson, A., & Bryant, R. A. (2013). Prolonged Grief in Cambodian Refugees Following Genocide: Rebirth Concerns and Avoidance of Reminders. *Journal of Loss and Trauma*, 18(5), 444-460. <https://doi.org/10.1080/15325024.2012.714218>
- Ingersoll-Dayton, B., Torges, C., & Krause, N. (2010). Unforgiveness, rumination, and depressive symptoms among older adults. *Aging & Mental Health*, 14(4), 439-449. <https://doi.org/10.1080/13607860903483136>
- Israel, B. A., Eng, E., Schulz, A. J., & Parker, E. A. (Eds.). (2013). *Methods in community-based participatory research for health*. Jossey-Bass.
- Jordan, J. (2013). From victim to survivor-and from survivor to victim: Reconceptualising the survivor journey. *Sexual Abuse in Australia and New Zealand*, 5(2), 48-56.
- Kalayjian, A. (2009). Forgiveness in Spite of Denial, Revisionism, and Injustice. In A. Kalayjian & R. F. Paloutzian (Eds.), *Forgiveness and reconciliation: Psychological Pathways to Conflict Transformation and Peace Building* (pp. 237-249). Springer.
- Kira, I. A., Lewandowski, L. A., Templin, T. N., Ramaswamy, V., Ozkan, B., & Mohanesh, J. (2009). The effects of post-retribution inter-group forgiveness: The case of iraqi refugees. *Peace and Conflict*, 15(4), 385-413. <https://doi.org/10.1080/10781910903158669>
- Lin, Y., Worthington, E. L., Griffin, B. J., Greer, C. L., Opare-Henaku, A., Lavelock, C. R., Hook, J. N., Ho, M. Y., & Muller, H. (2014). Efficacy of REACH forgiveness across cultures. *Journal of Clinical Psychology*, 70(9), 781-793. <https://doi.org/10.1002/jclp.22073>
- Martínez, K. S. (2018). *The Efficacy of the Christian-Adapted REACH Forgiveness Intervention with African-American Christian Women* [Doctoral Dissertation]. Texas A&M University.
- McCullough, M. E., Kurzban, R., & Tabak, B. A. (2011). Evolved mechanisms for revenge and forgiveness. In P. R. Shaver & M. Mikulincer (Eds.), *Human aggression and violence: Causes, manifestations, and consequences*. (pp. 221-239). American Psychological Association. <https://doi.org/10.1037/12346-012>
- Miller, K. E. (1996). The Effects of State Terrorism and Exile on Indigenous Guatemalan Refugee Children: A Mental Health Assessment and an Analysis of Children's Narratives. *Child Development*, 67(1), 89-106. <https://doi.org/10.2307/1131688>
- Montgomery, E. (2011). Trauma, exile and mental health in young refugees. *Acta Psychiatrica Scandinavica*, 124(440), 1-46. <https://doi.org/10.1111/j.1600-0447.2011.01740.x>

- Nation, J. A., Wertheim, E. H., & Worthington, E. L. (2018). Evaluation of an online self-help version of the REACH forgiveness program: Outcomes and predictors of persistence in a community sample. *Journal of Clinical Psychology, 74*(6), 819-838. <https://doi.org/10.1002/jclp.22557>
- Park, J. U. (2012). *A study of social injustice and forgiveness in the case of North Korean refugees* [Doctoral Dissertation]. Liberty University.
- Schock, K., Rosner, R., & Knaevelsrud, C. (2015). Impact of asylum interviews on the mental health of traumatized asylum seekers. *European Journal of Psychotraumatology, 6*(1), 26286. <https://doi.org/10.3402/ejpt.v6.26286>
- Turrini, G., Purgato, M., Ballette, F., Nosè, M., Ostuzzi, G., & Barbui, C. (2017). Common mental disorders in asylum seekers and refugees: umbrella review of prevalence and intervention studies. *International Journal of Mental Health Systems, 11*(1), 51. <https://doi.org/10.1186/s13033-017-0156-0>
- Worthington, E. L. (Ed.). (2005). *Handbook of forgiveness*. Routledge.
- Worthington, E. L. (2009). *A just forgiveness: Responsible healing without excusing injustice*. InterVarsity Press.
- Worthington, E. L., & Aten, J. D. (2010). Forgiveness and reconciliation in social reconstruction after trauma. In E. Martz (Ed.), *Trauma rehabilitation after war and conflict* (pp. 55-71). Springer.
- Worthington, E. L., Lin, Y., & Ho, M. Y. (2012). Adapting an evidence-based intervention to REACH Forgiveness for different religions and spiritualities. *Asian Journal of Psychiatry, 5*(2), 183-185. <https://doi.org/10.1016/j.ajp.2012.04.005>
- Worthington, E. L., Witvliet, C. V. O., Pietrini, P., & Miller, A. J. (2007). Forgiveness, Health, and Well-Being: A Review of Evidence for Emotional Versus Decisional Forgiveness, Dispositional Forgiveness, and Reduced Unforgiveness. *Journal of Behavioral Medicine, 30*(4), 291-302. <https://doi.org/10.1007/s10865-007-9105-8>

ANNEX 1. REFUGEES' INDIVIDUAL RISK FACTORS

1. Women (Montgomery, 2011)ii
2. Age (elder) (Montgomery, 2011)ii
3. Higher educational level (Hermansson et al., 2002)
4. Health problems (Miller, 1996)
5. Number and degree of exposure to traumatic events (Schock et al., 2015)
6. Painful recall of the deceased (Hinton et al., 2013)
7. Experiences of violence and losses (Miller et al., 2002)
8. Frequency of dreams with the deceased (Hinton et al., 2013)
9. How they interpret their nightmares (Hermansson et al., 2002)
10. Do/do not seek psychological support (relation) (Weine et al., 2000)

11. The negative aspects of migration outweigh the positives (Achotegui, 2015)

Stressors related to displacement itself:

1. Time since the arrival in the host country (Montgomery, 2011)ii
2. Language learning (Miller et al., 2002)
3. Unemployment, lack of daily activities (MSF, 2016)
4. Fear of the future (MSF, 2016), loss of major vital projects (Miller et al., 2002)
5. Loneliness, social isolation, loss of community, separation of family members, loss of connection with significant others (León, 2015; Weine et al., 2014)
6. Social and cultural integration difficulties (León et al., 2015)
7. Loss of previous social status (Weine et al., 2014)
8. Concern for the family left in their country of origin (MSF, 2016)
9. Unstable legal situation (León et al., 2015)
10. Economic difficulties (León et al., 2015)
11. "7 Griefs"(losses) (Achotegui, 2015)

Stressors related to the asylum application process:

1. They might last more than 10 years (Heeren et al., 2012)
2. Giving testimony and individual interviews (Grojer, 2014)
3. Fear of deportation (Heeren et al., 2012)
4. Extended stays in centers (MSF, 2016)
5. Confinement, detention, and uncertainty at the length of stays (Heeren et al., 2012; MSF, 2016)
6. Feelings of Hopelessness and Injustice (Heeren et al., 2012)

Family Risk Factors (Hosin *et al.*, 2006)

1. Unbalanced language acquisition between parents and children
2. Adjustment difficulties in children
3. Large families: Parents with more than one child at home

Risk Factors in Children and Adolescents

1. Exposure to war and forced displacement (Betancourt et al., 2012; Oppedal e Idsoe, 2012)
2. Traumatic losses (Betancourt et al., 2012)

3. Separation from their families (Betancourt et al., 2012)
4. Degree of acculturation (Oppedal e Idsoe, 2012)
5. Individual vulnerability prior to traumatic exposure (Alquimst y Broberg, 1999)
6. Frequent changes of school (Montgomery, 2011)ii
7. Bullying, negative relationships with their peers (Alquimst y Broberg, 1999)
8. Exposure to domestic violence (Betancourt et al., 2012)
9. Feelings of shame and guilt (Schock et al., 2015)

Protective factors

Individual

- Forgiveness +/-
- Faith and religious involvement
- Cultural adherence
- Support networks
- Language proficiency

Families

- Pre-war personal resources
- Economic resources
- Functional family communication
- Family cohesion
- Parental involvement/commitment
- Sharing parental responsibilities with other adults
- Emotional well-being and physical health of mothers

Children and adolescents

- Time since arrival + / -
- Social adjustment
- Having Friends at schools
- Language proficiency
- Self-esteem
- Inclusion while keeping own culture of origin too
- Living with both parents
- Educational levels of their parents

UNA APROXIMACIÓN A LA RECONCILIACIÓN SOSTENIBLE EN TIMOR LESTE. UNA NARRATIVA INCLUSIVA: DESPLAZADOS, NIÑOS ROBADOS Y DESAPARECIDOS TAMBIÉN CUENTAN

Inés Oleaga

JRS República Democrática del Congo

inesoleaga@gmail.com

Entre los timorenses, nuestra prioridad es la reconciliación. Algunos dicen que la justicia debe ser lo primero, antes que la reconciliación. Tal vez en otros países. Pero en nuestro país, la reconciliación debe ser el primer paso. Después de que la gente se perdone, podemos estar seguros de que la justicia que hagamos será sin sentimientos de venganza u odio. Por eso nos tomamos muy en serio el problema de la reconciliación... para construir una nueva mentalidad, una nueva generación, una nueva sociedad, porque no queremos que esto vuelva a suceder dentro de cinco años¹.

Al ser este texto presentado para una conferencia con perspectiva ignaciana, me atrevo a señalar que las claves que defienden como fundamentales para la sostenibilidad de la reconciliación en Timor Leste están muy cerca de lo que fue la experiencia de Ignacio, de la que todos somos deudores y custodios.

Puedo recoger en dos palabras a qué me refiero: *proceso e inclusión*. Ignacio comenzó su andadura de peregrino decidiendo diversos proyectos: Jerusalén, estudios... Timor inició su andadura independiente de Leste como el primer país administrado totalmente por la ONU durante dos años y medio, lo cual generó la urgencia de construir la paz en un tiempo muy limitado. Tras la independencia, se convirtió en un país prioritario para muchas agencias de cooperación que financiaron infinidad de proyectos que

1 Son palabras de Xanana Gusmao, líder indiscutible de la resistencia timorense, prisionero durante siete años y primer presidente de Timor Leste. El llamado en más de una ocasión “el Mandela del sudeste asiático” tuvo que presenciar como presidente de qué manera eso que deseaba evitar volvía a suceder cuatro años después.

llevaban el epígrafe de Peace Building Project. En la vida de Ignacio, más allá y más profundamente que sus proyectos, Dios iba realizando un proceso que quedó plasmado en los *Ejercicios Espirituales* y continúa recreándose hasta hoy en nosotros. No siendo malos, los proyectos de Ignacio eran eso, sus proyectos... Los proyectos de *peace building* en Timor han sido también eso, sin ser malos, proyectos sobre los que rendir cuentas a donantes extranjeros y que terminaban en elaboradísimos informes que casi ningún timorense leía. Al considerar que parto de un concepto de reconciliación centrado en las relaciones y orientado a la sostenibilidad, es muy necesario explorar en profundidad las divergencias entre un enfoque de proyecto y uno de proceso.

En relación a la inclusión, creo que algo fascinante de la espiritualidad ignaciana es la totalidad a la que tiende, que podemos enmarcar en el texto de *Ejercicios* entre el “Principio y fundamento” y la CAA. En Timor, me parece que se juega mucho de la sostenibilidad de la reconciliación en la inclusión de todas las personas, tanto en el proceso como en la elaboración de la narrativa de lo ocurrido, y la inclusión de las riquezas timorenses, en cuanto a mecanismos ancestrales de resolución de conflictos. Al señalar ancestrales no en el sentido de que son muy antiguos, sino por lo que persiguen. El concepto totalizante sería la *armonía* (Trindade, 2007, p. 29). Una armonía que según Babo-Soares (2004) y Trindade (2013) se identifica con *tempu rai-diak* o *tempu beiala* cuando los sistemas sociales, políticos y económicos indígenas estaban en funcionamiento (generalmente antes del colonialismo portugués). Trindade (2013) explica que *tempu rai-diak* se refiere a una época de equilibrio y dualismo entre los mundos secular (físico y material) y cosmológico (el mundo de los espíritus y los antepasados) en que las personas estaban conectadas con *bun*, es decir, con sus orígenes, y *rohan*, es decir, el futuro. Estos complejos sistemas de consolidación de la paz son continuos, no lineales y multidimensionales y conectan múltiples generaciones, linajes y clanes, la tierra, las casas consuetudinarias, el futuro y los antepasados (Babo-Soares 2013). Este ciclo de equilibrio es también un proceso de reconciliación, en el que a lo largo de toda la vida se propone sanar los errores del pasado y pasar al *tempu rai-diak* permaneciendo *bakmatek*. Tras los conflictos del año 2006, todos los *lia nain* (líderes tradicionales) destacaron lo mismo: si no se aborda el desequilibrio espiritual-físico del mundo, el conflicto seguirá llegando de diferentes formas. Al ser estas convicciones ampliamente compartidas entre la población y frente a una nación potencialmente dividida, “¿qué tipo de mecanismos de resolución de conflictos y de consolidación de la reconciliación pueden utilizarse cuando el contexto señala que lo físico y lo espiritual están desequilibrados o incluso chocan?” (Trindade y Castro, 2007, p. 18).

1. INTRODUCCIÓN: DESENTRAÑANDO EL TÍTULO

Reconciliación. La unión del prefijo *re* y el verbo *conciliar*, volver a un estado de conciliación. Este último término, según el diccionario de la RAE, es “la acción de componer y ajustar los ánimos de los que estaban opuestos entre sí”. Así, este trabajo se centra en la reconciliación entendida como la restauración y recreación de las relaciones en una sociedad en la que están muy dañadas por un pasado conflictivo y traumático. Como señala Lederach (2007), a quien seguimos en todo lo concerniente a los estudios de paz y reconciliación, “la relación es la base del conflicto y de la solución a largo plazo” (p. 60). Y la relación implica encuentro, lo que sugiere la creación de un espacio común para, tras acoger el pasado e imaginar el futuro, reconstruir el presente.

Sostenible, porque la fragilidad casi crónica del tejido social en Timor Leste provoca el renacer constante de conflictos violentos con raíces en el pasado y cuestiona profundamente muchos proyectos orientados a la reconciliación iniciados desde el fin de la guerra. Como señala Lederach, la *sostenibilidad* implica preocupación no solo por la forma de iniciar algo, sino también por cómo crear un proceso que favorezca la acción y se regenere con el tiempo, constituyendo una *espiral*² de paz y desarrollo cada vez más inclusiva, en lugar de una espiral de violencia y exclusión que se trata de solucionar con proyectos de paz.

Una narrativa inclusiva porque la fuerte identidad timorense, que ha sobrevivido a cuatrocientos cincuenta años de colonización y dos ocupaciones violentas, se sostiene en la pertenencia a una comunidad sufriente y resiliente muy ligada a la tierra de los antepasados y, como dicen muchos timorenses, ya ha llegado el tiempo de superar el Timor “de los héroes”, pues entre los vivos y los muertos son muchos más los que se identifican como víctimas (con o sin victimismo).

Todos cuentan porque en muchos acontecimientos y análisis se constata que hay discursos que silencian a diferentes colectivos u ocultan prejuicios que hacen aumentar o perpetuar las divisiones. Los exrefugiados, desaparecidos y sobre todo los niños robados están entre los más fáciles de olvidar, porque, como dice el refrán, “ojos que no ven, corazón que no siente”.

2 Recoge Lederach (2010): “bastantes autores plantean la noción de que la reconciliación y la curación implican movimientos cíclicos o circulares (Assefa 1993; Atkinson 2002; Bloomfield et al. 2003; Botcharova 2001; Hart 2008; Helmick & Peterson 2001; Kraybill 1995; Pranis et al. 2003; Yoder 2005). Éstos se dibujan literalmente como imágenes con círculos, a menudo en forma de una sola iteración que parece sugerir el comienzo de una espiral, siendo el punto final del círculo algo más alto que el punto inicial” (p. 5).

2. CONTEXTO

El 20 de mayo de 2002 nació Timor Leste tras sufrir siglos de colonialismo, tres años de ocupación japonesa y veinticuatro años de ocupación indonesia. Desde el inicio, los esfuerzos por construir este país, ya fuerte en identidad y muy frágil en todo lo demás, han puesto en juego mecanismos y narrativas que fortalecen la reconciliación para hacerla sostenible y otras que no, al generar una interpretación polarizada de todos los conflictos presentes y pasados, lo que perpetúa la amenaza constante de violencias como las ocurridas en el 2006.

Desde el fin del conflicto y el triunfo de la independencia³ que dio paso al nacimiento de Timor Leste, se está viviendo un proceso de reconciliación. Lederach (2007), cuando secuencia temporalmente los procesos de construcción de la paz, llama al periodo posterior a los veinte años desde el fin del conflicto la *visión generacional* (p. 110), lo cual evoca en la realidad de Timor una seria preocupación relacionada con la falta de esta visión generacional, ya que, a día de hoy, quienes lideran el país y las decisiones son los mismos que lo hicieron en 1975, al declarar la independencia y sufrir la invasión, y en 1999, al momento del referéndum que desembocó en la independencia. Según UNDP, en 2018, el 74 % de la población era menor de treinta años y alrededor del 50 % menor de dieciocho, por lo que es urgente, como delatan las continuas crisis políticas e institucionales⁴, generar nuevas narrativas o al menos con claves nuevas para que la joven población que no vivió el conflicto de forma directa amplíe el círculo del nosotros y no perpetúe la polarización marcada por múltiples intereses⁵.

3 En el referéndum del 20 de agosto de 1999 se debía elegir entre independencia o autonomía especial dentro de Indonesia.

4 La última se ha “interrumpido” por la pandemia y ha llevado a tener ya cuatro primer ministros en cinco años. Para conocer mejor, leer el siguiente artículo fechado el 1 de junio, de la investigadora Bardia Rahmani: <https://thediplotomat.com/2020/05/timor-lestes-new-kingmakers/>.

5 Algunas cuestiones de diferente calado que han mostrado esta lectura polarizada los últimos años son: 1) ¿la creación de la CTF con Indonesia creada posteriormente a CAVR pretende poner un “tupido velo” y alinearse con la impunidad?; 2) al conocer lo determinante que es la paz de los muertos en la de los vivos, ¿se puede “pasar página” cuando hay aún tantos cuerpos desaparecidos?; 3) ¿se debe seguir apoyando el regreso a todos los niveles y de modo institucional a los timorenses aún residentes en Timor occidental aunque hayan perdido ya su estatuto de refugiados o sencillamente decir que “ellos eligieron no volver”?; 4) ¿pueden personas que fueron proautonomía ocupar hoy día puestos importantes y bien pagados, a sabiendas de que están mejor preparados porque estuvieron del lado de Indonesia en el conflicto?; 5) ¿puede el Gobierno timorense liberar a culpables de crímenes por otros intereses? Caso Martenus Bere; 6) ¿la división del país entre los timorenses del este y los del oeste, *Lorosae-loromonu*, *firaku-kaladi*, que fue bandera en los conflictos del 2006, responde a algo ancestral, identitario, discriminaciones, privilegios, venganzas, ajustes de cuentas del

Entre las realidades⁶ que favorecen la consolidación del proceso de reconciliación haciéndola sostenible, está la inclusión en el proceso de todos los timorenses, en cuanto que todos como individuos y sobre todo como comunidad han sido víctimas y pueden, desde ahí, articular una narrativa inclusiva. Hablar de todos los timorenses nos obliga a pensar, junto a los excluidos de la sociedad, en “los que no están”, fundamentalmente los exrrefugiados que, por diferentes razones, no han regresado, los llamados *niños robados* e incluso los muertos y desaparecidos.

Desde la experiencia de los avances y retrocesos en el proceso de reconciliación, la inclusión de todos y, de modo particular, de los que aún permanecen fuera sugiere la necesidad de generar una narrativa inclusiva que articule con dinamismo las cuatro claves del éxito del proceso de justicia restaurativa llamado *Community Reconciliation Process* (CRP)⁷, por el que desplazados por el conflicto y colaboradores con el ocupante pudieron regresar a sus comunidades. Esos procesos insertos entre 2002 y 2005, en el mandato de la Comissão de Acolhimento, Verdade e Reconciliação (CAVR)⁸, articulaban cuatro claves que pueden fundamentar que la reconciliación no sea circunstancial, sino sostenible y por ello proponemos que no se eludan en los ámbitos en los cuales se quiera sumar del lado de la reconciliación y no, de la ruptura. Las cuatro claves son:

1. La reconciliación cuando se trata de recuperar la armonía identitaria de un pueblo “es un *proceso* y no un *proyecto*”⁹.
2. El avance de la democracia y de un Estado de derecho no puede llevar incluida la pérdida de los mecanismos consuetudinarios para la resolución de conflictos, dado que son los mecanismos ya probados

tiempo de ocupación...?; 7) ¿qué lectura se hace de la muerte de los “rebeldes” Reinaldo (2008) y Mauk Moruk (2015) y del atentado al presidente Ramos Horta en 2008?

6 Aun consciente de la importancia que tienen deo a un lado los aspectos del proceso que tienen que ver con el esclarecimiento de la verdad y los procesos de justicia penal que están inacabados o la demanda de un Tribunal Internacional que se puede considerar está en vía muerta por la falta de voluntad expresa de los líderes actuales, tal como las personas entrevistadas para este trabajo, relacionadas con la lucha por los derechos humanos, han señalado en la entrevista.

7 En adelante CRP.

8 En adelante CAVR.

9 Este fue el título de una comunicación no publicada de Jovito R. J. Araujo, quien fuera comisario de CAVR, pronunciada en la Universidad de Saskatchewan, Canadá, en el seminario *From Truth to Memory: Reconciliation in Timor-Leste*, celebrado el pasado 29 de octubre de 2019. <https://stmcollege.ca/events/2019/10/from-truth-to-memory-reconciliation-in-timor-leste.php>.

de inclusividad y, durante el CRP, fueron la clave en las audiencias para la reparación de las relaciones en las comunidades locales.

3. Es necesaria una narrativa en la que todos los timorenses han sido víctimas¹⁰. Las interpretaciones polarizadas del conflicto mantienen a la sociedad dentro de un *trauma social*¹¹, que actúa en contra de la construcción de un nosotros incluyente que, por otro lado, forma parte de la identidad comunal timorense¹² y es un clamor desde la independencia, como se comprueba en tantos estudios acerca de la identidad nacional timorense¹³.
4. Por eso, todos y quienes aún no están también cuentan: los exrefugiados que no han regresado, los niños robados, los muertos y desaparecidos.

3. PROCESO VS. PROYECTO

Tras considerar que hemos partido de un concepto de reconciliación centrado en las relaciones y la sostenibilidad, no hay duda de que el marco más adecuado para situar a una comunidad en el camino de la reconciliación es el *proceso*. Timor Leste ha sido el primer país administrado totalmente por la ONU durante dos años y medio¹⁴. Sin entrar a analizar en profundidad ese hito en la historia de la ONU que ha sido largamente investigado (Chaobang, 2013; Dal Poz, 2018; Duarte Lopes, 2016; Lemay-Hebert, 2011; Nakagawa,

10 Durante mis nueve años de vida y trabajo en Timor, no encontré un solo timorense que no fuera capaz de narrar su sufrimiento con más o menos detalle: una pérdida, una agresión, una violación en sí mismo o en sus más cercanos o incluso antepasados, siempre hablan comenzando con el pronombre nosotros.

11 Según J. C. Alexander.

12 Explica E. Tomme (2013), al criticar la psicopatologización del trauma en Timor Leste, que la guerra y el conflicto se experimentan socialmente, no solo en la psique y que esto es aún más cierto en las sociedades predominantemente consuetudinarias en las cuales, a un nivel muy significativo, es la comunidad y no los individuos la que teje la sociedad y el significado de la vida.

13 Por señalar algunos: Leach (2019, 2017), Valdez-Duffau (2012), Trindade (2008, 2007), Palmer (2007), Niner (2007) y Kent (2007).

14 El Gobierno de Timor Leste asumió el poder el 20 de mayo de 2002, sucediendo a la Autoridad de Transición de las Naciones Unidas para Timor Leste (UNTAET), que había administrado Timor desde octubre de 1999, tras el referéndum. El Gobierno de Timor Leste fue nombrado por la UNTAET de entre las filas de Fretilin, el partido que ganó cincuenta y cinco de los ochenta y ocho escaños en las elecciones de la Asamblea Constituyente que redactó la Constitución. La propia Asamblea Constituyente se transformó en Parlamento por una disposición de la Constitución hasta que hubiera elecciones parlamentarias, que no ocurrieron hasta 2007 y tras la crisis socio-político-militar del 2006. El primer presidente fue elegido por elecciones directas el 14 de abril de 2002.

2016; Richmond y Franks, 2008; Simangan, 2017; Federer, 2005; Gunn y Huang, 2006; Ingram, 2012), cabe destacar la urgencia que supuso “construir la paz” en un tiempo muy limitado. Tras la independencia, se convirtió en un país prioritario para muchas agencias de cooperación que financiaron infinidad de proyectos que llevaban el epígrafe de *Peace Building Project*. Algunos encontraron *partners* locales, pero la mayoría eran liderados por personal extranjero. Este enfoque de proyecto queda siempre enmarcado en una temporalidad que limita y no permite lo que Lederach (2007) señala como *determinante* y es lograr que la comunidad tenga la sensación de pertenencia y participación, que no es una mera receptora de recursos que se le ofrecen. Las iniciativas orientadas a generar el inicio de un proceso dinámico centrado en la construcción o recreación de relaciones exigen que lo que en los proyectos se presenta muchas veces como contenidos se sustituya por procesos y lo que se articula como transmisión se enfoque a la transformación (Lederach, 2007). Así, son el proceso y el contexto los elementos fundamentales frente a los objetivos y resultados de un enfoque de proyecto. Al referirnos al *contexto*, coincidimos con Ares (2009) en que todo proceso de reconciliación aspira a un cambio profundo que apunte a las propias raíces de la sociedad y para ello es necesaria la transformación de las estructuras socioeconómicas, ya que la verdadera reconciliación no es la suma de actos concretos de reconciliación entre víctimas y verdugos.

Siguiendo tanto a Lederach (2007) como la comunicación mencionada en la nota 14 de un comisario de CAVR, presentamos a continuación la tabla 1 en la que se refleja la contraposición que existe entre un enfoque de *proyecto* y uno de *proceso*, aplicado al tema que nos ocupa.

Tabla 1. Proceso vs. proyecto

Proceso	Proyecto
Tiempo lento y circular El cambio a largo plazo es lento y circular. El marco temporal es extensivo.	Tiempo rápido y lineal Los proyectos están restringidos en el tiempo, midiéndose por la relación entre labor y resultado.
Urgencia Identifica la urgencia con la necesidad de mantener el enfoque y convertir lo que se pretende en una transversal de todo lo que se planifique o realice.	Urgencia Identifica la urgencia con la prisa, lo que puede generar ansiedad y precipitación.

Proceso	Proyecto
Entorno dinámico. Enfoque de abajo-arriba. Resultados El entorno y el contexto en los que se busca el cambio son de por sí dinámicos e inestables, por ello se habla de resultados como “a lo que hemos llegado”. El <i>resultado</i> se entiende como algo dinámico que buscamos para comprender y aprender. Se crean nuevas formas de interdependencia redefinida y relacionada.	Entorno estático. Enfoque de arriba-abajo. Producto final Tienden a necesitar fijar estáticamente el contexto para que la implementación genere el producto final deseado, que vendría a ser la consecuencia de haber tenido éxito en lo proyectado. Una vez descrito, se prescinde del contexto.
Puede responder a la novedad Permiten incorporar problemas y crisis inmediatas (episodios) con la atención necesaria y reorientando la ruta.	La novedad “molesta” Es muy complicado incorporar nuevos objetivos o renunciar a los propuestos para atender a una crisis porque puede crear conflicto de intereses.
Requiere evaluación continua Los mecanismos de evaluación deben describir la visión de cambio, indicar la acción a emprender e integrar la reflexión sobre lo que se aprende como un aspecto dinámico y progresivo de la actividad. No hay dificultad en asumir que las metas parciales fijadas al inicio han dejado de ser significativas.	Evaluación al final Solo permite evaluar los objetivos y metas fijadas al inicio y si acaso explicar que la no consecución puede deberse a variaciones en el contexto (cae el enfoque que requiere el entorno estático).
Personas Permite descubrir e incorporar nuevos agentes con potencial para el cambio e incidencia en la comunidad.	Personas Se delimitan desde el inicio los “beneficiarios” y agentes intervinientes.
Enfoque espiritual Relaciona la mentalidad, el comportamiento, la visión y la acción de la vida diaria de la gente, hasta convertirse en un “modo de vivir”.	Enfoque intelectual Se centra en la comprensión racional.

Fuente: elaboración propia.

4. PRÁCTICAS Y JUSTICIA “TRADICIONAL” EN TIMOR LESTE

Cuando observas los mecanismos relacionales en Timor Leste, es fácil afirmar con Bovensiepen (2015) que

el renacimiento cultural es en sí mismo una forma de recuperación post-conflicto: los residentes locales se distancian de ciertos aspectos del pasado mientras que simultáneamente sienten nostalgia por un

largo tiempo perdido de prosperidad, la eterna tierra dorada de los antepasados. (p. 6)

Timor tiene una historia muy rica en mecanismos tradicionales para solucionar las disputas entre personas o comunidades. Es un sistema de justicia comunitaria que, lejos de sistemas punitivos, hace hincapié en la reconciliación, el diálogo, el compromiso y la asunción de responsabilidades y persigue alcanzar la paz social y recuperar la armonía perdida con el mundo cósmico y el mundo de los *matebian*. Utiliza mecanismos de derecho consuetudinario como *lisan*, *bandu*, *nabe biti* y *juramento*. Como en otros lugares, el modo de referirse a estas prácticas no es secundario, tal como señalaba uno de los entrevistados perteneciente al mundo jurídico:

Yo nunca utilizo el término “ley tradicional”. Siempre utilizo el concepto de derecho o leyes de origen timorense... Esto significa que el pueblo timorense ya estaba constituido como una nación antes de la colonización. Timor Leste se auto gestionaba antes de proclamar la independencia y al final esto se asentó en la Constitución de la RDTL. Por tanto, con este entorno, las leyes positivas que el Estado hace tienen que seguir la tradición jurídica timorense. Solo así puede desarrollarse el Estado moderno. Yo creo en la validez del principio de *living law*. (E. 7)¹⁵

Y corroboraron Gusmao y Brown (2010), en el décimo aniversario del referéndum.

La gente no es como un papel en blanco, sino que cada persona es parte de un grupo que nació de una cultura, una familia y unas creencias. Por esto, debemos considerar profundamente nuestra cultura, tradición y nuestros valores al pensar en la política de la comunidad y el Gobierno en Timor Leste. ¿Qué es lo que puede contribuir desde la cultura y la comunidad local a una vida en común y en paz, cómo construir las nociones de lo colectivo de forma que todos podamos sentirnos incluidos? (p. 22)

Siguiendo a Babo-Soares (2004) y Trindade (2008, 2007 y 2001), principales investigadores timorenses en esta área, reconocemos que la visión tradicional

15 Todas las citas están extraídas de once entrevistas semiestructuradas, realizadas entre febrero y abril del año 2020.

predominante en Timor Leste es de carácter holístico. Babo-Soares (2004) describe dos mundos que deben mantenerse en equilibrio: el mundo físico, real y el no físico, compuesto por la historia, el mito, el ritual, los ancestros y los espíritus. Este autor describe el objetivo de la reconciliación a través de *nabe biti boot* como un consenso entre las partes, también entre estos dos mundos. Este consenso de doble nivel tiene como objetivo la estabilidad social, la paz, la tranquilidad y la honestidad. Así, la reconciliación significa el consenso (más que la justicia *per se*) dirigido a la armonía y la estabilidad.

La tradición jurídica de Timor Leste se asienta en una sociedad solidaria. En todas las *knuas* se usa para obtener justicia en disputas, litigios o aspectos criminales, es una justicia caracterizada porque no hay quien pierde y quien gana, sino una decisión que reconcilia las partes como fundamento para la paz y la estabilidad. Es preciso reintroducir estos valores en la fase de construcción del Estado de RDTL. (E. 7)

Estas prácticas consuetudinarias comunitarias, que se han practicado en Timor Leste durante siglos para gestionar activamente la violencia comunitaria y han sobrevivido a la opresión y distorsión bajo el colonialismo portugués¹⁶ y la ocupación indonesia, están firmemente establecidas y sancionadas por fuertes sistemas “políticos” y de parentesco y por prácticas culturales y rituales que logran metas inviables por otros métodos.

Al igual que el uso de esas prácticas en los conflictos ligados a la tierra son una muestra positiva, cuando muchos investigadores se lanzaron al terreno tras la crisis del 2006 concluyeron que

para comprenderla había que analizar la desconexión entre las prácticas tradicionales y los sistemas modernos u occidentales conscientes de que durante la crisis las instituciones y los procedimientos democráticos modernos eran disfuncionales o al menos no supieron incluir jerarquías de poder y sistemas de alianzas previamente existentes. (Niner, 2007, p. 10)

16 Es significativo señalar (aunque el tema requeriría mayor profundidad) que en 1975 y tras más de cuatrocientos años de colonización portuguesa, solo alrededor del 25 % de la población se profesaba católica, permaneciendo el resto fiel a sus creencias cósmicas, a diferencia, por ejemplo, de Filipinas que tras un periodo más breve de colonización española era en su mayoría católica. Durante la ocupación de Indonesia, al ser obligatorio (lo es hasta el día de hoy) profesar una de las religiones reconocidas por el Estado (budismo, hinduismo, islam, protestantismo, catolicismo o confucionismo), para 1989 los católicos habían crecido al 82 % y para 1999, cerca del 90 %, dado que, aunque minoritaria, la Iglesia católica en Timor Leste estuvo siempre al lado del pueblo, llegando el Obispo Belo a recibir el Premio Nobel de la Paz (1996). Se afirma con acierto que, aún católica, el alma timorenses es “animista”.

En los años sucesivos a la crisis del 2006, la pregunta que se hacían muchos investigadores estaba ligada a la perspectiva de este trabajo, es decir, a la sostenibilidad de la reconciliación. Como último ejemplo que en su día tuvo mucho valor localmente, presento un extracto de una carta pública que J. Trinidad (2008) dirigió al entonces presidente, el nobel J. Ramos-Horta, que decía:

La constitución por sí sola no es lo suficientemente buena para unir al pueblo. De hecho, muchos aún no saben qué es exactamente lo que dice la constitución y el propósito de su existencia. Muchos timorenses ven la constitución como un medio para defender los intereses de una élite, como en la época indonesia y portuguesa. La Constitución es demasiado extraña para que la entienda una persona común de Timor. Es una herramienta de alienación para la mayoría de los timorenses y no refleja las necesidades del pueblo. El otro factor de división que creo que contribuye al descontento del pueblo es que aún no se han sentado las bases para que Timor forme una identidad sólida, nacional y posterior a la independencia. El país no tiene ni espíritu ni alma. El país es una cosa autónoma sin valores o principios vinculados a él. El país es como un cadáver andante; vivo, pero inanimado. Hasta ahora, hemos estado construyendo el país imitando valores y creencias de otros países sin tener en cuenta nuestras tradiciones y cultura locales. Todavía no tenemos una base para construir nuestra nación. (p. 164)

Desde esas certezas y sobre la base de las ideas obtenidas de encuestas en siete distritos que interpretaban los conflictos recientes (del 2006 y sucesivos) como resultado de un desequilibrio físico-espiritual más allá de la política e insatisfacción socioeconómica, Trindade y Castro (2007) proponían el uso de conceptos y prácticas timorenses como *nabe biti boot* y *juramentu* en futuros procesos de paz destinados a transformar el conflicto. Las conclusiones de las encuestas expresaban con fuerza un sentir muy presente de que en el origen del desequilibrio estaba la adopción de valores occidentales y la pérdida gradual de los valores tradicionales. Cuando se viola el *bandu*, el orden social está desequilibrado y la gente se comporta de manera inadecuada en la sociedad, lo que lleva a saqueos, asesinatos, peleas de pandillas, quema de casas, etc. Como resultado, los antepasados, que establecen las normas y reglamentos de la sociedad, se ven perturbados y perturban el mundo espiritual, lo que causa un desequilibrio en el mundo real, en forma de conflictos sociales o políticos, desastres naturales u otras desgracias para la sociedad.

Este fenómeno en Timor se conoce como *malisan*. También se atribuyó la violencia a que el poder *lulik*, que utilizaron los combatientes de la resistencia durante la lucha por la independencia, no había sido aún devuelto a la *uma lulik* de donde lo obtuvieron. Estos luchadores son ya parte del mundo espiritual y, cuando se molestan, el mundo espiritual está alterado, lo que resulta en un conflicto en el mundo real. Todos los *lia nain* entrevistados destacaron lo mismo: si no se aborda el desequilibrio espiritual-físico del mundo, el conflicto seguirá llegando de diferentes formas. Al ser estas convicciones ampliamente compartidas entre la población y frente a una nación potencialmente dividida, ¿qué tipo de mecanismos de resolución de conflictos y de consolidación de la reconciliación pueden utilizarse cuando el contexto¹⁷ señala que lo físico y lo espiritual están desequilibrados o incluso chocan? (Trindade y Castro, 2007, p. 18).

Sin querer romantizar lo indígena y proponer una visión idealista y estática de la cultura tradicional, que podría ser un pretexto para impedir el cambio y el progreso, como también señala Richmond (2008) “lo que se persigue es hacer hincapié en el valor de la cultura tradicional y en su poder para moldear el comportamiento cotidiano como elemento de contención de la escalada de pequeños conflictos” (p. 18).

En *nabe biti* se habla de paz, pero antes de llegar a un acuerdo, se busca hacer justicia. Por ejemplo, si la gente es consciente de que hay un conflicto entre la familia del novio y de la novia para preparar el casamiento, llevas el problema a los ancianos y ellos decidirán quién tiene razón y también decidirán el “castigo” (por ejemplo, un búfalo). Y las partes tienen que estar preparadas para dar y aceptar las disculpas. Lo primero en la construcción de la paz es establecer la justicia integral, así la reconciliación significa, entonces, la integridad de la creación, para llevar la armonía a la comunidad, la relación micro y también la relación macrocosmos. La realidad es que en Timor Leste, a nivel conceptual, no se entienden bien los conceptos abstractos de *reconciliación*, *justicia* o *paz*. La pregunta no suele ser ¿qué? o ¿por qué?, sino ¿cómo restablecer la relación entre nosotros y con todo?.

Cuando CAVR yo no entendía qué significaba reconciliación, era como si se quisiera olvidar, entendía lo que era justicia... en realidad, a veces ni sabemos con quién tenemos que reconciliarnos... a algunos se les sigue llamando “hijo de milicia”, es muy fácil echar la culpa de todo al pasado. (E. 2)

17 Recordamos que, al abordar la reconciliación como proceso y no proyecto, afirmábamos con J. P. Lederach que el *contexto* es una de los elementos claves.

Reconciliación como relación y que incluye el todo. El concepto es la *armonía* (Trindade, 2007, p. 29).

Trindade (2011) afirma con lucidez que en Timor Leste, cuando las leyes y reglamentos son demasiado complicados para que se tenga un sentido de la justicia, *lulik* suele entrar en juego porque es rentable y está fácilmente disponible. La ventaja de utilizar las normas *lulik* para resolver conflictos es que la gente se siente dueña y tiene fe en el proceso porque está familiarizada con él y ha existido durante muchas generaciones, lo cual garantiza que ha sido probado y funciona.

Para resolver los problemas no se usó solo la ley positiva, sino también la ley tradicional. En muchos casos que se resolvieron en CRP se usaron mecanismos tradicionales *fo salan malu* según la *uma lulik*. El sistema tradicional es más efectivo para resolver los problemas que crecen y se alimentan en las relaciones. Porque además cuando llegó la guerra se aprovechó para otras venganzas... Fue un éxito la restauración de la vida en la base porque se llegó hasta las comunidades y con la participación de toda la comunidad. El peso del perdón dado tenía su valor en la implicación de la comunidad. (E. 9)

5. NUEVA NARRATIVA: TRAUMA SOCIAL Y CULTURAL

Seguimos a Alexander (2018) para explicar brevemente en qué consiste la *teoría del trauma social y cultural*¹⁸ y cómo puede ser una clave teórica importante para generar una narrativa inclusiva que se aleje de narrativas polarizadas para favorecer la reconciliación sostenible en Timor que ya mencionamos al inicio, se sustenta en las *relaciones*. Según este autor,

un trauma cultural se produce cuando los miembros de una colectividad sienten que han sido sometidos a un acontecimiento horrendo que deja marcas indelebles sobre su conciencia colectiva, marcando sus memorias para siempre y cambiando su identidad futura de manera fundamental e irrevocable. (p. 6)

18 Es la aplicación de la teoría del trauma social y cultural al caso de Colombia, realizada por quien es presidente de la Comisión de la Verdad, Francisco de Roux, a quien tuve la suerte de escuchar en Bogotá, en septiembre de 2019. Esta despertó en mí el interés por esta teoría como adecuada para Timor Leste.

La elaboración de traumas culturales permite que grupos sociales o nacionales no solo identifiquen cognitivamente la existencia y las fuentes del sufrimiento, sino que también pueden asumir cierta responsabilidad moral, por ello, esto da paso a unas relaciones solidarias que les permitan e incluso obliguen a compartir el sufrimiento de los demás. Y al final, la pregunta es “¿es el sufrimiento de los otros también el nuestro? Al pensar que así podría ser, las sociedades amplían el círculo del nosotros y crean la posibilidad de que la reparación de las sociedades evite que el trauma vuelva a suceder” (Alexander, 2018, p. 6).

El estudio del trauma comenzó cuando se dieron acontecimientos atroces en el siglo XX en occidente, que provocaron un sufrimiento que permanecía en la memoria con serias consecuencias. La preocupación por comprender la historia desde el sufrimiento que provocan los acontecimientos trágicos será la que despierte el interés por el trauma en occidente, más que la presencia de esos sucesos (Pérez, 2016).

Según Alexander (2018), al ser todos capaces de ser víctimas y perpetradores, no podemos distanciarnos legítimamente del sufrimiento de las víctimas o de la responsabilidad de los perpetradores y esta experiencia catártica, con sus lecciones morales, nos permite cambiar para que podamos prevenir que nunca más se lleven a cabo genocidios. Los grupos sociales a menudo se niegan a reconocer el sufrimiento de otros y, aun cuando lo hacen, frecuentemente ubican la responsabilidad causal de infligir ese sufrimiento en eventos y actores ajenos a ellos mismos y evitan la identificación y empatía. Excluirse del proceso de creación del trauma evita la posibilidad de adquirir una postura moral, restringe la solidaridad, deja que los otros sufran solos y, en consecuencia, las leyes no son modificadas ni las instituciones, reparadas.

Intelectuales, artistas, políticos y líderes de movimientos sociales crean narrativas sobre el sufrimiento social no solo mientras sucede, sino también después de los hechos. Estas narrativas sobre el trauma pueden detonar reparaciones significativas en el tejido social o nuevos ciclos de sufrimiento social. La construcción cultural del trauma colectivo se alimenta de experiencias individuales de dolor y sufrimiento, pero es la amenaza a la identidad colectiva, más que a la individual, lo que define qué sufrimiento está en juego. El sufrimiento individual tiene una extraordinaria trascendencia humana, moral e intelectual, pero lo que queremos destacar aquí son los traumas que se vuelven colectivos, con la forma en que pueden ser concebidos como heridas para la identidad social compartida. Las colectividades que sufren deben ser imaginadas para convertirlas en realidad. Se erige un nosotros a través de la narración y esta identidad colectiva experimenta y hace frente al peligro. Millones de personas pueden haber perdido sus vidas y muchas más podrían haber experimentado un grave dolor. Aun

así, sin embargo, la construcción de un trauma cultural compartido no está automáticamente garantizada. Las vidas perdidas y las penas experimentadas son hechos individuales y el trauma compartido depende de procesos colectivos de interpretación cultural. Según Alexander, para el trauma cultural no es suficiente que un proceso social sea terriblemente destructor, tampoco es suficiente una representación de ese proceso como terrible y destructor. Es absolutamente necesario que esa representación se haga de manera efectiva, convincente y contundente, ante un grupo significativo de la población respectiva.

Sintéticamente se trataría de incluir a todos los timorenses en ese “nosotros” del que habla Alexander, en cuanto a lo que les ha impregnado a la identidad la sucesión de acontecimientos opresores horribles como la colonización portuguesa y sus guerras, la ocupación japonesa y su guerra, la ocupación indonesia y sus masacres.

Francisco de Roux (2018) explica cómo el trauma, aun teniendo su origen en la violencia devastadora que afectó a todos los sectores sociales, se ha consolidado porque, ante la necesidad de querer dar una explicación a la barbarie sufrida y plantear una solución, se han generado dos o más narrativas ideológicas y simbólicas excluyentes y apasionadas, controladas por grupos con intereses económicos y políticos. Como resultado, la sociedad, desde las vísceras culturales y simbólicas, ha quedado atrapada en rivalidades durísimas, que actúan en contra de la posibilidad de la unión constructiva, desde las diferencias enriquecedoras de un nosotros incluyente.

De Roux (2018) expone que lo dramático es que, dentro de esta polarización, es muy difícil llegar a la verdad de las víctimas y al conocimiento de todo “lo que pasó”, dado que las interpretaciones invaden el universo cultural en los medios de comunicación, las iglesias, las instituciones y los movimientos populares. Hechos aterradores como masacres, secuestros, desapariciones, asesinatos extrajudiciales, minas antipersona, falsos positivos, desplazamientos masivos, despojos de tierra no son todavía el trauma social y cultural, ya que se requiere la resignificación de los acontecimientos por dos o más narrativas envolventes, contrarias entre sí, que buscan posicionarse como explicación de lo que fue el pasado y como propuesta de lo que ha de ser el futuro. Cada una de las interpretaciones rechaza radicalmente a la otra, al considerar que no toma en cuenta todos los datos ni toda la tragedia ni toda la injusticia y teme, además, que si no logra imponerse, sufrirá grandes perjuicios económicos y políticos. Por eso se da el trauma social y cultural que no permite pensar en un nosotros ni en el proyecto común de una nación.

Volviendo a Timor, los acontecimientos conflictivos constantes apuntan a que la narrativa fomentada por líderes como Xanana y Ramos Horta, que pretenden identificar el “nosotros timorense” como héroes, al haber desembocado los conflictos en el anhelado y luchado *ukun rasik a'an*,

no sostiene un proceso con arraigo profundo y deja claro hueco para las lecturas polarizadas.

El aspecto que sigue siendo vulnerable es las divisiones profundas y discrepancias políticas que vienen del pasado y no consiguen armonizarse con la situación nueva de país. Hay que decir a los políticos que se ayuden para ayudar al pueblo a liberarse de la pobreza. Infelizmente, los políticos siguen vengándose y así están corrompiendo la autoridad, el sistema de derecho y la moral de la sociedad. Los políticos siempre buscan su interés lo cual muestra que la reconciliación que hicieron antes era una formalidad, y no algo genuino. (E. 9) También somos vulnerables porque Xanana se planta por encima de la ley y cultiva una paz y estabilidad que es falsa, haciendo que mucha gente viva en la incertidumbre esperando llegue la oportunidad en la que un día puedan enfrentarse a quienes en su día no querían la independencia, pero hoy ocupan buenos puestos porque lisonjean Xanana. (E. 9)

La posibilidad de abrir a la escena pública una narrativa desde el trauma colectivo se sostendría en la fuerte identidad comunal de los timorenses y en abordar el proceso desde la base de la pirámide social, en la cual está la mayoría de la población deseando mirar al futuro sin sentir el pasado como amenaza que provoca inseguridad, al sentirse víctimas de juicios parciales y obliga a tomar posiciones muchas veces enfrentadas, que solo abocan a nuevos conflictos y desconfianzas.

(En los CPR) las víctimas querían escuchar la verdad de los perpetradores. Cuando ya la habían confesado, las víctimas les perdonaban y abrazaban porque los consideraban también víctimas de los intereses militares y políticos. (E. 9)

No puedo odiar a ningún timorense porque solo nosotros somos timorenses. Solo queremos que nunca más haya colonialismo, ocupación que nos ataca porque somos timorenses. (E. 5)

En 1978, las fuerzas indonesias empezaron el aniquilamiento y nos capturaron el día 19 de septiembre y nos llevaron de la selva a la villa. Nos interrogaron y amenazaron para obligarnos a adherirnos a Indonesia. A pesar de eso, siempre nos mantuvimos leales y firmes al principio de "*Moris ka Mate Ukun Rasik An*", a *independência é o único caminho, rumo à liberdade da opressão, sob o jugo do colonialismo*". Junto a mi pareja, seguimos trabajando clandestinamente

apoyando la lucha por la libertad de Timor, aunque trabajamos como funcionarios públicos de 1978 a 1999. Algunos no lo entienden. (E. 4)
He escuchado a muchos timorenses decir “todos hemos sido víctimas”, empezando por el Sr. X, el jefe de la aldea donde vivo. Usó esta expresión, cuando nos hablaba de uno de sus familiares que se convirtieron en una milicia e incluso golpearon a su tío, este líder de la aldea. Me impresionó la actitud tolerante y comprensiva del Sr. X. (E. 6)

Ganó la independencia, es el vencedor, pero el pueblo pequeño nunca sabe por qué empiezan las guerras o conflictos, por eso siempre sufre, sobre todo las mujeres. (E. 1)

Para desarrollar Timor, si alguien tiene capacidad, ¡bienvenido! Aunque fuera autonomista, no podemos saber si lo fue para sobrevivir o defender a su familia... (exclama enfadada), ¿o queremos desarrollar Timor con los fusiles de los de la selva? (resistencia). (E. 1)

No hay solución, es como si la rebeldía que tenemos dentro necesita un enemigo... mi padre era UDT y Fretilin le mató en el 75, después todos estábamos unidos contra Indonesia y luego siempre hay razón para comernos unos a otros... igual es porque nadie nos ha enseñado a gestionar lo que nos pasó... a conocernos y gestionarnos a nosotros mismos. Otro timorense que vive fuera me dijo “yo no quiero volver hasta que no haya civismo... no volveré”. (E. 3)

Cuando era pequeño, no había TV, mi abuelo contaba las historias de la invasión japonesa, pero no tenía rencor, era como si se aceptaba que nos tocaba estar siempre abajo, como víctimas de la historia... eso me hacía enfadarme y al mismo tiempo sentir orgullo de superviviente, apreciar mucho mi tierra timorense, ser parte de una historia de lucha. (E. 2)

Hasta ahora, la historia de Timor se ha quedado en a partir de la invasión y las víctimas de persecución violenta de Fretilin (antes de invasión) nunca han sido tratadas como debe ser y esto en la historia ha generado otras violencias y odios durante el tiempo de Indonesia. Hay muchos que siguen manteniendo el conflicto, con explicaciones conflictivas para obtener propios intereses como el lucro económico y político. Ejemplo: los hijos de los autonomistas no pueden trabajar en el Gobierno o en las Fuerzas Armadas, etc. Desde el tiempo colonial, Japón, Indonesia y ahora se ha creado una imagen en el mundo de que el problema fue y sigue siendo entre grupos de timorenses. En realidad, hay fuerzas mayores fuera de Timor que mantiene esta situación, de crear divisiones. (E. 11)

6. INCLUSIÓN: LOS QUE NO ESTÁN TAMBIÉN CUENTAN

6.1. Exrefugiados

A partir del 1.º de enero del año 2003, cuando ya habían regresado a Timor Leste alrededor de 225 000 personas, aquellos que permanecían en Timor Occidental perdieron el estatuto de refugiados (Dolan, Jlarge y Obi, 2004). En aquel momento, eran entre 25 000 y 30 000 personas que bien recibieron documentación como ciudadanos indonesios y oportunidad de participar en el programa de transmigración, siempre activo en Indonesia desde su independencia de los Países Bajos, o quedaron a la espera de regresar con el apoyo de algún nuevo programa de repatriación.

En diciembre de 2005, viajé a Timor Occidental como parte de un programa para responder al clamor de la población de Bazartete donde yo trabajaba, de apoyarles en su anhelo porque su gente regresara. Era el cuarto viaje que realizábamos, pero este fue especial. Tras muchas negociaciones, logramos hacerlo como parte de la delegación del presidente Xanana. Viajar con el presidente nos permitió lograr autorizaciones para que un grupo de personas de Bazartete se unieran a la expedición con un *laissez passé* especial, ya que ninguna tenía pasaporte.

El objetivo nuestro y también del presidente, del que nos separamos tras cruzar la frontera, era visitar a los timorenses exrefugiados que residían en asentamientos creados para ellos, algunos habían llegado a lo largo del conflicto huyendo y otros habían sido llevados por la fuerza durante los días alrededor del referéndum de 1999.

A toda mi familia le forzaron a ir a Atambua, mi madre dio a luz en el campo de refugiados, tuvo problemas en el parto y el bebé murió, volvieron en diciembre y nos encontramos en navidad. (E. 2)

En el 99, lo perdimos todo, quemaron nuestra casa, pero no perdimos la esperanza que volveríamos a tener una. Todos huyeron a la montaña, pero yo con mi madre, mi hijo pequeño, mi hermana y su hija pequeña fuimos llevados por fuerza en un barco militar a Kupang y luego a Jakarta, donde nos quedamos un mes, hasta que la Cruz Roja nos llevó en avión de regreso a Timor. (E. 4)

La mayoría eran solo víctimas y algunos, también colaboradores o familiares de quienes habían participado de algún modo con las milicias. De estos últimos, muchos hubieran deseado regresar durante el tiempo del mandato de CRP, que facilitó la reintegración de quienes tenían delitos débiles, pero, entre otras razones, CAVR limitó el número. En ese viaje, además de ser

testigo de reencuentros conmovedores, lo que de verdad me traje de vuelta fue un mensaje repetido para animarles a regresar y no solo por las familias con las que viajaba, sino también por el presidente y su delegación. Este mensaje era: *Imi mak Timor oan, no agora Timor bakarak Timor oan sira botu iba Timor, ida nee mak importante, buat seluk sei hadiak* (“vosotros sois hijos de Timor y ahora Timor necesita que todos sus hijos estén en Timor, esto es lo importante, lo demás se arreglará”). Ese viaje dio frutos inmediatos, pues dos personas regresaron con la expedición. Posteriormente ha habido otras repatriaciones de grupo, acompañadas por organizaciones de la sociedad civil como el Grupo Servisu Fila Hikas Knua¹⁹.

Siguiendo a la ONG líder de derechos humanos en Timor HAK²⁰ y su ONG *partner* al otro lado de la frontera en Indonesia CIS, los exrefugiados y sus descendientes, que en la actualidad permanecen en Timor Occidental y que según los datos del Gobierno de Indonesia suman 4763 familias, pueden clasificarse en cinco categorías.

1. Líderes políticos proautonomía que no desean regresar a Timor porque perdieron el referéndum. Durante el tiempo de ocupación, algunos obtuvieron muchos privilegios del Gobierno indonesio en forma de cargos militares etc., que les permite hasta hoy vivir con cierto bienestar y que, al regresar a Timor, perderían y pasarían a ser ciudadanos de a pie. Mantienen la narrativa que defiende que la violencia de las milicias fue como respuesta a los grupos violentos proindependencia. Por otro lado, se considera que deberían asumir sus responsabilidades ante algún tipo de justicia por su participación en la violencia de 1999.

Quienes no han vuelto es porque fueron proautonomía y hasta en la misma familia se desconfía de ellos, pero algunos hijos han vuelto y como tienen mejor escuela y buen trabajo se les señala con el dedo. (E. 3)

¹⁹ Traducción: “Grupo de trabajo para el regreso al hogar originario”. Este grupo, del que he formado parte trabajando en red con HAK y CIS, se ocupa de la documentación, la visita a las aldeas de origen para mediar con los líderes, la comunidad local y la familia-knua, la recepción y organizar los medios materiales mínimos para el transporte y el inicio de una nueva vida. Entre 2010 y 2015 se acompañó la repatriación de sesenta y tres familias.

²⁰ Informe del programa de repatriación. Manuel Monteiro et al., (2018). “Hili Mutu Tú Mutu L To'ok ona. Timor Leste Oan n'ebe naks'a'en iha Timor Osidental tinan 1999-to agora”. Dili: HAK.

Tengo familiares del lado materno que no podrán volver, colaboraron con milicias, incluso dicen que una noche, cuando mi padre salió al baño, intentaron matarle, porque decían que jugaba a dos bandos. (E. 2)

2. Los declarados sospechosos de crímenes contra los derechos humanos en Timor Leste por el SCU del Tribunal de Dili. La lista de estos sospechosos pendientes de presentarse ante el tribunal es de doscientos setenta y nueve, entre ciudadanos indonesios y timorenses.
3. Familiares de los grupos 1 y 2 que bien tienen miedo de represalias o incluso creen que ellos también deben presentarse al tribunal, por ignorancia del principio de la responsabilidad individual cuando se trata de crímenes y viven bajo amenazas de los grupos 1 y 2 que no desean que los timorenses regresen a Timor Leste.

Antes ellos se preocupaban mucho sobre la situación de seguridad en Timor, luego, mientras estaban en los campos de refugiados, tampoco tenían buena información sobre la situación en Timor y esto les hace dudar y estar siempre pensándose el volver sin decidir. (E. 8)

4. Ciudadanos comunes que, tras haber sido llevados por la fuerza en 1999 por las milicias, no regresaron durante el tiempo de UNHCR porque milicianos les aterrorizaban, respecto a la situación inestable en Timor y que actualmente, aunque desearían regresar, expresan miedo de ser identificados como miembros de las milicias quienes, de algún modo, se impusieron como sus protectores en los asentamientos de refugiados.
5. Timorenses que en la actualidad trabajan en algún servicio público en Indonesia o tienen a sus hijos escolarizados y dicen que esperan a jubilarse o a que sus hijos crezcan, porque piensan que les va a resultar muy difícil sobrevivir en Timor, al tener que empezar de cero.

Los grupos 3 y 4 son los más vulnerables, ya que en su mayoría son agricultores sin tierras que están dentro de un ciclo de pobreza, dado que, en su mayoría, siguen viviendo en terrenos del Estado o del municipio donde estuvieron localizados los campos de refugiados, alejados de los centros económicos y culturales (escuelas, etc.) y siempre “de prestado”.

En el último trabajo de campo de HAK y CIS, al censar de nuevo a todas las familias que desean regresar, agrupan en diez las razones que motivan a estos timorenses a querer volver:

1. La tierra, la pertenencia a una tierra concreta que, además de darles de comer, les da identidad y les vincula a los antepasados.
2. El futuro de sus hijos.
3. Las dificultades económicas en la familia que aún tiene hijos pequeños y ya no recibe apoyos para enviarlos a la escuela.
4. La percepción de conflictos latentes relacionados con aspectos socioeconómicos y el saberse “extranjeros”.
5. La fragilidad de los vínculos familiares por los problemas durante los años que vivieron como refugiados.
6. La inquietud interior permanente por no poder reunirse y cumplir con su “gran familia”, su *lisan*.
7. La diferencia en la perspectiva política con el entorno.
8. La limitación real de áreas productivas.
9. La falta de atención a las necesidades de la población desde una perspectiva de género.
10. Cómo les afecta psicológicamente el sentirse siempre relacionados con las milicias.

6.2. Niños robados

El noviembre de 2019, viajando de Denpasar a Dili coincidí en el vuelo con un grupo de niños robados que visitaban Timor Leste por primera vez. Ya estaba dando los primeros pasos de esta investigación y vi con claridad que ellos también cuentan. En los días posteriores a mi llegada, pude encontrarme con varios responsables de ese programa (AJAR: Asia Justice and Rights) y con una de las mujeres que fue robada de niña y su familia, que pertenecía al grupo. Esta mujer, que apenas comprende el tetun y va vestida con un velo musulmán, lo cual es muy llamativo en Timor, reunió en torno a ella a todos los miembros de su *uma lisan*, a sus vecinos y, en el encuentro con su amiga de la infancia y los más cercanos, se percibía la mutua pertenencia y profunda unidad más allá de las palabras. Todos contaban historias cuyo sustrato común era “todos sufrimos y ahora todos somos libres y nuestros antepasados están contentos”. Me informé que este era el cuarto viaje organizado y que el grupo constaba de catorce personas.

En el informe de CAVR²¹, se señaló tal como quedó recogido en la audiencia pública sobre niños y conflicto que la práctica generalizada de llevarse a los niños de sus hogares mostraba la mentalidad de que, al asumir el control del territorio de Timor Leste, Indonesia también adquiriría un

21 Chegal, part 7.8: Violación derechos de los niños.

control sin restricciones sobre sus niños. Los soldados indonesios e incluso los civiles en el poder en Timor Leste consideraban que tenían derecho a llevarse a un niño de Timor Leste a su casa sin el permiso de sus padres. La Cruz Roja Internacional²², en 2004, decía que se calcula que en 1999 se separaron de sus padres unos 5000 niños de Timor Oriental, algunos fueron presuntamente secuestrados por soldados indonesios sin hijos, otros fueron objeto de trata como esclavos domésticos y trabajadores sexuales y muchos más simplemente han desaparecido de los registros²³.

En ese tiempo las tropas venían a llevarse a algunos niños para usarlos de portadores, a mí no porque era demasiado pequeño. Esos niños, incluidos los hijos de mis “tíos” aún siguen desaparecidos. También escuché a mi abuelo decir que los soldados se llevaron a dos de sus hijos y nunca los volvió a ver. (E. 8)[fin cita]

Desde 2013, AJAR²⁴, junto al Grupo de Trabajo²⁵ establecido en 2015, ha estado reuniendo a los niños robados con sus familias en Timor Leste. El

22 <https://www.ifrc.org/es/noticias/noticias/asia-pacific/timor-leste/mending-east-timors-broken-families/> consultado por última vez el 4 de marzo 2020.

23 Durante mi estancia en Timor en noviembre 2019, escuché las declaraciones del embajador de Indonesia sobre esta situación. Afirmaba que “prefiere decir separados y no robados”. El Consejo de Derechos Humanos de la ONU en el 30.º período de sesiones, en su tema 3 de la agenda, recibió el Informe del Grupo de Trabajo sobre las Desapariciones Forzadas o Involuntarias. La Asamblea General del 11 septiembre de 2015 continúa refiriéndose a la SCU como responsable de juzgar estos crímenes contra la humanidad.

24 AJAR es una ONG con sede en Yakarta (Indonesia), cuyo objetivo es contribuir al fortalecimiento de los derechos humanos y al alivio de la impunidad arraigada en la región de Asia y el Pacífico. Su labor se centra en los países que se encuentran en transición de un contexto de violaciones masivas de los derechos humanos a la democracia, en los que se esfuerza por crear culturas basadas en la responsabilidad, la justicia y la voluntad de aprender de las causas fundamentales de las violaciones masivas de los derechos humanos para ayudar a impedir que se repitan las violaciones de los derechos humanos autorizadas por el Estado. <https://asia-ajar.org/>.

25 Este grupo ha identificado ya a más de cien niños robados, gracias en su mayoría a las redes sociales, y ha facilitado siete reuniones para sesenta y seis niños robados y sus familias. El Grupo de Trabajo ha acogido con satisfacción los esfuerzos del SCU por elaborar una base de datos sobre víctimas, presuntos autores y testigos y reitera que la base de datos debería formar parte de un archivo nacional accesible, cuyo contenido esté a disposición del público. Entre los miembros del Grupo de Trabajo figuran en Indonesia: la Comisión para los Desaparecidos y las Víctimas de la Violencia (KontraS), KontraS Sulawesi, KontraS Surabaya, la Asociación de Familiares de Desaparecidos en Indonesia (IKOHI), Labarik Lakon-Sulawesi en Indonesia y en Timor-Leste: Asosiasaun Chega! ba ita (ACbit), Asosiasaun HAK, Fundasaun Alola, Cruz Roja de Timor-Leste (CVTL) y el Comité Internacional de la Cruz Roja en Timor-Leste (CICR-TL). El Grupo de Trabajo trabaja en estrecha colaboración con la Comisión de Derechos Humanos de Indonesia (Komnas HAM), el defensor del pueblo de Timor-Leste (PDHJ) y el Centro Nacional Chega! (CNC).

director de AJAR Timor-Leste, José Luís de Oliveira, explicaba, tras el tercer viaje de niños robados:

Este reencuentro es el resultado de la larga búsqueda de niños robados en Indonesia y de sus familias en Timor Leste. Esta es la manifestación de nuestra esperanza. Los Gobiernos de Indonesia y Timor Leste deben apoyar plenamente este esfuerzo encabezado por la sociedad civil y aplicar las recomendaciones de la Comisión de la Verdad y la Amistad²⁶ en 2008, en particular en lo que respecta al establecimiento de la Comisión de Personas Desaparecidas para hacer realidad el derecho a la verdad de los niños robados²⁷.

Vale la pena dar voz a una de estas niñas²⁸: Isabelinha Pinto acababa de cumplir cinco años cuando, en 1979, uno de la tropa la sacó de su familia en Buikarin. Al principio, sus padres se negaron a firmar el “papel de adopción” que les ofrecieron, pero al final tuvieron que aceptar bajo amenazas. Le cambiaron el nombre y la religión.

Antes de separarme de mi padre, me dijo: “tienes que ser fuerte, honesta y valiente”. Siempre he pensado en estas palabras. Cuando me llevaron y me hicieron daño, siempre recordaba estas palabras. Como quien me llevó era un soldado, siempre tenía razón. Yo vivía bajo presión, rodeada de violencia... me pasó de todo, pero me hice fuerte. Estuve con este militar de 1979 a 1984, sufriendo malos tratos y a veces sin comer. Algunas veces yo vendía hielo y solo podía volver al terminar

26 Estas recomendaciones son: 1) formar una comisión sobre personas desaparecidas, incluyendo los niños robados; 2) junto con la sociedad civil, los organismos internacionales pertinentes, los ministerios gubernamentales, las dos instituciones nacionales de derechos humanos y la CNC, elaborar un mecanismo para financiar y facilitar más visitas de reunión para los niños robados que han sido localizados; 3) defender los derechos de los niños robados mediante la expedición de documentos de identificación y ciudadanía y la concesión de visados gratuitos a los titulares de pasaportes indonesios que deseen visitar Timor-Leste. Ambos Gobiernos deben facilitar el proceso de cambio de ciudadanía de los niños robados, si estos lo desean; 4) apoyar y financiar a la sociedad civil de los dos países que rastreen, documenten y aborden las necesidades legales, financieras y psicosociales de los niños robados y sus familiares. Per Memoriam Ad Spem, Kap. 9 Lisaun ne'ebe Hetan no Rekomendasaun, p. 331. <http://www.chegareport.net/wpcontent/uploads/2014/10/CTF-laporanakhir-20081.pdf>.

27 <https://asia-ajar.org/2018/12/returning-home-nine-stolen-children-reunited-with-their-families-in-timor-leste/>.

28 Más testimonios en: <https://www.youtube.com/watch?v=4QTLdKQsw2M>, <https://www.youtube.com/watch?v=ETGuHmEh0GA>; <https://www.youtube.com/watch?v=c41xAhnhSZ0>, <https://www.youtube.com/watch?v=9-y-mVDSATM>.

todo. Tenía solo cinco años. Me levantaba a las tres de la mañana, lavaba la ropa y limpiaba la casa hasta hacerme daño en la pierna y sufrir alergia. Iba a la escuela y al volver terminaba los trabajos de casa e iba a vender hielo. Otros soldados que vivían cerca me veían y sentían lastima. Alguna vez hasta me dieron comida a escondidas, pero a mí me daba miedo porque mi padre adoptivo lo prohibía y siempre me humillaba ante los vecinos. Me sentía alienada porque no lograba acostumbrarme al nuevo nombre, siempre decía que era Lina. Internamente nunca lo acepté, sentía vergüenza, nunca tenía paz, como si no fuera yo misma. A veces, cuando la gente me llamaba por el nuevo nombre, yo ni les miraba, pero si me llamaban Lina, entonces, miro... eso hasta ahora. Cuando pienso en esto del cambio de nombre, vuelve toda la amargura, porque además al reencontrar a mis padres me dijeron que al cambiarme de nombre había sido muy difícil encontrarme.

Lina siempre deseó volver a encontrar a su familia. En sueños veía que un gran tsunami destrozaba su casa. En su sueño, agarraba fuerte a su marido y sus hijos y les decía “no podéis tener miedo. Estábamos en Laga. Yo estaba aquí cuando era pequeña. Me sacaron de aquí”. Isabelinha no esperaba que este sueño le estaba llevando a donde más deseaba.

Vino mi primo y me puse a llorar. Ay, Dios mío, ¿es verdad esto?, mi hijo vino corriendo a decirme “tu primo está aquí, tiene la misma cara que mamá”. El momento en el que le vi, era igualito que yo. Entró en casa y llamó de inmediato a mi madre. Les conté mi historia. Mi madre envió a mi primo para confirmar que era yo, “su frente es un poco hacia fuera y tiene una cicatriz de quemado en la mano”, todo era correcto. Cuando hablé con mi madre al teléfono me preguntó: ¿aún recuerdas el tetun o no? Y yo contesté: solo recuerdo las palabras: “el barco de Dili no ha llegado aún”. Mi padre siempre cantaba esa canción cuando iba a cazar “¿a dónde vais?” Eso es lo único que recuerdo. ¿Eso solo? Dijo mi madre. Tú nombre es Isabelinha de Jesus Pinto. Te llamamos Nina”... Por fin pude reunirme de nuevo con mi familia²⁹.

6.3. Muertos y desaparecidos

En todos los conflictos, la cuestión de los desaparecidos no ha sido secundaria. En el caso de Timor Leste, a la situación por si misma dramática,

29 AJAR et al. (2016) DALAN NARUK ATU FILA BA UMA: Lori-hikas labarik Timor-oan ne'ebe ema naok no lori ba Indonesia atu hasoru malu fali ho sira nian familia. p. 9.

tanto de la incertidumbre sobre lo que ocurrió con las personas queridas como el deseo de saber dónde se hallan los restos, se unen las “obligaciones” con los antepasados, de cuyo cumplimiento depende el presente y el futuro de cada uno, pero fundamentalmente de la paz comunitaria (Gusmao y Brown 2010, p. 22). Tras unir todo lo señalado en el punto 5.1 de este trabajo sobre la importancia de la armonía entre el mundo de los vivos y los muertos, que obliga a los vivos a honrar e incluso obedecer de algún modo el espíritu de los que ya no están, ha sido común en Timor Leste desde la independencia presenciar ceremonias de enterramiento con o sin cadáveres de personas desaparecidas a lo largo de los años de ocupación. Es normal que una *knuia* recobre la paz después de realizar estos rituales en los que muchas veces ya se incluyen misas católicas. Mientras no se realizan estas ceremonias, no puede regresar la armonía a la comunidad, pues los espíritus que aún no descansan, *mate klamar sira*, se pasean a sus anchas haciendo y deshaciendo para recordar su desgracia. Ofrezco un testimonio de un niño robado que necesitó “devolverse la vida”. Victor da Costa³⁰, un niño adoptado por una familia indonesia al morir sus padres, puesto que supo que siempre fue timorense a la edad de treinta y cuatro años, decidió visitar Timor buscando a su familia. “Durante mucho tiempo fue solo un sueño en mi corazón. No tenía dinero y no sabía cómo podía volver a casa. Así que dejé de lado la idea”, decía en una entrevista. Decidió tomarse un mes de descanso del trabajo y viajó a Timor para buscar a los supervivientes de su familia.

Cuando llegué a Timor, me sentí muy feliz, pero también estaba confundido. No sabía a dónde ir. Quería buscar a mi familia, pero no sabía a quién preguntarle. Las únicas personas con las que podía contar eran los amigos de la comunidad de derechos humanos de Dili.

Fue a través de ellos como finalmente se puso en contacto con su familia, pero al llegar a su pueblo, no fue bienvenido inmediatamente. “Dijeron que me consideraban muerto, así que construyeron una pequeña tumba entre las tumbas de mis padres. Tenía que ser devuelto a la vida de nuevo a través de algunos rituales. Me sentí triste... y enfadado”, decía. “Estaba enfadado con mi familia, pero dijeron que la situación en aquel entonces era diferente. No sabían dónde y cómo encontrarme”. Seis años más tarde, tras ahorrar suficiente dinero para pagar los rituales necesarios, volvió a

30 Su historia se publicó en muchos medios por su trabajo actual dirigiendo la Asociación de Familias de Personas Desaparecidas con sede en Yakarta. <https://www.asiasentinel.com/p/east-timors-stolen-children> Consultado: 4 de marzo 2020.

Timor y se reunió con su familia. “Ese fue el momento más feliz de mi vida. Estaba tan agradecido de haber podido experimentarlo. Aunque no pude conocer a mis padres”, decía al señalar las fotos de sus parientes timorenses colgadas en la pared. Hoy en día, de Costa dice que está decidido a ayudar a las familias timorenses más divididas a reunirse y redescubrir sus raíces para colaborar en la construcción de la paz.

Dada la importancia del descanso de los muertos, el Gobierno de Timor, en 2008, solicitó ayuda internacional para investigar algunas fosas con cadáveres encontradas fundamentalmente en Hera y Tibar. La respuesta la dieron el Instituto de Medicina Forense de Victoria (VIFM) y el Equipo Argentino de Antropología Forense (EAAF), que formaron el Equipo Forense Internacional (IFT) que fue a Timor. Con todo, en todo el país se ha localizado e identificado hasta ahora un número relativamente pequeño de restos. Tras esa iniciativa del año 2008, los desacuerdos políticos en el país han impedido avanzar en el establecimiento del Instituto de la Memoria, que habría de incluir un Centro para la Identificación de las Víctimas³¹. Por otro lado, existe la demanda continua a los militares indonesios que participaron en masacres, para que señalen qué hicieron con los cadáveres. Según señala Richmond (2012), actividades como el nuevo entierro de los muertos, la realización de ceremonias para hacer descansar a los espíritus de los seres queridos y la construcción de monumentos iluminan la centralidad de las responsabilidades consuetudinarias para con los antepasados y señalan las demandas de justicia. Incrustadas en el ámbito de la vida cotidiana, estas prácticas complican las narrativas nacionales e internacionales de la justicia al resistirse a la “clausura” y afirmar que el pasado violento no es algo histórico, sino que sigue manifestándose en el presente. Si se puede re/imaginar y re/presentar los traumas ligados a los muertos, la identidad colectiva muda crea una articulación completa del pasado colectivo. Se puede ampliar la solidaridad y pueden llevarse a cabo unas muy necesarias indemnizaciones civiles. Solo tal articulación completa del proceso del trauma puede evitar que los mismos horrores vuelvan a suceder (Richmond, 2012).

Aquí vuelve una pregunta latente de mucho calado: ¿por qué unos son recordados como héroes y otros como víctimas o son olvidados? Señala J. Bovensiepen (2014, p. 104) que “los cadáveres se han convertido en lugares de lucha por el significado y la influencia política”. Esto está muy relacionado con la necesidad de una nueva narrativa más inclusiva que aborde el cómo calificamos a los desaparecidos y muertos y qué honras públicas se les dan. Aún no ha sido posible contestar a una pregunta que desde CAVR

31 International Commission on Missing Persons. <https://www.icmp.int/the-missing/where-are-the-missing/east-timor/>.

ensombrece lo más profundo de muchos timorenses ¿solo son héroes los llamados veteranos de la resistencia y por ello son enterrados con honra y reciben reparaciones o también lo son tantas mujeres y niños que perecieron de hambre o tantos civiles que fueron masacrados o murieron fruto de las torturas o los de la resistencia clandestina... o...? Rotschild, al alertar sobre la apropiación de la narrativa de la resistencia heroica por parte del Estado y al proponer que el tema de la resistencia se aborde dentro de un contexto oficial de justicia de transición, afirma que

la categoría de víctima ha llegado a verse en relación dialéctica con la categoría de veterano construida por el estado. El veterano es la figura central y célebre en la actual narración del pasado indonesio en Timor, una historia de resistencia heroica al dominio indonesio. La víctima, a su vez, es vista en relación negativa con el veterano, como un no resistente. (2017, p. 444)

[Inicio cita]Los últimos conflictos han sido porque la vida es injusta, no se valora a todos que se sacrificaron, solo se tiene en cuenta a unos pocos. (E. 5)

Hay algunos de mi familia desaparecidos y olvidados, al huir en el 99 los perdimos y no sabemos si están vivos... algo no está bien. (E. 5)

7. CONCLUSIONES

La geolocalización de Timor Leste en una encrucijada marítima entre varios grandes centros de civilización —el Océano Índico, sudeste de Asia, el Pacífico— y las reservas de gas del mar de Timor han convertido a este pequeño país a lo largo de los siglos en, como poco, un lugar de interés geo-político-económico en la escena mundial. Del siglo XVI al siglo XXI, en el que se constituye por primera vez como Estado independiente, se ha visto colonizada, expoliada, invadida y ocupada por Portugal, Japón e Indonesia sucesivamente. Esto necesariamente ha marcado la identidad del pueblo timorense. Como señalaba uno de los entrevistados:

Cuando era pequeño, no había TV, mi abuelo contaba las historias del tiempo portugués y la invasión japonesa, pero no tenía rencor, era como si se aceptaba que nos tocaba estar siempre abajo, como víctimas de la historia... eso me hacía enfadarme y al mismo tiempo sentir orgullo de superviviente, apreciar mucho mi tierra timorense, ser parte de una historia de lucha. (E. 2)

Al mismo tiempo, es llamativa la fuerza con la que las costumbres y cultura indígena persisten hasta el día de hoy. Una cultura holística en la que todo se orienta, como señala Babo-Soares (2004), al equilibrio y la armonía de dos mundos: el mundo físico, real y el no físico, compuesto por la historia, el mito, el ritual, los ancestros y los espíritus. Una cultura que, con esa finalidad última, posee un proceso de resolución de conflictos, *nabe biti boot*, por el que las partes enfrentadas sentadas en una estera común escogen dialogar sobre conflictos complejos y buscar soluciones justas compartidas por consenso, más allá de sistemas punitivos.

Otra característica a tener en cuenta es la curva demográfica actual de Timor con más de un 70 % menor de treinta años, lo cual significa que la mayoría de la población timorense de hoy y responsable del mañana ha nacido en un Timor Leste independiente, abierto al mundo y “sorprendido” por la tecnología y el dinero como decía E. 11.

Los tres datos recién señalados nos dan la perspectiva desde la que hemos analizado el proceso de reconciliación que se viene dando tras el referéndum de 1999, con sus luces y sombras, y a partir de ahí presentamos la urgencia (no la prisa, que es contraria a la cultura timorense) de seguir buscando cimientos firmes para una sociedad que crezca en paz. Timor Leste tiene solo veinte años de vida en su estatuto actual y, como se ha dicho, desde siempre vive en un ciclo de búsqueda de equilibrio, que es también un proceso de reconciliación en el que, a lo largo de toda la vida, se propone sanar los errores del pasado y pasar al *tempu rai-diak*. Ideales asociados al *ukun rasik a'an*, que es un concepto que abarca holísticamente la autodeterminación y los conceptos de *soberanía*, *autosuficiencia* e *independencia* (Babo-Soares, 2004).

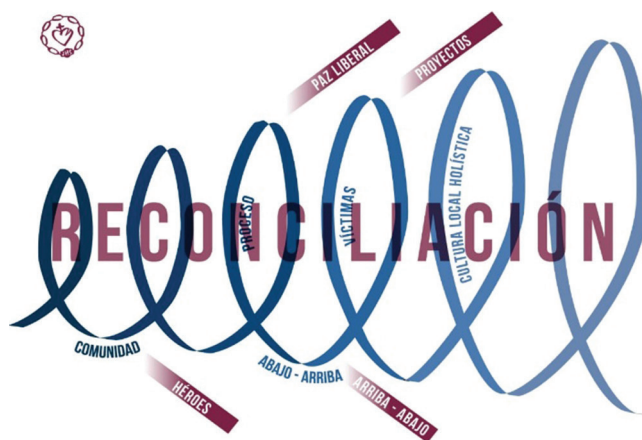
Si retomamos la imagen de la espiral que mencionábamos al inicio, para el proceso de reconciliación, podríamos decir que en estos veinte años ha habido mecanismos que han fluido por la espiral y otros que, de algún modo, con “vocación de líneas rectas”, se han salido de la espiral, bien muriendo en el infinito o generando otras espirales de violencia y exclusión.

Cuando decimos “fluir por la espiral”, significa que han sumado del lado de la sostenibilidad de la reconciliación, en cuanto restauración y recreación de las relaciones muy fragilizadas y hasta enfrentadas tras la última ocupación de Indonesia. También significa que han favorecido, en dinámica de proceso, el encuentro en un espacio común (representado por el *biti*) para acoger e integrar con paz y perdón el pasado, imaginar un futuro común. Y, de algún modo, han sido motor para empujar la implementación del *ukun rasik a'an* ganado políticamente en 1999, pero aún por desarrollar en tantos ámbitos como la economía, la propiedad de la tierra, la institucionalidad, el Estado de derecho, la organización de la sociedad civil, etc.

Tras la investigación realizada, podemos concluir en líneas generales — ya que serían necesarios muchos matices— que, en cuanto al proceso de reconciliación se refiere, los mecanismos que se han salido de la espiral, todos ellos nacidos bajo las Operaciones de Paz de la ONU o promovidos por las élites políticas timorenses, son:

- los que se han orientado con un enfoque de proyecto y no de proceso;
- los que han priorizado la llamada *paz liberal*, que promueve técnicamente la democracia, el Estado de derecho y la economía de mercado, siempre en un movimiento de arriba-abajo, dado que la historia de Timor permite concluir que la mayoría de los timorenses “no saben nada” de democracia liberal, Estado de derecho o economía de mercado, ya que sus saberes y sabiduría heredada de sus ancestros gira en torno a otros valores y prioridades,
- y los que han puesto en el centro a los “héroes” de la lucha, en detrimento de la mayoría de la comunidad que se identifica más como víctima o con otro tipo de heroísmo no de élites.

Figura I



Fuente: a discreción de la autora.

Podemos concluir igualmente que esos mecanismos, que no suman del lado de la reconciliación, han favorecido en muchas ocasiones lecturas polarizadas que alientan el trauma social. Posturas por tanto excluyentes, sea del conflicto pasado o del continuado y presente, como se experimentó muy fuertemente durante las violencias del 2006 y se percibe en la situación actual. En todas las entrevistas realizadas, en un momento u otro, surgía la

pregunta “¿pueden quienes fueron autonomistas regresar al país sin miedo, pueden ser funcionarios o políticos del Timor independiente ellos que no se posicionaron a favor de la independencia e incluso tienen mejor formación y, por ello, acceso a mejores puestos de trabajo por haber cooperado con el enemigo?” Parece que desde una narrativa en torno a los héroes la respuesta es negativa. Hemos constatado que esa narrativa no puede sostenerse mucho tiempo, como decía la persona más joven entrevistada: “para desarrollar Timor, si alguien tiene capacidad, ¡bienvenido! Aunque fuera autonomista, no podemos saber si lo fue para sobrevivir o defender a su familia... o queremos desarrollar Timor con los fusiles de los de la selva (resistencia)” (E. 1). Y expresaba otra desde un pesimismo radical: “para dar posibilidad a una situación mejor, mi generación tiene que morir, nuestros hijos, aunque pueden tener envidia o ven la injusticia, no tienen rencor dentro porque no sufrieron...” (E. 3).

Con todo, no nos equivocamos si señalamos que el rechazo a esa narrativa excluyente desde los héroes o con un enfoque de arriba-abajo no está elaborado como tal, sino que se presenta en forma de insatisfacción, confusión y decepción, que es lo que nutre los conflictos violentos. Muestra obvia de ello, como hemos visto, es el rechazo de la Comisión Verdad y Amistad (CTF) o algunas expresiones de los entrevistados:

estamos muy decepcionados, ¿por qué vivimos en medio de tanta rivalidad?... a veces nos lamentamos como Israel en el desierto y añoramos el tiempo en que ganamos. Yo mismo me siento muchas veces confuso, pero tengo esperanza... somos resistentes. En realidad, me preocupa que quienes salimos fuera y estudiamos más, al volver nos frustramos, hay que hacer puentes... No se puede traer de fuera el desarrollo porque no encaja y se frustra y cada uno solo quiere lo suyo, ¿qué pasa con el bien común? ¿Quién lo enseña y es un buen modelo?, pues no lo tenemos. (E. 2)

Aún no hemos logrado la paz con nosotros mismos y con los problemas del pasado, son pesados y esta carga aún no se ha sanado en sus aspectos culturales, sociales y formales a través de las instituciones. Puedo decir entre los hijos de Timor ha empezado a enflaquecerse el espíritu de solidaridad genuino entre las personas y con la naturaleza. Esto es como una pérdida de conexión porque los líderes no se piden perdón a corazón abierto. (E. 8).

En la cita que abre este trabajo, Xanana, el gran líder timorense, en el año 2002, expresaba el deseo de “una nueva mentalidad, una nueva generación,

una nueva sociedad” como fruto de la reconciliación. Lo que aquí proponemos es una nueva narrativa como cimiento para la reconciliación sostenible.

Concluida la necesidad de una narrativa cuya primera característica sea la inclusividad, aun cuando parezca que implica forzar un poco la mirada, hemos optado por mirar “hacia fuera” y ahí nos encontramos con una población que actualmente no se tiene en cuenta y que podría ser el icono que acompañara esa nueva narrativa. Hablamos de los exrefugiados y de los niños robados. Escojo principalmente a los niños robados porque ante ellos no hay confusión ninguna. Todos ellos representan la inocencia y la condición absoluta de víctimas y, de algún modo, en ellos, su sufrimiento y sus anhelos se puede reconocer cada timorense, sin importar las circunstancias concretas de su vida pasada o presente. Los niños como Isabelinha nacieron timorenses, la guerra y los conflictos pretendieron negarles o arrebatárles su identidad, algunos han cambiado de religión y se han casado con personas indonesias y sus hijos son indonesios, pero ellos siguen siendo timorenses y la realidad es que, según la documentación existente, cada vez que se ha organizado un viaje para ellos, los timorenses se han estremecido y ha crecido en ellos el deseo de fortalecer lo que desde la independencia llaman *identidad nacional*.

Este trabajo, con sus muchos límites y al haber dejado de algún modo una infinidad de áreas de investigación sugeridas, no perseguía otro objetivo que aportar algo acerca de dónde encuentran suelo firme los cimientos de esa identidad, para que el proceso de reconciliación que aún durará varias generaciones ocupe el lugar central que garantiza un presente y un futuro en paz.

Se liafuan ruma lamonu iba imi nia laran karik, ha'u ho baraik-an busu deskulpa boot ba behun sira...

REFERENCIAS

- (2010) Nation-building across the Urban and Rural in Timor-Leste (Conference report). Globalism Research Centre RMIT University. https://www.research.manchester.ac.uk/portal/files/54589104/FULL_TEXT.PDF.
- Kent, L., Ingram, S. y McWilliam, A. (Eds.) (2015). *A new era? Timor Leste after the UN*. ANU Press. The Australian National University.
- Alexander, J. C. (2016). Trauma cultural, moralidad y solidaridad. La construcción social del Holocausto y otros asesinatos en masa. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, año LXI(228), 191-210.
- Alexander, J. C. (2018). *Trauma. A Social Theory*. Polity Press.
- Ares, A. (2009). Relaciones justas y Reconciliación, *Promotio Iustitiae*, 103, 76-80.

- Babo Soares, D. (2004). Nahe Biti: The philosophy and process of grassroots reconciliation (and justice) in East Timor. *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, 5(1), 15-33.
- Belo Ximenes, F. (2004). *The unique contribution of the community based reconciliation process in East Timor*. Judicial System Monitoring Program.
- Bloomfield, D., Barnes, T. y Huyse, L. (2003). *Reconciliation After Violent Conflict*. International Institute for Democracy and Electoral Assistance.
- Bovensiepen, J. (2014). Paying for the Dead: On the Politics of Death in Independent Timor-Leste. *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, 15(2), 103-122.
- Bovensiepen, J. (2015). *The Land of Gold Post-Conflict Recovery and Cultural Revival in Independent Timor-Leste*. Cornell University Ithaca
- CAVR (2005) *Dalan ba dame* (DVD). CAVR.
- Chaobang, A. (2013). How well has the causality of the conflict in East Timor been reflected in its UN peacebuilding experience? *United Nations Peace and Progress*, 1(1), 33-46.
- Close, S. (2015). Ukun rasik an, dezentvolvimentu no prosesu harii paz Indijena iha Timor-Leste. En N. Canas, A. B. da Silva, A. da Costa Ximenes, S. Smith, C. Fernandes y M. Leach (Coords.), *Timor-Leste: iha kontektu local, rejional no global / O local, regional e global / The local, the regional and the global / Lokal, regional dan global* (pp. 50-55). Swinburne Press.
- Close, S. (2016). *Ukun Rasik A'an: Indigenous self-determined development and peacebuilding in Timor-Leste* (tesis doctoral no publicada). Australian National University.
- Close, S. (2017). Indigenous East-Timorese Practices of Building and Sustaining Peace. En H. Devere, K. Te Maihāroa, J. P. Synott (Eds.), *Peacebuilding and the Rights of Indigenous Peoples*. The Anthropocene: Politik-Economics-Society-Science, vol. 9. Springer.
- Commission for Reception, Truth and Reconciliation. (2006). *Chega! The Final Report of the Commission for Reception, Truth and Reconciliation in Timor-Leste*.
- Commission of Truth and Friendship. (2008). *Per Memoriam ad Spem* (final report of the commission of truth and friendship) (CTF). Indonesia-Timor-Leste.
- Cummins, D. y Leach, M. (2012). Democracy Old and New: The Interaction of Modern and Traditional Authority in East Timorese Local Government. *Asian Politics & Policy*, 4(1), 89-104.
- Dal Poz, A. (2018). "Buying Peace" in Timor-Leste: Another UN-success Story? *Peace Human Rights Governance*, 2(2), 185-219.
- De Matos Viegas, S. y Graça Feijó, R. (Eds.) (2007). *Transformations in Independent Timor-Leste. Dynamics of Social and Cultural Cohabitations*. Routledge.
- De Roux, F. (2018). *La audacia de la paz imperfecta*. Ariel.

- Dolan, C., Large, J. y Obi, N. (2004). UNHCR. *Evaluation and policy analysis unit. Evaluation of UNHCR's repatriation and reintegration program in East Timor, 1999-2003*.
- Duarte Lopes, P. (2016). Timor-Leste: Building on Local Governance Structures: Embedding United Nations Peace Efforts from Within. En O. P. Richmond y S. Pogodda (Eds.), *Post-Liberal Peace Transitions Between Peace Formation and State Formation* (pp. 179-197). Edinburgh University Press.
- Durand, F y Cabasset-Semedo, C. (Eds.) (2009). *East Timor: How to Build a New Nation in Southeast Asia in the 21st Century?* IRASEC (Research Institute on Contemporary Southeast Asia).
- Durand, F. (2002). *Timor Lorosa'e. Pays au Carrefour de l'Asie et du Pacifique. Un atlas Géo-historique*. Presse Universitaires de Marne La Vallée e IRASEC.
- Durand, F. (2004). *Catholicisme et protestantisme dans l'île de Timor: 1556-2003. Construction d'une identité chrétienne et engagement politique contemporaine*. Arkuiris e IRASEC.
- Durand, F. (2010). *História de Timor-Leste. Da pre-historia a actualidade*. LIDEL.
- Durand, F. (2011). Trois siècles de violences et de luttes au Timor oriental (1726-2008). Violence de masse et résistance - Réseau de recherche. <https://www.semanticscholar.org/paper/Trois-si%C3%A8cles-de-violences-et-de-luttes-au-Timor-Durand/ee77703a24b1c8f3bfae8ad57f4b7cf9133a5110>.
- Federer, J. (2005). *The UN in East Timor: Building Timor Leste, a Fragile State*. Charles Darwin University Press.
- Fitzpatrick, D. (2007). Mediating land conflict in East Timor. *Making land work*, vol. two case studies, 175-197.
- Fox, J. y Babo, F. (2000). *Out of the ashes: destruction and reconstruction of East Timor*. ANU E-Press
- Gordon, P. (Dir.) (1992). *In Cold blood: Massacre in East Timor* (documental de television). Yorkshire TV.
- Gunn, G. C. y Huang, R. (2006). *New Nation: United Nations Peace-Building in East Timor*.
- Gunn, G. C. (1999). *Timor Loro Sae: 500 anos*. Libros de Oriente.
- Gunn, G. C. y Suhrke, A. (2001). Peacekeepers as Nation-Builders: Dilemmas of the UN in East Timor, *International Peacekeeping*, 8(4), 1-20.
- Gusmao, X. (1994). *Timor Leste: Um povo, uma pátria*. Colibrí.
- Gusmao, A. y Brown, A. (2010). Política Komunitade no Harii-Dame iha Timor Leste. En M. Leach, N. Canas Mendes, B. da Silva, A. da Costa Ximenes y B. Boughton (eds.), *Hatene kona ba, Compreender, Understanding, Mengerti Timor Leste* (pp. 21-25).

- Hirst, M. (2009). An Unfinished Truth: An Analysis of the Commission of Truth and Friendship's Final Report on the 1999 Atrocities in East Timor. *Occasional Paper Series*, ICTJ.
- Hohe, T. (2004). Local Governance after Conflict: Community Empowerment in East Timor. *Journal of Peacebuilding and Development*, 1, 45-56.
- Hohe, T. y Ospina, S. (2002). *Traditional Power Structures and Local Governance in East Timor: a case study of the Community Empowerment Project (CEP)*. Graduate Institute of Development Studies.
- Horne, C. M. (2014). Reconstructing "traditional" justice from the outside in: transitional justice in Aceh and East Timor. *Journal of Peacebuilding & Development*, 00(0), 1-20.
- ICTJ. (2010). *Unfulfilled expectations: Victims' perceptions of justice and reparations in Timor-Leste*. ICTJ Brussels.
- Ingram, S. (2012). *Building the Wrong Peace: Re-viewing the United Nations Transitional Administration in East Timor through a Political Settlement Lens*. SSGM Discussion Paper 2012/4. Australian National University.
- Jimenez Robles, J. M. (2016). On Forgiveness and Reconciliation in post-conflict societies: A Philosophical Perspective. *Revista Interdisciplinar de Direitos Humanos (RIDH)*, 4(2).
- Kent, L. (2004). *Unfulfilled Expectations: Community Views of CAVR's Community Reconciliation Process*. Judicial Systems Monitoring Programme.
- Kent, L. (2005). Community views of justice and reconciliation in Timor-Leste. *Development*, 68, 62-66.
- Kent, L. (2007). The Pursuit of Justice and Reconciliation in Timor-Leste: Some Insights from the Recent Violence. *Exploring the Tensions of Nation Building in Timor-Leste*, (1), 59-67.
- Kent, L. (2011). Local Memory Practices in East Timor: Disrupting Transitional Justice Narratives. *The International Journal of Transitional Justice*, 5, 434-455.
- Kent, L. (2019). Transitional justice and the spaces of memory activism in Timor-Leste and Aceh. *Global Change, Peace & Security*, 31(2), 181-199.
- Kingston, J. (2006). Balancing justice and reconciliation in East Timor. *Critical Asian Studies*, 38(3), 271-302.
- Langer, J. (2015). Including and excluding civil society in the truth-seeking efforts in Timor Leste. *Perspectivas Internacionales*, 11(1), 89-115.
- Langer, J. (2018). Timor-Leste: The power and limitations of traditional reconciliation. En J. Langer (ed.), *Get the truth: out of truth commissions. Lessons learned from five case studies*. Bonaventuriana.
- Lapaglia A. (Prod.) y Connolly, R. (Dir.) (2009). *Balibo* (DVD). Arena film.
- Larke, B. (2009). And the Truth Shall Set You Free: Confessional Trade-Offs and Community Reconciliation in East Timor. *Asian Journal of Social Science*, 37, 646-676.

- Leach, M. (2017). *Nation Building and National Identity in Timor-Leste*. Routledge.
- Leach, M. (2019). The Distinctive Character of East Timorese Nationalism. *Japan Bulletin of the National Museum of Ethnology*, 43(3), 283-300.
- Leach, M., Canas Mendes, N., da Silva, A. B., da Costa Ximenes, A. y Boughton, B. (2010). *Hatene kona ba Compreender Understanding Mengerti Timor Leste*. Timor-Leste Studies Association
- Lederach, J. P. (1995). *Preparing for Peace: Conflict Transformation across Cultures*. Syracuse University Press.
- Lederach, J. P. (2005). *The moral imagination: The art and soul of peace building*. Oxford University Press.
- Lederach, J. P. (2007). *Construyendo la paz. Reconciliación sostenible en sociedades divididas*. Bakeaz.
- Ledereach, J. P. y Lederach, A. J. (2010). *When blood and bones cry out: Journeys through the Soundscape of Healing and Reconciliation*. Oxford University Press.
- Lemay-Hebert, N. (2011). The “Empty-Shell” Approach: The Setup Process of International Administrations in Timor-Leste and Kosovo, Its Consequences and Lessons. *International Studies Perspectives*, 12, 190-211.
- Lipscomb, L. A. (2010). Beyond the truth: can reparations move peace and justice towards in Timor Leste? *Analysis from the East-west center, Asia Pacific Issues*, (43), march.
- Loriga, S. (2018). Sobre el trauma histórico. *Pasajes de pensamiento contemporáneo*, (54), 92-110.
- Matosso, J. (2005). *A dignidade. Konis Santana e a Resistência Timorense*. Temas & debates.
- Nakagawa, Y. (2016). Deliberative Peacebuilding in East Timor and Somaliland (tesis doctoral no publicada). University of Manchester.
- Nakagawa, Y. (2016). The UN and de-/trans-forming conflict in East Timor from 1999 to 2012; https://www.academia.edu/34081707/The_UN_and_de-_trans-forming_conflict_in_East_Timor_from_1999_to_2012.
- NHK documentary. (2000). *Black September* (documental de televisión). NHK TV.
- Niner, S. (2007). A Reassertion of Customary Practices in Timor Leste. *Exploring the Tensions of Nation Building in Timor-Leste. SSEE Research Paper*, n. ° 1, 41-49.
- ONU (Oficina del Alto Comisionado). (2014). *Justicia transicional y derechos económicos, sociales y culturales*. ONU.
- Ortega, F. (Ed.) (2011). *Trauma, cultura e historia: Reflexiones interdisciplinarias para el nuevo milenio*. Universidad Nacional de Colombia

- Ospina, S. y Hohe, T. (2001). *Traditional Power Structures and the Community Empowerment and Local Governance Project: Final Report*. UNTAET and World Bank.
- Palmer, L. (2007). Developing Timor Leste: Recognizing the Role of Custom and Tradition. *Exploring the Tensions of Nation Building in Timor-Leste. SSEE Research Paper*, n.º 1, 35-41.
- Patrick, I. (2001). East Timor Emerging from Conflict: The Role of Local NGOs and International Assistance. *Disasters*, 25(1), 48-66.
- Pereira, A. (2010). *Timor Leste: transition from peacekeeping to peace building, a Timorese perspective. Civil-military working papers*. Australian Government.
- Perez Baquero, R. (2016). Historia y trauma colectivo: límites, usos y abusos. *Oxímora revista internacional de ética y política*, (8), 131-147.
- Richmond, O. P. y Franks, J. (2008). Liberal peace building in Timor Leste: The emperor's new clothes? *International Peacekeeping*, 15(2), 185-200.
- Rothschild, A. (2017). Victims versus Veterans: Agency, Resistance and Legacies of Timor-Leste's Truth Commission. *International Journal of Transitional Justice*, (11), 443-462.
- Sanfelippo, L. (2011). El trauma en la historia. Razones y problemas de una importación conceptual (entrada blog). <http://usagespublicsdupasse.ehess.fr/el-trauma-en-la-historia-razones-y-problemas-de-una-importacion-conceptual/#>.
- Scambary, J. (2009). Anatomy of a Conflict: The 2006-2007 Communal Violence in East Timor. *Conflict, Security and Development*, 9, 265-288.
- Shobana Ambrose, N. (2017). The Challenge of the "Local" in the Peacebuilding Process in Timor-Leste. *Cabo dos Trabalhos*, (14), 7. <https://cabodostrabalhos.ces.uc.pt/n14/>.
- Simangan, D. (2017). A Detour in the Local Turn: Roadblocks in Timor-Leste's Post-Conflict Peacebuilding. *Asian Journal of Peacebuilding*, 5(2), 195-221.
- Simangan, D. (2017). The pitfalls of local involvement: justice and reconciliation in Cambodia, Kosovo and Timor-Leste. *Peacebuilding*, 5(3), 305-319.
- Simangan, D. (2020). A Case for a Normative Local Involvement in Post-Conflict Peacebuilding. *International Peacekeeping*, 27(1), 77-101.
- Sousa, L. (2019). State appropriation of traditional actors and oral narratives in Timor-Leste. *Austrian Journal of South-East Asian Studies*, 12(2), 209-223.
- Stalh, M. (Prod.) y Gordon, P. (Dir.) (2012). *Bloodshot: the dreams and nightmares of East Timor* (documental de televisión). Widerview Productions.
- Toome, E. (2013). *All in the Mind? The Pathologization of Trauma in Timor-Leste*. Global Cities Research Institute, RMIT University.
- Trindade, J. (2008). Reconciling the Conflicting Paradigms: An East Timorese Vision of the Ideal State. En D. Mearns (Ed.), *Democratic Governance in Timor-Leste: Reconciling the Local and the National*, (pp. 160-185). Charles Darwin University.

- Trindade, J. (2011). Lulik: The Core of Timorese Values. En *New Research on Timor-Leste 3rd Timor-Leste Study Association (TLSA) Conference on 30th June 2011*. TLSA.
- Trindade, J. y Castro, B. (2007). *Rethinking Timorese Identity as a Peace-building Strategy: The Lorosa'e – Loromonu Conflict from a Traditional Perspective. Technical Assistance to the National Dialogue in Timor Leste*. Unión Europea. [http:// www.indopubs.com/Trindade_Castro_Rethinking_Timorese_Identity.pdf](http://www.indopubs.com/Trindade_Castro_Rethinking_Timorese_Identity.pdf).
- Valdez Duffau, M. (2012). *The same old history? Peacekeeping and nation-building: alternative perspectives in Timor Leste's history of foreign interventions*. Kobe University Repository.
- Zammataro, S. (Prod.) y Acquisto, L. (Dir.) (2013). *A guerra da Beatriz* (DVD). Dili film works.
- Zubrycki, T. (Dir.). (2000). *The Diplomat* (DVD). Emerald Films.

Acercamientos multidisciplinares

ASPECTOS EMOCIONALES DE LA RECONCILIACIÓN: EL MODELO NBMR

Elena Gismero, Laura Bermejo, Ángela Ordóñez,
María Prieto y Angustias Roldán
Universidad Pontificia Comillas
egismero@comillas.edu

Los procesos socioemocionales de reconciliación se centran en la eliminación de las amenazas planteadas a las identidades de las partes en conflicto. La investigación social y psicológica sobre el papel de las emociones, como la culpa, la vergüenza, el odio, la humillación y la venganza en el mantenimiento, y la escalada de conflictos y sobre los efectos positivos de desactivar estos sentimientos para poner fin a los conflictos indica que las amenazas a la identidad de los miembros del grupo pueden bloquear o, si se eliminan, facilitar la reconciliación.

Los procesos socioemocionales de la reconciliación han recibido poca atención en la investigación de psicología social y normalmente se han estudiado en un nivel intrapersonal, como los estados afectivos de la víctima o los rasgos de personalidad, sin embargo, ha habido poca investigación centrada en la interacción entre víctima y agresor y en el papel que juega esta interacción en la promoción de la reconciliación.

El modelo basado en las necesidades se basa en la premisa de la teoría de la identidad social (Tajfel y Turner, 1986), según la cual los miembros del grupo generalmente están motivados para mantener su identidad social positiva y se esfuerzan por restaurarla, en la medida en que esté amenazada. Al aplicar este razonamiento a contextos de transgresiones intergrupales, la afirmación novedosa del modelo es que las amenazas planteadas a las identidades de las víctimas y los perpetradores son de naturaleza asimétrica. Las víctimas experimentan una amenaza a su sentido de poder, honor y control, mientras que los perpetradores experimentan una amenaza a su identidad como actores sociales moralmente adecuados.

El trabajo presenta el Modelo de Reconciliación Basado en las Necesidades (NBMR). Este modelo psicológico parte del supuesto de que, tras un conflicto en el que una de las partes ha sido victimizada por otra, tanto la víctima como el agresor se ven privados de ciertos recursos psicológicos

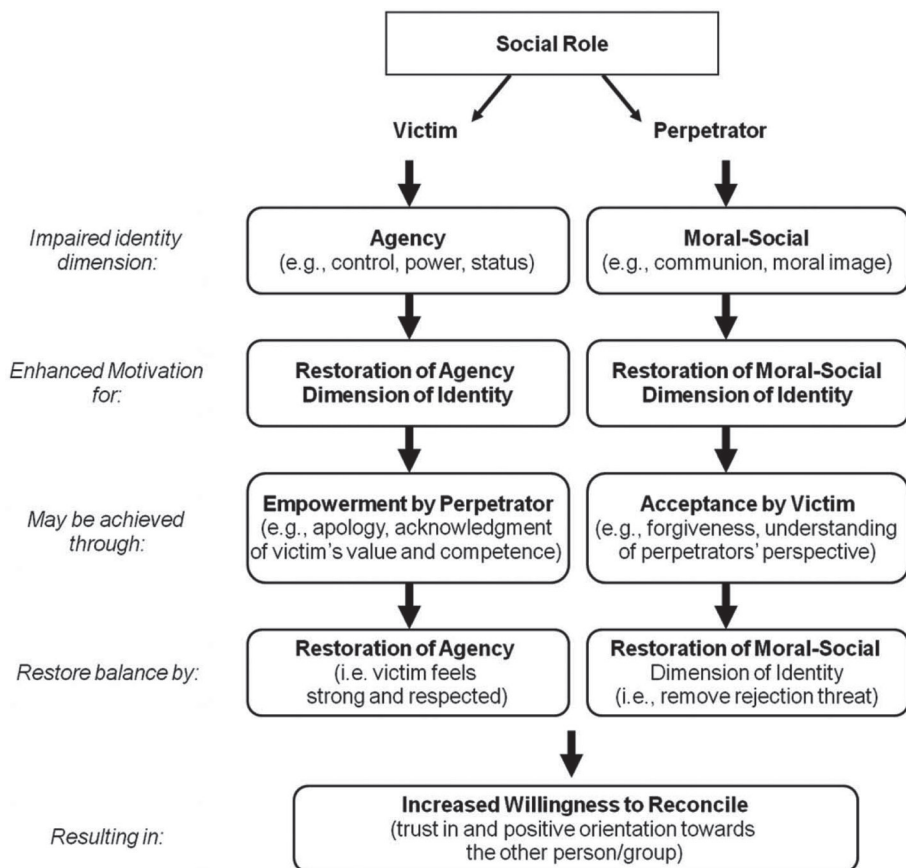
básicos, lo que genera distintas necesidades emocionales en las dos partes. Hasta que estas necesidades sean satisfechas, existirán barreras para la reconciliación. En el episodio de victimización, la víctima se siente inferior respecto al poder, al honor y al control percibido y puede experimentar sentimientos de rabia o indefensión. Necesitará restaurar su sensación de control y de poder. Por el contrario, los agresores experimentan inferioridad moral y pueden sentir culpa, vergüenza o arrepentimiento, lo que constituye la denominada *ansiedad por la exclusión social*, ya que perciben la amenaza de ser rechazados por la comunidad moral a la que pertenecen. Necesitarán volver a ser percibidos como socialmente aceptables. Es decir, en el proceso de reconciliación están actuando dos necesidades humanas básicas, de control y de amor y pertenencia, que constituyen el corazón de la experiencia interpersonal. Hasta que estas necesidades sean satisfechas, existirán barreras para la reconciliación.

El modelo argumenta además que la experiencia de amenaza da como resultado estados motivacionales correspondientes. Las víctimas muestran un mayor comportamiento de búsqueda de poder y a menudo desean desquitarse con sus perpetradores, como un medio para reafirmar su identidad como actores sociales con capacidad de control. Los perpetradores, por el contrario, buscan restaurar su imagen moral positiva y su identidad como actores sociales moralmente aceptados.

El NBMR postula que un proceso interactivo de intercambio social, a través del cual el grupo perpetrador empodera al grupo víctima y este último acepta al primero, puede servir como un medio alternativo, a través del cual las víctimas y los perpetradores pueden restaurar sus identidades, facilitar la recuperación de los recursos psicológicos deteriorados de las partes y, por lo tanto, promover su disposición a reconciliarse. Los intercambios de mensajes emocionales que calmen la necesidad de poder y control en la víctima facilitarán su disposición a la reconciliación. La empatía y la comprensión de la perspectiva del perpetrador son una especie de “regalo” que las víctimas dan a quienes les han ofendido, que culmina en su perdón explícito. El perdón mitiga la inferioridad moral engendrada por el papel de los perpetradores (Exline y Baumeister, 2000) y es una garantía de que forman parte de la comunidad moral a la que se cuestionó su pertenencia.

Esto genera un proceso de borrado simbólico de los roles de víctima y perpetrador, que coloca a las partes involucradas en un plano más igualitario (North, 1998) y, por lo tanto, lleva a una mayor disposición a reconciliarse con el oponente (Nadler y Shnabel, en prensa). El progreso de la ruta socioemocional hacia la reconciliación se resume en la figura 1.

Figura 1. El Modelo de Reconciliación Basado en las Necesidades



Fuente: Nadler y Shnabel, 2015.

1. LAS NECESIDADES EMOCIONALES DE LA VÍCTIMA

Como hemos visto, el dolor y la humillación sufridos durante el conflicto genera amenazas a la identidad de la víctima, lo que favorece que se vea como inferior, en cuanto a poder, honor, autoestima o control, es decir, como alguien débil, inferior, indigno e indefenso, y que pueda experimentar sentimientos de rabia o indefensión. Las víctimas necesitan especialmente sentirse autónomos y “actores influyentes”, recuperar su sensación de control (en oposición a la indefensión), sentirse competentes/capaces de conseguir logros, sentir que merecen ser tratados con justicia y que sus derechos deben ser respetados.

Los procesos de reconciliación que restauren una identidad positiva y un sentido de valía personal facilitarán la satisfacción de las necesidades emocionales de la víctima. Esta necesidad de restaurar su sensación de control y de autonomía se puede satisfacer de distintas maneras:

- Es probable que las víctimas quieran que los perpetradores reconozcan su responsabilidad por la injusticia que han causado. Este reconocimiento crea una especie de “deuda” que solo la víctima puede cancelar y, por lo tanto, devuelve el control a la víctima, quien luego puede determinar si el perpetrador será perdonado y aceptado nuevamente en la comunidad moral. Por esta razón, las víctimas a menudo intentan inducir culpa entre los perpetradores y esa culpa de los perpetradores funcionaría como una admisión de la deuda que tienen con las víctimas (Baumeister et al., 1994). El ciclo de disculpa-perdón es un ejemplo paradigmático de este proceso tan interactivo. El acto de disculparse sirve como reconocimiento de la “deuda” que el perpetrador tiene con la víctima, de tal manera que solo la víctima pueda determinar si esta “deuda” será absuelta. En consecuencia, una expresión de perdón por parte de la víctima elimina la amenaza a la identidad moral del perpetrador y les indica que ahora son aceptados en la comunidad moral de la que estaban potencialmente excluidos. Al hacerse eco de esta idea, North (1998) escribe que, después de que se ha otorgado el perdón, víctimas y perpetradores “[...] son iguales en términos de respeto, estima y consideración debido a ellos [...]” (p. 34) y Exline y Baumeister (2000) comentan que “las expresiones de perdón y arrepentimiento podrían borrar simbólicamente los roles de víctima y perpetrador, colocando a las partes involucradas en una situación más equitativa” (p. 138).
- Si el agresor envía mensajes a la víctima de respeto y reconocimiento de sus logros, de su fuerza, de sus valores o su cultura.
- Con comportamientos de búsqueda de poder por parte de la víctima:
 - Pidiendo justicia y castigo para el agresor.
 - Buscando venganza (les devuelve su rol de “actor social” y disminuye la “asimetría” en la relación, al transformar al agresor en un receptor pasivo de la venganza).
 - En relaciones cercanas, al evitar al agresor, al privarlo de su aceptación y su reconocimiento como otro.
 - Pueden buscar poder y control mediante las iniciativas de víctimas que buscan cambiar la situación en que se encuentran, por ejemplo, participar en asociaciones y voluntariados para ayudar a otros...

No funcionan estrategias de reconciliación que mantengan la sensación de indefensión de la víctima, por ejemplo, las políticas de asistencia que no discriminan en función de la capacidad o necesidad particular de cada víctima, que generan dependencia en lugar de promover autonomía.

Por último, está también cuestionado el poder de la intervención de terceras partes para dar esos mensajes de poder y control, de valor y honor. Según los autores, parece que casi no tienen efecto en la disposición a la reconciliación, sin embargo, hace falta más investigación para comprender el papel que las terceras partes pueden jugar en el proceso de reparación emocional en la reconciliación.

La contribución principal del modelo NBMR es que presenta una perspectiva motivacional sobre los procesos de reconciliación socioemocional. Aunque los modelos existentes de resolución de conflictos abordan las motivaciones de los adversarios en conflicto, estas motivaciones generalmente se conceptualizan en términos generales e inespecíficos, como la motivación para maximizar los resultados (Rusbult y Van Lange, 1996). En contraste, el presente modelo describe motivaciones específicas y señala cómo están relacionadas con el deterioro de los recursos psicológicos entre las partes en conflicto.

Además, el modelo diferencia entre las motivaciones emocionales de las víctimas y los perpetradores, mientras que los estudios anteriores se han centrado en un solo lado del conflicto, generalmente la víctima. En lugar de este enfoque unilateral, la perspectiva actual se centra en la interacción entre víctimas y perpetradores y cómo esto puede facilitar (o inhibir) la reconciliación entre ellos. Naturalmente, tal perspectiva es teórica y empíricamente más compleja.

La afirmación principal del modelo: que la reconciliación requiere un intercambio emocional exitoso entre víctimas y perpetradores, es nuestra razón principal para elegir este modelo como marco para el análisis de las entrevistas. Aunque nos centramos únicamente en las víctimas, este modelo pone de relieve la importancia de integrar el cambio intrapersonal y el interpersonal para posibilitar la reconciliación.

En la presentación, el NBMR se aplica al caso de migrantes forzados subsaharianos. Participan en el estudio veinticinco sujetos a los que se realizan entrevistas en profundidad (60 % varones, edad media: 31.4 años, tiempo medio de permanencia en España 5.12 años, procedentes de diez países distintos y residentes en las ciudades españolas con mayor número de solicitudes y plazas).

El análisis cualitativo de las entrevistas ilustra la presencia e importancia de las variables recogidas en el modelo presentado y la necesidad de atender los procesos emocionales en las dinámicas de reconciliación. En concreto, se detecta cómo las experiencias de victimización generan necesidades de

control y poder y cómo la dificultad para cubrir estas necesidades interfiere en el proceso de reconciliación de la víctima.

REFERENCIAS

- Bandura, A. (1999). Moral disengagement in the perpetration of inhumanities. *Personality and Social Psychology Review*, 3(3), 193-209.
- Baumeister, R. F. (1996). *Evil: Inside human cruelty and violence*. W. H. Freeman.
- Baumeister, R. F., Stillwell, A. M. y Heatherton, T. F. (1994). Guilt: an interpersonal approach. *Psychological Bulletin*, 115(2), 243-267.
- Exline, J. J. y Baumeister, R. F. (2000). Expressing forgiveness and repentance: Benefits and barriers. En K. I. Pargament y C. E. Thoresen (Eds.), *Forgiveness: Theory, research, and practice* (pp. 133-155). Guilford Press.
- Mikula, G. (2002). Perspective-related differences in interpretations of injustice in close. En C. F. Graumann y W. Kallmeyer (Eds.), *Perspective and perspectivation in discourse* (pp. 251-262). John Benjamins Publishing.
- Nadler, N. y Shnabel, N. (2015). Intergroup reconciliation: Instrumental and socio-emotional processes and the Needs-Based Model. *European Review of Social Psychology*, 26(1), 93-125. DOI: 10.1080/10463283.2015.1106712.
- Nadler, N. y Shnabel, N. (2015). The role of Agency and Morality in reconciliation processes: The perspective of the Needs-Based Model. *Current Directions in Psychological Science*, 24(6), 477-483. DOI: 10.1177/0963721415601625.
- North, J. (1998). The "ideal" of forgiveness: A philosopher's exploration. En R. D. Enright y J. North (Eds.), *Exploring forgiveness* (pp. 15-34). University of Wisconsin Press.
- Rusbult, C. E. y Van Lange, P. A. M. (1996). Interdependence processes. En E. T. Higgins y A. W. Kruglanski (Eds.), *Social psychology: Handbook of basic principles* (pp. 564-596). The Guilford Press.
- Shnabel, N. (2019). Examining the Round Table Talks from the perspective of the Needs-Based Model of Reconciliation: Observations and insights. *Social Psychological Bulletin*, 14(4), e2321, <https://doi.org/10.32872/spb.v14i4.2321>.
- Shnabel, N. y Nadler, A. (2008). A Needs-Based Model of Reconciliation: Satisfying the differential emotional needs of victim and perpetrator as a key to promoting reconciliation. *Journal of Personality and Social Psychology*, 94(1), 116-132. DOI: 10.1037/0022-3514.94.1.116.
- Shnabel, N., Nadler, A., Canetti-Nisim, D. y Ullrich, J. (2008). The role of Acceptance and Empowerment in promoting reconciliation from the perspective of the Needs-Based Model. *Social Issues and Policy Review*, 2(1), 159-186.

- Shnabel, N., Nadler, A. y Dovidio, J. F. (2014). Beyond need satisfaction: Empowering and accepting messages from third parties ineffectively restore trust and consequent reconciliation. *European Journal of Social Psychology*, 44, 126-140. DOI: 10.1002/ejsp.2002.
- Tajfel, H. y Turner, J. C. (1986). The Social Identity Theory of Intergroup Behavior. En S. Worchel y W. G. Austin (Eds.), *Psychology of Intergroup Relations* (pp. 7-24). Nelson-Hall Publishers.

“LE DEVOLVERÉ CUATRO VECES MÁS” (LC 19, 8). ZAQUEO Y LA VOLUNTAD DE REPARACIÓN

Sebastián Prieto Silva, S. J.
sebastianprietosj@jesuits.net

No solo el doble o el triple, sino aún más que el cuádruple es la medida de reparación que, en el Evangelio, establece un pecador público en el intento de sanar el daño que él mismo ha provocado. La expresión “cuatro veces más” es la culminación de la respuesta de Zaqueo ante Jesús (cf. Lc 19, 1-10)¹. Se trata de una experiencia de Dios que acontece en público, en la calle, en medio del tumulto, cerca de un árbol, a plena luz del día. Sin embargo, es una vivencia que llega a su máximo punto en un ambiente privado, en una casa, tal vez en una habitación junto a la mesa y al atardecer. La reacción de Zaqueo es la consecuencia de sentirse inexplicablemente aceptado, amado y salvado por Dios. En este contexto íntimo, doméstico y familiar, el famoso pecador de Jericó reconoce ante Jesús el ser consciente de su actuar malvado y de la desproporción del delito.

El nombre del protagonista es interesante, pues es compuesto y lleva el nombre propio del Señor, haciendo referencia al recuerdo salvífico de Dios. Zaqueo deriva del nombre hebreo y arameo *zakkay*, el que a su vez es una versión corta de *z'karyā*, que corresponde al nombre hebreo de Zacarías y cuyo significado es “el Señor se recuerda”².

Lucas especifica que Zaqueo es jefe de publicanos (cf. Lc 19, 2). El hombre que es publicano tiene el deber de recolectar los impuestos que Roma aplica sobre las mercancías importadas. Se trata de un oficio sistemático que favorece el fisco del imperio. Judea, como toda provincia romana, es territorio de impuestos y ahí existe una aduana que se administra para este fin.

1 Para profundizar sobre el pasaje que relata el encuentro de Jesús con Zaqueo, puede consultarse J. A. Fitzmyer (1985). *The Gospel According to Luke X-XXIV*. The Anchor Bible 28A, pp. 1218-1227; J. Nolland (1993). *Luke 18:35-24:53*. Word Biblical Commentary 35C, pp. 902-908; E. R. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy (eds.) (2004). *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo. Nuevo Testamento*, Estella, pp. 186-187.

2 Cf. H. Haag, A. van den Born, S. de Aulsebrook (1963). Zacarías. En Id., *Diccionario de la Biblia*, p. 2078; Id., Zaqueo. En *Ibid.*, p. 2082; L. Moraldi. (19887). Zaccaria. En P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda (eds.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, p. 1687.

Quienes se encargan de cobrar estos impuestos no son empleados romanos, sino personas particulares, llamados publicanos, los cuales tienen empleados que trabajan para ellos. Zaqueo es uno de estos jefes. Para usufructuar de estos tributos, Roma tiene que cobrar grandes sumas de dinero, de tal modo que así logra financiar los gastos y el precio que debe pagar a los publicanos por el servicio. El exceso de dinero también se debe a la autoridad que arbitrariamente define la tarifa de los tributos. Por estas razones, los publicanos son rechazados y muy mal vistos por la gente que debe sufrir tal injusticia. En el Nuevo Testamento, frecuentemente se les relaciona con pecadores, gentiles y prostitutas (por ejemplo, cf. Mt 9, 10; 18, 17; 21, 31). De ahí que fuera escandaloso estar en contacto con ellos. En el Evangelio, son dos los publicanos cuyos nombres conocemos: Zaqueo y Leví (cf. Mt 10, 3, en el cual es llamado Mateo; Mc 2, 14)³.

Jesús encuentra a Leví cuando este estaba sentado en la oficina de los tributos, en el mesón de los impuestos, donde recaudaba injustamente el dinero del pueblo hebreo. Es conocido el relato de la vocación de Leví por su radicalidad, inmediatez, simplicidad y perfección. La descripción del evento no se extiende más allá de un solo versículo⁴. Jesús ve a Leví, le habla, le da el mandato de seguirlo y el publicano, sin decir ninguna palabra, responde con dos acciones elocuentes: se alza y sigue al Señor.

Ambos hombres, Zaqueo y Leví, se caracterizan por experimentar un giro radical en sus vidas, un cambio que supone el impacto del encuentro vivo con Jesús, con el salvador, con *yēšū‘a* ('el Señor salva'). Mateo abandona el puesto del lucro deshonesto y el trabajo que humilla a sus hermanos y a él mismo, mientras que Zaqueo promete una reparación superabundante. Además, el contacto con el Señor produce el efecto del seguimiento total⁵.

El encuentro de Zaqueo acontece en Jericó, antes que el Señor inicie la subida a Jerusalén para celebrar la pascua que culminará con su victoria sobre la muerte. Antes de conocer a Zaqueo, Jesús cura a un ciego sentado junto al camino (cf. Lc 18, 35-43), el cual vive de la limosna de los demás y depende de la caridad ajena para subsistir. Este ciego, nombrado como Bartimeo ("hijo de Timeo") en Mc 10, 46, logra ver y reconocer, aunque viva

3 Cf. H. Haag, A. van den Born, S. de Ausejo. Publicano. En *Op. cit.*, pp. 1601-1602.

4 Con respecto al relato sobre la vocación de Leví, cf. C. S. Mann. (1986). *Mark. The Anchor Bible* 27, pp. 228-232; R. A. Guelich. (1989). *Mark 1-8:26. Word Biblical Commentary* 34A, pp. 96-106; E. R. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy (eds.) (2004). En *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo. Nuevo Testamento*, p. 24.

5 A propósito, existe una leyenda cristiana según la cual Zaqueo siguió a Pedro, quien luego lo habría consagrado obispo de Cesarea: cf. H. Haag, A. van den Born, S. de Ausejo. Zaqueo. En *Op. cit.*, p. 2082.

sumergido en las tinieblas que nublan su visión, la identidad del Señor: Jesús es el hijo de David, en quien tienen cumplimiento las promesas mesiánicas.

El camino a Jerusalén es duro y peligroso: en constante subida, serpentina, extremadamente árido y deshabitado. Esta ruta sube desde el punto más bajo del planeta, Jericó, ciudad-oasis ubicada aproximadamente a doscientos cincuenta metros bajo el nivel del mar. Desde allí, el lugar más profundo de la tierra, Jesús sube a cumplir la salvación en la montaña de Sión. Este movimiento en pendiente recuerda el permanente abajamiento de Dios para acercarse al ser humano y redimirlo. Dios desciende hasta la realidad más honda de la naturaleza del hombre, la asume cabalmente en Jesucristo y este la salva en su totalidad, elevándola a su condición plena de criatura inmensamente amada por el Creador.

En estas hondas cotas, Zaqueo se entera del paso de Jesús, supera la vergüenza que le causa su baja estatura y hace lo imposible por ver al nazareno, a quien solo de oídas conoce. En ese preciso instante sucede el impacto. Jesús fija su mirada en el publicano, lo llama por su nombre, reconociendo así su propio ser, historia e intimidad y le expresa la voluntad de ser hospedado en su hogar: la casa de un publicano. El episodio sucede en pocos segundos, con tanta velocidad como, podríamos imaginar, fue la carrera de Zaqueo hasta llegar al sicómoro y los segundos que necesitó para subir al árbol, antes de que Jesús pasara de largo.

El primer efecto del encuentro con Jesús es la alegría con la cual el jefe de los publicanos acoge el deseo del Señor de hospedarse en su morada. En ese lugar, se produce el segundo *shock*. La presencia de Jesús como huésped de un pecador público causa escándalo, rechazo y murmuración por parte de la gente, como también lo hace su visita a Leví y el sentarse a su mesa (cf. Mc 2, 15-16). ¡El hijo de David en casa de un publicano!

No obstante, ¿quiénes son los que murmuran? “Todos”, una masa camuflada en el anonimato, un sujeto colectivo sin rostro reconocible, del cual solo se describe su acción intrínsecamente negativa y cobarde: la murmuración. Podemos advertir la postura física de Zaqueo en ese momento, se dice que él está en pie. No se trata de un mero detalle, pues es plausible pensar que el evangelista está aludiendo a aquella posición que toma el acusado en un juicio para dirigirse al juez y defenderse⁶. Solo se pone de pie el que se defiende legítimamente. Este gesto supone un contexto público, en el sentido de que los dos protagonistas de la escena, el dueño de casa y Jesús, se hallan delante de otras personas, probablemente, de la misma

6 Sobre estos aspectos relacionados con las costumbres y procedimientos para impartir justicia en el antiguo Israel, cf. R. de Vaux. (1977). *Le istituzioni dell'Antico Testamento*, p. 163.

muchedumbre que murmura, no aceptando la posibilidad de conversión del pecador y desacreditando el modo de actuar del Señor.

Aquí ocurre la tercera colisión. Es la sorprendente respuesta del jefe de publicanos:

Zaqueo, puesto en pie, dijo al Señor: “Señor, voy a dar la mitad de mis bienes a los pobres; y si en algo defraudé a alguien, le devolveré cuatro veces más”. (Lc 19, 8)⁷

Vemos una explosión de fuegos artificiales que se suceden impetuosamente y que constituye la respuesta y reacción ante el amor gratuito de Dios. Notemos que Zaqueo nunca niega su culpabilidad, pues ella es evidente para él, para el Señor y para todos. Eso no es importante para el jefe de los publicanos, pero lo que sí es urgente para él es el reconocimiento de la necesidad de reparación ante el perjuicio hecho. Esta autoconsciencia tiene dos características fundamentales: es un acto público que se realiza delante de Jesús y se hace en forma de promesa.

De este modo, casi podemos percibir un pacto de justicia entre Zaqueo, el Señor y las víctimas de la recaudación injusta de impuestos. La intención de dar la mitad de sus bienes a los pobres y el devolver cuatro veces más al que ha robado revela que Zaqueo llega a ser consciente de la dimensión desproporcionada del detrimento causado y tiene la voluntad de repararlo en su totalidad. Es un deseo de abundancia en la reparación. Zaqueo sabe que no es suficiente devolver la cantidad exacta del dinero robado, lo que podría considerarse justo, sino que es necesaria una enmienda copiosa en vista de sanar al que fue ultrajado, aunque su medida sea exageradamente cuatro veces más del menoscabo.

Una reacción similar a la de Zaqueo es la del rey David ante Natán (cf. 2S 12, 1-15)⁸. En esta ocasión, el profeta pone al rey una trampa para que él enjuicie su propia conducta perversa. Con este objetivo, Natán relata al monarca una corta parábola sobre un hombre rico que toma la oveja de un pobre para no hacer uso de su ganado cuando viene un visitante a verlo. La maldad del pudiente y la injusticia del hecho hacen explotar a David, para dictar la pena que el malvado debe cumplir:

⁷ En *Biblia de Jerusalén. Nueva edición totalmente revisada*. (2019).

⁸ Si se desea profundizar sobre el episodio entre David y Natán, puede verse K. McCarter. (1984). *II Samuel*. The Anchor Bible 9, pp. 292-309; A. A. Anderson. (1989). *2 Samuel*. Word Biblical Commentary 11, pp. 157-166; E. R. Brown. J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy (eds.) (2005). *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo. Antiguo Testamento*, p. 243.

⁵ David se encendió en cólera contra aquel hombre y dijo a Natán: “¡Por vida de Yahvé, que merece la muerte el hombre que tal hizo! ⁶ Pagaré cuatro veces la oveja por haber hecho semejante cosa y por no haber tenido compasión”. (2S 12, 5-6)⁹

En este instante, Natán esclarece el sentido de la parábola, al decirle al rey que ese individuo infame es él, porque él ha mandado a asesinar a Urías el hitita y ha tomado a su mujer.

En la sentencia del hijo de Jesé aparece la misma medida y proporción que tiene en cuenta Zaqueo para reparar su daño. Se debe pagar cuatro veces más. David exige que el hombre inícuo pague con cuatro ovejas al hombre indigente, al cual le ha robado la oveja que amaba, alimentaba y criaba como si fuera una hija de sus entrañas (cf. 2S 12, 3).

Sabemos que, en la Sagrada Escritura, se desarrolla ampliamente el tema del perdón, la reconciliación, el arrepentimiento y otras temáticas que se relacionan con estas. Sin embargo, parece extraño que no se profundice el tema de la reparación y que aparezca prácticamente solo a nivel legislativo en la regularización de la convivencia entre los hombres¹⁰.

No obstante, el sentido primario de la *reparación* no se encuentra únicamente en las normas de orden jurídico. La idea esencial de este concepto subyace en el valor que tienen dos sacrificios que forman parte de la práctica religiosa en el Antiguo Testamento: el sacrificio de reparación y el sacrificio de expiación¹¹. En general, debemos señalar que, en todo tipo de sacrificio, la persona que lo ofrece se priva de algo que le es útil, un bien precioso, el cual ofrece a Dios con el objeto de establecer o restablecer la buena relación con Él. En este sentido, todos los sacrificios que se practican son expiatorios, pero el hombre realiza el sacrificio que es propiamente expiatorio cuando ha pecado y desea volver a vivir en gracia de Dios. Mediante este sacrificio, la persona espera que el Señor restablezca la alianza que ha roto con su falta.

9 En *Biblia de Jerusalén*, en *Op. cit.*

10 Para una visión general de las prácticas legislativas veterotestamentarias relacionadas con el concepto de reparación, recomendamos B. Lang (1984). *רַפְּקִי קִיפָּרֶת* tr<PoK; *kapporet*, *רַפְּקִי קִיפָּרֶת*, ~yrIPuKi *kippurim*. En G. J. Botterweck, H. Ringgren (eds.) (1984). *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, IV, pp. 316-317.

11 La ley del Antiguo Testamento prescribe varios sacrificios y muchas formas rituales para su realización: el sacrificio de acción de gracias o de comunión, el holocausto, el de purificación, el de reparación (o por el pecado), el expiatorio, el matutino y el vespertino, entre otros. En relación con estos y los siguientes datos que se refieren a los sacrificios en la Escritura, puede consultarse H. Haag, A. van den Born, S. de Ausejo. *Sacrificio*. Wn *Op. cit.*, pp. 1756-1759; R. de Vaux. En *Op. cit.*, pp. 404-411, 438-439.

El *sacrificio expiatorio* procura calmar la ira de Dios ante el pecado del creyente y, de esta manera, también tiene como fin el alejarse de la impureza y del mismo pecado. No es del todo clara la distinción entre el sacrificio por el pecado y el sacrificio de reparación (de hecho, este también se denomina sacrificio por el pecado). Cuando el fiel ofrece el sacrificio de reparación, debe incluir una dádiva que repare la lesión cometida al violar los derechos del prójimo. Esta reparación implica una dimensión vertical y una horizontal, pues la reparación no solo está dirigida a reparar el daño hecho a la otra persona, sino también a desagraviar el perjuicio contra los derechos de Dios (por ejemplo, cf. Lv 5, 21-26). En el ejercicio del sacrificio por el pecado, Dios cancela el pecado del oferente, debido a que el Señor recibe la oferta dada por el que ha destruido la alianza con Él.

El sacrificio de reparación es similar al ya descrito, pero agrega una enmienda, es decir, una reparación: cuando la ofensa o daño contra los derechos de Dios o de otra persona se puede valorizar en forma pecuniaria, junto con un carnero, el culpable debe restituir a los sacerdotes (representantes de Dios), si ha ofendido al Señor o a la persona a quien ha menoscabado, el valor del perjuicio y agregará la quinta parte (cf. Lv 5, 21-26; Nm 5, 5-8; etc.). La restitución debe realizarse el mismo día del sacrificio.

La Biblia también añade más información sobre la experiencia de la expiación. Más que una práctica religiosa, la *expiación* es una conducta que el fiel integra en su vida, al ser parte del pueblo de Dios, puesto que toda transgresión a la ley del Señor se concibe como un acto de agravio o injusticia que tiene que ser expiado necesariamente. La expiación es obligatoria. Se trata de una experiencia que inicia por reconocer la injusticia que implica la ofensa hecha, después de lo cual se ofrece un rescate con el fin de recibir el perdón de Dios. Además de los sacrificios que hemos nombrado, existen otros medios para realizar la expiación: las limosnas y las obras de misericordia (cf. Dn 4, 24; Tb 12, 9), junto con el ayuno, el llanto y el lamento sincero (cf. Jl 2, 12)¹². Si prestamos atención, caemos en la cuenta de que todos estos medios exigen alguna privación por parte del pecador, una negación de sí mismo, o sea, el padecer cierto dolor o sufrimiento que implica la realización del rescate por el perjuicio causado.

David y Zaqueo, ante dos diversas situaciones pecaminosas, reconocen la evidencia de la injusticia y desproporción del daño que han provocado. Por eso reaccionan espontáneamente, pero conscientemente, con la voluntad de reparar el delito. No es solo caer en la cuenta del acto pecaminoso, bañado de iniquidad e inmoralidad, y sentir remordimiento de conciencia y arrepentirse. El proceso de salvación culmina y así debe ser, con la voluntad

12 Cf. H. Haag, A. van den Born, S. de Ausejo. Expiación. En *Op. cit.*, pp. 669-670.

de reparación y su ejecución. Y, al ser David y Zaqueo hijos del Dios de la alianza, ambos culpables hacen uso del instrumento que la misma legislación les proporciona para reparar la falta y hacer justicia. Ya en el código de la alianza se prescriben las cuatro o cinco veces que se necesitan para enmendar el daño:

Si uno roba un buey o una oveja y los mata o vende, restituirá cinco bueyes por el buey y cuatro ovejas por la oveja. (Ex 21, 37)¹³

Tales prácticas son del conocimiento de un hebreo observante de la ley divina. David aplica al pie de la letra este precepto, casi como si estuviera respondiendo al profeta durante un examen de casuística. La astucia de Natán sabe jugar con la ingenuidad que resta en el corazón del que un día fue un pequeño pastor, el último hijo de Jesé. La parábola despierta la ira del monarca contra el supuesto ladrón de ovejas, después de lo cual Natán lo obliga a identificarse con ese malvado, reconociendo que él es quien ha robado con cobardía y maleficencia a Urías, no solamente su mujer, sino lo que es gravísimo, la vida misma del hitita. Es imposible que el pez no mordiese el anzuelo con la carnada.

Por lo dicho anteriormente, podríamos pensar que Zaqueo se limita a cumplir lo que el código ordena. Y esto ya es bastante, porque él se deja llevar por la experiencia salvífica del encuentro personal con Jesús y, en este proceso de conversión, comprende que es absolutamente necesaria la reparación del mal. No obstante, esta enmienda debe ser cuantiosa, cuatro veces más. Es probable que este deseo de abundancia de la reparación se origine cuando el publicano comprende con su mente y alma que el daño causado, el robo a sus hermanos, es irreparable. En este sentido, no es decisivamente importante si Zaqueo da la mitad de sus bienes a los pobres o devuelve cuatro o cinco veces más la cantidad robada. Es lógico pensar que, al ser él experto en sumas y recaudación de impuestos, Zaqueo de seguro sabe que es prácticamente imposible conocer la cifra exacta del robo. No obstante, su reacción nos revela que él es consciente de la gravedad de su delito y de la necesidad de reparación. No sabemos si Zaqueo ha obtenido la mitad de sus bienes robando a sus hermanos. Podemos suponer que esa sería la medida adecuada. Sin embargo, en sus palabras podemos notar el uso de la conjunción griega *ei*, la cual es un *si* condicional en su argumentación:

13 En *Biblia de Jerusalén*, en *Op. cit.* En relación con este precepto, puede verse J. I. Durham. (1987). *Exodus*. Word Biblical Commentary 3, pp. 308, 313, 324-325; E. R. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy (eds.) (2005). *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo. Antiguo Testamento*, p. 83; W. H. C. Propp (2006). *Exodus 19-40*. The Anchor Bible 2A, pp. 104, 123, 238.

[...] si en algo defraudé a alguien, le devolveré cuatro veces más. (Lc 19, 8)¹⁴

Este “si” nos habla de su deseo de exuberancia en la reparación, no por simple generosidad, sino por un sentido de justicia y por ser consciente de haber cometido un crimen que, de algún modo, nunca podrá repararse cabalmente. Ni siquiera todos sus bienes podrían corregir el robo injusto. Pese a este límite, Zaqueo expresa al Señor el anhelo de hacer un acto de enmienda. Y la respuesta de Jesús es elocuente, pues él confirma esta voluntad de reparar el daño, la acepta, la acoge y, públicamente, el Señor manifiesta que, de este modo, se ha cumplido la salvación:

Jesús le dijo: “Hoy ha llegado la salvación a esta casa [...]” (Lc 19, 9)¹⁵

La respuesta de Jesús es la sentencia de un juez. Él no solo reconoce el arrepentimiento del culpable, sino que halaga y acepta la voluntad de la reparación, que ciertamente es un intento de hacer justicia y de reparar aquello que muchas veces es una realidad dramáticamente irreparable. Solo en este momento el Señor declara que la salvación ha llegado a la casa de Zaqueo, que ha alcanzado el corazón del publicano, que ha entrado en su alma. La voluntad de enmendar y la ejecución de la misma reparación son el signo y la exteriorización de la acción salvífica de Dios que se cumple en Jesucristo, el único que por amor infinito se vuelve sacrificio para dar vida con su muerte a la víctima, que es víctima del victimario y al victimario, que es víctima de su propia crueldad y delito. Solo con la sangre de Jesús derramada en la cruz se rompe este círculo de muerte. En su memoria infinita, el Señor se recuerda de todos sus hijos e hijas, para donar a cada uno la vida que va más allá de todo sufrimiento y de la muerte.

¹⁴ En *Biblia de Jerusalén*, en *Op. cit.*

¹⁵ En *Biblia de Jerusalén*, en *Op. cit.*

THE POLITICS AND ETHICS OF MEMORY, JUSTICE, AND RECONCILIATION IN THE CONTEXT OF POST-GENOCIDE RWANDA

Elisee Rutagambwa, S. J.
elisee.rutagambwa@bekima.ac.ke

1. INTRODUCTION

For the last decades, ethicists, lawyers, philosophers, human rights activists, and peacemaking practitioners have gained interest in the concepts of memory, justice, and reconciliation. Due perhaps to the choking consequences of contemporary intrastate conflicts that have left any classical remedies helpless, they have strived to revisit those traditional religious concepts as part and parcel of the possible alternative conceptual framework to think about the recent crisis. In this endeavor, the different thinkers hope that such initiatives can remedy complex situations following politically motivated or state-sponsored violence, where criminal justice alone has proved unachievable or insufficient to restore stability and lasting peace. Taking on the debate and reflecting on the post-genocide Rwanda, this article inquires how memory, justice, and reconciliation can work not as utterly opposite but complementary moral responses to the human and social suffering caused by mass violence.

After briefly recalling the challenges prevalent in the aftermath of the genocide against the Tutsi in Rwanda, the responses tried to meet them, as well as the persistent difficulties and dilemmas confronted, this article first examines the conflicting ethical arguments that emerged in the debate about the politics of memory, justice, and reconciliation. Second, it elucidates how a well-informed complementary approach to the concepts of memory, justice, and reconciliation is better suited to address problems such as those met in Rwanda genuinely. Finally, it highlights the far-reaching benefits of the same approach in overcoming the difficulty of taking seriously both the offender as a responsible moral agent and, therefore, accountable for his or her acts and the victim as a bearer of moral, legal, and political rights.

2. THE RWANDAN POST-GENOCIDE CONTEXT

Twenty-seven years ago, a cruel and meticulously planned genocide engulfed Rwanda that claimed over a million lives of Tutsi and Hutus who refused to partake in the dreadful massacre or protected their Tutsi neighbors. Launched on the night of April 6, 1994, and explicitly targeting Tutsis, the slaughter lasted a hundred days, thus reaching a pace three times faster than the Holocaust. Although the Rwandan Patriotic Front (RPF)¹ eventually defeated the Hutu extremists and stopped the genocide, there was no triumphant victory. The magnitude of the loss of human lives and the ensuing suffering was so unbearable that it was almost unmanageable to think about a possible future².

Prominent among the challenges that the new Rwandan society faced were: (1) the massive destruction of human lives and goods, (2) the victims' unspeakable suffering, poor conditions, and outcry for justice³, (3) the overwhelming task of ensuring security, recreating public order and restoring unity and reconciliation while the country was still highly divided and its population either internally displaced or residing in refugee camps in the neighboring countries⁴, (4) the defying task of rebuilding from scratch a collapsed economy and social infrastructure, (5) the impossibility of trying the

1 The Rwandan Patriotic Front was a rebel movement mainly composed of Tutsi refugees who had been fighting their way back home since October 1990 after they had been denied their right to citizenship for thirty years. However, it also included Hutu opponents of the former regime.

2 Depicting this horrifying situation, the British journalist Linda Melvern says, "The streets of Kigali (Rwandan capital city) were empty. From a population of 300,000, there were 50,000 people left, and half of these were displaced. Their condition was disastrous, and they lacked adequate food and clean water. Outside the capital, whole families and communities had been destroyed. Livestock had been killed, and crops laid to waste. Everywhere there were ditches filled with rotting bodies. The people had been terrorized and traumatized. The hospitals and schools were destroyed or ransacked. Rwanda's health centers, one in each commune, were ruined. Qualifying staff had been killed or fled the country, including most of the teachers." Melvern (2000, p. 222).

3 Regarding human destruction and misery, not only had hundreds of people been already deprived of their lives in the test killings that preceded the genocide, but a million other people had just been eliminated during the genocide with the most atrocious killing methods. The few survivors who managed to escape were left in terribly miserable conditions, completely abandoned to their fate. According to the estimates of the journalists who traveled to the country at the time, 250,000 women were widowed, 100,000 children, most of whom had witnessed extreme forms of brutality, had been separated from their families, orphaned, lost, abducted, or abandoned, and many other people who were either thrown into mass graves alive or hidden all over the place were yet to be uncounted for.

4 According to the figures announced by the UNHCR in Sept 1995, the total number of Rwandan refugees in the neighboring countries amounted to 1,638,000. See Prunier (1997, p. 444).

innumerable perpetrators by a collapsed judiciary system⁵, (6) the burdensome duty to repatriate millions of old and new refugees⁶, and (7) the fact of dealing with all these challenges without any financial resources; solely depending on the charity of the reluctant international donors. Finding funds was even more challenging since most donors were the very bystanders who had looked away while the genocide was unfolding genocide. Some of them were persistent supporters of the perpetrators, eager to help them regain power back in Rwanda.

These were indeed enormous challenges, and the response was to decide whether Rwanda would survive and regain her place in the concert of other nations or turn downright into a failed state. Although the job was overwhelming and strewn with pitfalls, its achievement was so compelling and urgent for the nation's survival. Despite all odds, Rwandans who had just stopped the genocide were determined to do anything possible to meet the challenge and revive the nation. Now, how did they cope with the situation? Since I cannot relate everything, they undertook in this article's scope, I will simply mention salient initiatives regarding the politics of memory, justice, and reconciliation which is the focus of this article.

5 The trials of the perpetrators were one of the most challenging concerns. Apart from the then ever-increasing number of perpetrators, which amounted to thousands of suspects and was unbearable even for the best judiciary system, Rwanda has only remained with its six judges and ten lawyers, and there were no police (Melvern, 2000, p. 222). Further, as Richard J. Goldstone, the former Prosecutor of Yugoslavia and Rwanda's International Criminal Tribunals, noted in his remark on the situation after the massive violence, "There are simply too many victims and too many perpetrators. Even the most sophisticated criminal justice would be completely overwhelmed." See Minow (1998, p. x). It was noted by the former head of the Unity and Reconciliation Commission, Mrs. Inyumba Aloysia, that more than 1200 judgments had been passed over two years. If the trials were to keep that pace, it would need nearly 200 years to pass the judgments of all the detainees in connection with genocide and the massacres, not to mention the case of the many other people involved in the killings but were still on the run. In the meantime, the detainees were to be fed or receive food from relatives, a situation that negatively affected the national economy. See The Report of the National Summit of the Unity and Reconciliation Commission held in Kigali (2002).

6 The repatriation of refugees did not only concern the Hutu refugees who left the country under the pressure of the genocidal government or out of fear of the rebel forces' advance. Though this event has almost had no media coverage, hundreds of thousands of former Tutsis refugees had left the country following the waves of mass killings under previous Hutu regimes and needed now to go back home after the genocide was stopped.

3. ATTEMPTED RESPONSES

In delineating the politics of memory, justice, and reconciliation, the significant stakes were threefold. First, since the perpetrators had denied the genocide from the very beginning and throughout its execution⁷ and were running away from justice, spreading false narratives about the nature of their crimes, the truth had to be disclosed. In addition, the genocide perpetrators had to be arrested for accounting for their crimes. Secondly, not only had the victims be acknowledged, but they also needed to be restored in their dignity. Thirdly, unity and reconciliation had to be pursued to ensure the country's stability and lasting peace.

The new government took a series of measures and policies to meet these concerns. These were: first, the rehabilitation of the survivors and honoring the memory of the dead by decent burials. Second, the appeal to the UN to set up an International Criminal Tribunal for Rwanda to try the perpetrators, especially the mastermind of the genocide who had run away from the country. Third, to restore the rule of law in the country, the government rehabilitated the national judiciary system by training new judges and lawyers, renewing and multiplying courts and detention facilities. Given the unusual character of genocide and its burden on the whole judiciary system, the government enacted a specific law on the crime of genocide. It categorized perpetrators according to their scale of responsibility and punished them accordingly. The law also drew some measures of clemency. Those who pleaded guilty voluntarily and accepted to testify were offered release from jail and the reduction of their usual penalty to half in exchange. The other half was transmuted into the service in favor of the survivors or common national interests.

Other responses consisted of setting up the National Commission for Human Rights and the National Unity and Reconciliation Commission⁸. While

7 As Alison des Forge testifies, "From the first hours after the killings began, U.S., Belgian, and French policymakers knew that Tutsi were being slain because they were Tutsi. Dallaire delivered that same information in a telegram to U.N. headquarters on April 8. Early accounts by journalists on the spot also depicted systematic, widespread killings on an ethnic basis. Given the pattern of killings, given previous massacres of Tutsi, the propaganda demanding their extermination, and the known political positions of the persons heading the interim government, informed observers must have seen that they were facing genocide. They knew, but they did not say. The U.S. may have been the only government to caution its officials in writing to avoid the word 'genocide,' but diplomats and politicians of other countries, as well as staff of the U.N., also shunned the term. Some may have done so as part of their effort at neutrality, but others surely avoided the word because of the moral and legal imperatives attached to it." See Human Rights Watch (2022).

8 As is stipulated in the presentation of the commission, "The National Unity and Reconciliation Commission (NURC) was created by law N.º 03/99 of 12/03/1999 with the aim

the former aimed at motorizing human rights respectability throughout the country and sensitizing the people about their rights, the latter looked to endow all the Rwandans with a national forum where they could honestly discuss what went wrong with their society and lay the foundations for the future. Although this commission started timidly due to limited resources and personnel, it promptly picked up a remarkable dynamic and played a crucial role. Not only did it help the population to voice their concerns and contribute ideas for reconstruction, but it also allowed the new government to have a better understanding of the people's needs. This became instrumental in designing the vision for the future and formulating new innovative policies, some of which were enshrined in Rwandan culture⁹. For example, after the commission's consultations of all national stakeholders over the problems that had altered national unity, the following measures were suggested. First, divisive symbols such as the former national anthem, the flag, and the seal of the Republic were replaced by new symbols fostering unity and flourishing for all Rwandans without any discrimination. Secondly, policies about the ethnic identity cards, the ethnic quota in education and job opportunities, and divisive structures set up by the colonial rule and later discriminatory regimes were banned¹⁰. Third, the already practiced commemoration of the genocide was confirmed and recommended to be held annually as a national event involving every Rwandan. Finally, given the difficulties the judiciary system was facing, particularly those trying an overwhelming number of genocide suspects, certain traditional practices related to conflict resolution mechanisms and community reconciliation processes were reactivated. That is how "Gacaca" jurisdictions and training camps were known as "Ingando" or "Solidarity Camps," were recommended. These were respectively ways

of eradicating the devastating consequences of the policies of discrimination and exclusion which characterized the successive repressive regimes of Rwanda. Although the problem of unity and reconciliation first appeared in the 1993 Arusha Peace Accord, the Genocide and massacres of April 1994 incidentally made it one of the top national priorities. Among the 12 points of preamble of the constitution of Rwanda, the question of unity and reconciliation appear soon on the 4th –Emphasizing the necessity to strengthen and promote national unity and reconciliation which were seriously shaken by the genocide and its consequences– and 5th –Conscious that peace and unity of Rwandans constitute the essential basis for national economic development and social progress– NURC has strived to become a platform where Rwandans of all social conditions can meet and discuss the real problems of the Nation, especially those related to the unity and reconciliation, culture of peace, tolerance, justice, democracy and development. The main justification of the NURC is educational function at the service of the Communities." See <http://www.nurc.gov.rw/eng/presentationen.htm>

9 Also See the Report on the National Summit of Unity and Reconciliation Commission (2002).

10 See the Report on the National Summit of Unity and Reconciliation Commission, October 18-20, 2000.

of disentangling the sophistication of the judiciary system and the process of reconciliation and promoting healing through a well-informed civic education and resocialization¹¹. Of course, as could be expected, given the circumstances, not all these responses produced good results. Some indeed did, but others led to more complications and dilemmas.

4. DIFFICULTIES AND DILEMMAS

Although some of the measures and policies described above were implemented, not all the problems were solved. As the situation evolved, other dilemmas and contradictions emerged, thus rendering some cases even more complicated. Just to name a few, let me retain the difficulties and contradictions encountered in the judiciary system, both nationally and internationally, and in the policies supposedly designed to achieve the politics of memory, justice, and reconciliation.

To begin with, international justice, let us consider the dilemmas and contradictions concerning the International Criminal Tribunal for Rwanda (ICTR). These range from the problem of its location, its claims of following “international standards” to its controversial fairness and contribution to national reconciliation. First, when the new Rwandan government requested the ICTR¹², most Rwandans expected it to be located in Rwanda since the crime of genocide was committed by Rwandans on other Rwandans and in Rwanda. On the one hand, it was crucial that perpetrators account for their deeds before the Rwandan society, and, on the other, for reconciliation to be achieved, the victims had to be acknowledged and rehabilitated. One of the ways to carry out this goal was to fully allow the very victims to participate in the judiciary process. Unfortunately, in disregard of these concerns, the UN Security Council resolution 977 of February 22, 1995, decided that the ICTR would be located in Arusha, Tanzania¹³. According to the Security Council, the reasons for establishing the tribunal outside of Rwanda were threefold. First, as reads its report, “justice and fairness... require that the proceedings be held in a neutral territory”¹⁴. Secondly, in the view of the

11 See the Website of the Rwandan Unity and Reconciliation Commission: <http://www.nurc.gov.rw/index.htm>

12 See S.C., Res. 955, UN SCOR, 49th Sess., 3453d mtg., UN Doc S/Res/955(1994) (Citing S/1994/1115(1994); *Situation Concerning Rwanda*, supra note 1 (noting that President Pasteur Bizimungu, President of Rwanda, requested the creation of a tribunal in his addresses to the General Assembly and Security Council in October 1994).

13 See <http://unscr.com/en/resolutions/977>

14 See Report of the Secretary-General, supra note 75, q 42.

Secretary-General, "Seating the tribunal out of Rwanda was necessary to ensure the appearance of complete impartiality and objectivity" and avoid risks that bringing former leaders back to Rwanda for genocide trials could cause. Finally, underlying that position was the fact that the Security Council was concerned about the death penalty, which, contrary to international judicial norms, was still in effect in the Rwandan judicial system.

However, as the tribunal's functioning later proved, what was perceived as "neutrality" and "impartiality" turned into indifference and partiality. For instance, being remote from Rwanda and employing people with little knowledge of the country or simply indifferent to the local realities, the tribunal was insensitive to the needs and conditions of the victims. Given the difficulties of communicating and traveling from Rwanda to Arusha, the victims were denied their right to attend the auditions and see their torturers face the trials. In addition, even those who had the chance to get to the tribunal as witnesses were not given the protection they needed. As a result, some of them were attacked by the perpetrators' relatives upon returning to Rwanda. It took the protest of survivors' associations and their refusal to collaborate with the tribunal to compel the latter to set a mechanism to ensure the witnesses' safety.

In other instances, the defense lawyers despised or harassed the victims, which led the tribunal to lose credibility among the survivors. For example, one disturbing case in this regard was the story of a woman whom the defense lawyers ridiculed while she was testifying over rape cases. She told how, together with other Tutsi women, she was subjected to mass rape. To prove the inconsistency of the woman, the defense lawyers asked her the length of the sex of her rapists' as a way of objective proof that she was indeed raped¹⁵. The lawyers, ignoring the circumstances of genocide and its traumatic experience, presented the case as if the woman was a spectator of her own rape. Another upsetting case was that of a woman who had a hard time explaining why, during the genocide, she was compelled to beg for death to the administrator of her commune. This case takes on an exceptional significance and deserves special attention. It hints at of the unusual horror of genocide and shows how inadequate and lethal a tribunal can draw out of the crime's context and be reduced to its abstract legalism. Describing the case of the woman above, Patrick de Saint-Exupéry narrates her appalling situation and the misunderstanding she met at the tribunal. As he remarked, following his visit to the horror scene in Rwanda and then hearing the woman's testimony at the tribunal in Arusha, there is

15 On this issue, see Cruvellier, Thierry and Petit, Franck, "Témoign non-protégé," In *Diplomatie judiciaire*, November 10, 2001.

a profound gap between the world where the genocide took place and that of the tribunal. As he contends, "what was logical there becomes nonsense here. And what appeared nonsense there becomes logical here." He then evokes the dialogue between the woman and the defense lawyer in the following terms (de Saint-Exupéry, 2004, pp. 153-154).

The Defense lawyer asks the woman: «Before going to the communal office, you knew they were killing people there. Why then did you go there? »

The woman: « Because there people were killed by bullets. I did not want to be killed by machetes and hoes. »

The Defense lawyer does not understand. He is sincerely puzzled and wants others to notice. He then continues, « And then you stay in an unlocked place where you are bitten up and raped. Why did you return again and again to that same place? »

The woman says, « We were there to ask for death and they kept postponing it from tomorrow to tomorrow. »

And the defense lawyer says « Have you been menaced by the accused? »

The woman replies, « He did not help us at all. I went to see and plead him to kill us like others but he did not say anything. »

The defense lawyer then goes back to his seat satisfied, thinking he has proved the inanity of the accusation. This woman wanted to die and she was not dead. So what was she accusing his client for ? Not to have killed her ? Because this is exactly what she has said. She wanted to die, didn't she?

As we can see, the defense lawyer has no idea of the terrible conditions in which this woman had been going through as the genocide unfolded. He ignores that this was one woman among many others who, after watching their loved ones being butchered most brutally, were beaten up dreadfully and reduced to sex slaves. They had lost hope for survival and just wished to be finished off instead of continually turning into pure objects in the hands of their killers. The defense lawyer seems to take pleasure in what he sees as the woman's nonsense answers. In total disregard for her context, he turns his interrogation into a wicked mockery of the poor woman. In this regard, the defense lawyer's attitudes make one wonder what justice and fairness are all about. If the tribunal had been set up in Rwanda, the defense lawyer would have met other survivors or visited genocide sites. He could have then better understood the woman's situation instead of adding to the torture she had already suffered so much. In justifying the location of the tribunal out of Rwanda, it may be argued that a trip to Rwanda such as the one suggested

above for the defense lawyer would be inconsistent with the principle of neutrality since it could emotionally influence the lawyer, in accord with the UN Security Council's resolution mentioned earlier. However, neutrality should not be confused with insensitivity. If the lawyer was interested in knowing the circumstances of the crime, he also needed emotional intelligence to understand better where the client came from. Otherwise, there would be no need for a lawyer since a robot would do the job much better and at a lesser cost.

Secondly, concerning the claim of "international standards" applied by the ICTR, the dilemmas and contradictions put in question the purpose of the tribunal's 'internationality' and its adequacy in the African context. As a reporter of the French Press Agency remarked, "when the ICTR was created in Arusha, Tanzania, the good international conscience pretended to shine the universal values from Africa as it did against Nazism, in the heart of Europe, at Nuremberg from November 1945 to October 1946" (Mas, 2004). Hence, the ICTR has been built on the model the court established at The Hague, Netherlands, making it almost its accurate duplicate. Everything seems to be as if Arusha has become a European territory, from the buildings to the lifestyle. In another report, the same Press Agency compared it to a five-star hotel, and the tribunal has been baptized "The Detention Center Five Stars." As the commander in charge of the facility explained to the French reporter, "This center is different from a prison. That is why we call it a 'detention center.' We do our best, so that life conditions inside resemble those of outside" (Le Centre de détention, 2004). He then describes how the detainees benefit from food, medical care, communication with their families, and visits from their defense lawyers. He also talks about the impressive variety and quantity of food supplies and the quality of meals, specifying that each detainee receives on time, "a pleasant and well-cooked meal, corresponding in quality and quantity to the dietary rules of modern health care; in accord with one's age, health situation, religion, and, whenever possible, to one's cultural practices" (Le Centre de détention, 2004). In terms of entertainment, he describes first how the detainees enjoy TV shows and video movies. Secondly, he mentions how they provided a gymnasium where they could practice their favorite sport. Finally, he notices that prisoners are given English courses and a computer-equipped library to help them research and prepare for their defense.

It is clear that, under these conditions, the detainees enjoy a luxuriant life that even most affluent people in Africa can hardly afford. One gets the impression that the tribunal rewards criminals while ignoring victims or even victimizes them further. Apart from the fact that it gives a wrong message to the criminals and does nothing to deter evil-doing, it proves sternly disconnected from African realities and can hardly reconcile conflicting parts. Its double standards in treating perpetrators and their victims have contributed

to more division among the people it was expected to reconcile. In addition, it raises the following important questions.

On the one hand, one wonders whether what is acclaimed as “international standards” can be fairly held universally without any contextual consideration? On the other hand, it is questionable whether the failure to consider the context is not a new disguised instance of the abusive “Western-centrism” erected into universalism? Does not such a mechanism lead to more injustice than it solves?

Finally, as an international institution backed by the International Community, the UN tribunal was expected to be impartial, effective, and morally blameless. There were indeed high expectations in its ability to work fast, fairly render justice to the victims, and thus contribute to the process of reconciliation as stated in its founding objectives¹⁶. However, the reality proved somewhat deceptive on many occasions. As has been often reported, not only did the tribunal employ in its staff genocide suspects, some of whom were later convicted, but delays, corruption, and mismanagement have also characterized it. Although the situation improved gradually towards the end, it took the tribunal eight years to try only eight suspects despite its budget. One wonders why so much money denied to prevent the genocide was now provided for doing so little to prosecute the genocide convicts without anyone in the hotspots of the international decision-making expressing the slightest anger. This is another sign of the tribunal’s inadequacy, defeating its proclaimed goals of rendering justice and promoting reconciliation.

Regarding the national judicial system, though the responses mentioned earlier took effect and proved helpful in so many ways, three issues remained challenging and generated new dilemmas and contradictions. This is the fight against impunity and the trial of the overwhelming number of prisoners; the problem of forgiveness is the cornerstone of reconciliation and the policy of the annual commemoration of the genocide.

16 In the Introduction to the General Information on the ICTR, the purpose of the tribunal is stated as follows: “Recognizing that serious violations of humanitarian law were committed in Rwanda, and acting under Chapter VII of the United Nations Charter, the Security Council created the International Criminal Tribunal for Rwanda (ICTR) by resolution 955 of 8 November 1994. The purpose of this measure is to contribute to the process of national reconciliation in Rwanda and to the maintenance of peace in the region. The International Criminal Tribunal for Rwanda was established for the prosecution of persons responsible for genocide and other serious violations of international humanitarian law committed in the territory of Rwanda between 1 January 1994 and 31 December 1994. It may also deal with the prosecution of Rwandan citizens responsible for genocide and other such violations of international law committed in the territory of neighbouring States during the same period.” See <https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/statute-international-criminal-tribunal-prosecution-persons>

First of all, although the efforts to rehabilitate the judiciary system to eradicate impunity have significantly improved the situation, the number of prisoners remained unmanageable. Despite reducing the number of prisoners following settled cases or prisoners released for legal or health reasons, the number of the remaining prisoners is still too high to manage. Faced with this challenge, the government has run into the dilemma of keeping the prisoners in jail until justice is made while using the meager national resources or granting them amnesty, thus failing to address the long-drawn-out question of impunity, jeopardizing the process of reconciliation. Since the situation was becoming more and more untenable, the government had to recourse to new options. Following the president's declaration on the implementation of the law on genocide meant to disentangle the situation, a midway solution was found. New concessions allowing a somewhat conditional amnesty were made¹⁷, and more prisoners were released but not without creating new problems.

As soon as repentant prisoners were released and appeared before the Gacaca tribunals, they denounced new perpetrators, which led to further arrests, thus overcrowding the prisons anew. On the other hand, although the release of prisoners according to the law on genocide was commendable, the way it was handled left many among the survivors wondering whether the other goals, namely that of eradicating impunity and fostering reconciliation, would be achieved at all. The government's campaign was mobilizing the prisoners to plead guilty in exchange for freedom and a reduction of their penalty, and the invitation of the survivors to forgive left a suspicious impression on the government. It appeared as if the government was more concerned about the burden imposed upon it by the prisoners rather than the search for justice. Of course, as has been later explained by the authorities, the release of prisoners was not a simple amnesty. It was conditioned by the acceptance to tell the truth about the crimes committed during the genocide, and trials were meant to be pursued in local Gacaca jurisdictions. However, no serious attention was paid to the security and condition of the victims, who were soon to welcome the perpetrators in their midst. On the other hand, the prisoners whose pain was reduced to half had to complete the other half by offering services of public interest, but no compensation to the victims was granted. From the perspective of both the prisoners and the survivors, they had just to do their part to satisfy the government's requirements. Hence, even though the process was supposed to help reconcile

17 Among other conditions, the detainees who got released promised to tell the truth about what really happened and who was responsible. In addition, they accepted to plead guilty and serve in works of common interests as was stipulated by the new law on genocide.

both parties and the nation, there were doubts about whether such a goal would be ever achieved. On the one hand, some prisoners did ask for forgiveness without really meaning it, and, on the other, some survivors offered forgiveness by necessity or to fulfill the government's request¹⁸. As a result, the tension has persisted for a long while, thus raising the question of how to achieve true reconciliation and justice.

In the same way, although the policy of annual commemoration of genocide was somehow productive as part of the politics of memory, justice, and reconciliation, it was not without serious criticisms. According to the consultation led by the National Commission for Unity and Reconciliation, some interviewed people opposed the annual commemoration events terming them divisive and hateful. In their views, they were obstacles to national unity and reconciliation because they were reviving anger and hatred. The opposition to annual commemoration became a contentious issue. It raised the problematic question of how far the victims are free to express their anger and frustration without turning their resentment into a hateful or even violent sentiment against their victimizers. On the other hand, one wonders where to fix the limit when under the pretext of claiming their rights, the perpetrators intimidate their victims into silence to force them to conceal the atrocities they had committed against them.

Besides these negative views about the policy of the annual commemoration, there was also the expression of positive opinions. These mainly came from the survivors. According to them, the commemoration events were not only significant opportunities to learn the truth about what happened to their loved ones and the whereabouts of their remains, but they also offered the chance to honor their dead and bury them with dignity. As many of them later testified, this appeased their hearts and gave them a sense of relief and the strength to move to other recovery steps. In addition, they were occasions for calling upon the perpetrators to take responsibility and accountability for their evildoing, an action without which a future living together and eventual true reconciliation in a stable and peaceful nation were unthinkable. In this regard, the trouble that continued to haunt the reconciliation process is finding common ground between the two dichotomic positions.

As we can see, despite substantial efforts by the Rwandan society to meet the tremendous challenges subsequent to the genocide, much more remained

18 As one interviewee put it, "This so-called forgiveness, requested to benefit from community service, or even to be let off repayment, is not true forgiveness. They ask for it to reduce their sentence, but their heart is not free. Even those who agree to forgive aren't doing it 100 %. This is obvious in relationships between the two parties. It's just camouflage." The victims also forgave by necessity rather than out of goodwill and conviction. See PRI Final monitoring and research Report on the Gacaca Process, London, August 2009.

to be done, and the danger of relapsing into chaos was omnipresent. The persistent dilemmas and contradictions showed that more scrutiny into the problems and new creative solutions are needed. In other words, if the politics of memory, justice, and reconciliation was to produce more substantial results and thoroughly meet its chief goals, it had to keep improving the way it articulates the key concepts and translate them into newly revised policies. Indeed, underlying the persistent dilemmas and contradictions, there were conflicting ethical claims about the concepts of memory, justice, and reconciliation that led to distortions and misunderstandings. As we look back on the situation and attempt to draw lessons for the future to avoid the reiteration of the same tragedy, it is crucial to revisit those conflicting ethical claims and devise ways of reconciling them.

5. CONFLICTING ETHICAL CLAIMS

As is often the case in situations after genocide and illustrated in Rwanda, there are two critical challenges facing societies overcoming the genocide and its ill effects. One is about bringing perpetrators to account for their crimes, and the other concerns the rehabilitation of victims and the restoration of peace and stability. There are generally two conflicting ethical claims in response to these challenges: the claim that advocates for prioritizing justice and fostering memory and reconciliation primarily¹⁹. While the former is perceived to solely meet the first challenge and the latter the second, in reality, as we will show below, they are not intrinsically incompatible. However, their perceptions often lead to their polarization as people who have experienced violence advance antagonistic arguments in defense of either case according to their immediate perceived needs. This is particularly true when one group argues for justice by excluding memory and reconciliation or vice versa.

On the one hand, the claim for justice is essentially envisioned through legal procedures. Often supported by victims and their sympathizers who have been outraged by the enormity of the crime, the claim requests perfect and total justice. Understood almost exclusively in terms of retribution and incited by a strong feeling of resentment, such justice implies the arrest of all genocide suspects and the imposition upon them of the maximum penalty just proportional to their crime. As Richard J. Goldstone holds, thus understood, justice is generally concerned with the past as opposed to the present and the future. As such, he says, it is “primarily designed to achieve

19 In our effort to elucidate the reconciliation problem, the notion of forgiveness will retain more attention since it is largely considered the key factor in reconciliation and is often used interchangeably.

retribution for the abuses of the past" (Moore, 1998, p. 198). In the same vein, insisting on retributive justice and emphasizing its incompatibility with forgiveness and reconciliation, Jean Améry and Vladimir Jankélévitch insist on its moral worth and virtue. As Daniel Levy and Natan Sznajder comment on the two authors, the only effective way to deal with genocide perpetrators is to respond with resentment and retribution, and certainly not with forgiveness. According to them, given that no punishment for the crime of genocide can be enough, any reconciliation becomes meaningless. Hence, they affirm, "Only the feeling of resentment and the memory of it keep warm." (Levy & Sznajder, 2006, p. 87). Underlying this assertion is the ethical principle of equality and the concern for restoring social order. In other words, since violence creates an imbalance between the victim and the perpetrator and generates a social disorder, doing justice is restoring the balance and order that existed prior to the conflict. That is why, in addition to punishing the wrongdoing, justice requires restitution.

Writing his essay at the time of the debate about the imprescriptibility of Nazi crimes, Jankélévitch was particularly convinced that forgiveness as an ethical response to the tragedy of genocide was inappropriate. For him, as our commentators make it clear, "Pardon is equal to forgetting. Crimes against the Jews are truly crimes against humanity, against the human essence. They cannot be pardoned" (Barkan & Karn, 2006, p. 88). That is why he supports retribution and refutes the forgetfulness often associated with forgiveness saying, "The passage of time should be resisted and deny to time the power of moral and legal absolution" (p. 88). Although Améry and Jankélévitch oppose forgiveness as a response to genocidal atrocities, they do not discard it altogether. Forgiveness may be a possible response, but it is an exceptionally heroic act that should not be the norm binding to everyone.

Moreover, since it is performed individually, it amounts to nothing but a feeling. Therefore, it has nothing to do with politics and should not be translated into public policy. This is precisely the elusive justice that Robert Schreier evokes when he says, "our first impulse may be to envision the move from violence and suffering as a step back to the way things might have been prior to the cataclysmic events that have wracked our societies and our lives" (Schreier, 1992, p. 11). However, as he remarks soon after,

a little experience and a little reflection teach us rather quickly that it is not possible. It is not only that the flow of time makes retrieving the past ultimately impossible; it is also that the experience of violence and suffering has changed us irrevocably. (Schreier, 1992, p. 11)

On the other hand, the ethical claim that fosters memory and reconciliation precedes to the search for lasting peace and stability over perfect justice. As Goldstone highlights, unlike justice, “peace is conceived of as largely concerned with the present (as opposed to either the past or the future)” (Moore, 1998, p. 198)²⁰. Hence, the search for peace and stability consists of turning the page of the past and engaging in the present, where reconciliation is a *sine quo none* condition for survival. Here reconciliation consists of a process that enables people to deal with the present and its unprecedented challenges and as an opportunity to restore broken social relationships. In this perspective, as Bishop Desmond Tutu’s book vigorously argues, there can be no possible future without forgiveness. That is where the concept of forgiveness becomes crucial as the key factor for reconciliation.

In contemporary efforts to deal with violent conflicts, the concept of forgiveness which is the cornerstone of reconciliation has indeed come of age. Previously more associated with religion and evoked in connection with sin, the idea has now permeated the political sphere and is used as a potential remedy to social unrest occurring nationally or internationally. This is what Donald W. Shriver terms the “new home” of forgiveness or its “Sociopolitical realm.” Although the concept of forgiveness is currently fashionable and has attracted public attention both on national and international levels, its forward-looking perspective and readiness to forget the past and relinquish justice have often been misinterpreted and led to controversy. Envisioned as the only possible answer to the post-genocide challenge of peace and stability, forgiveness is often conceived in radical opposition to justice. In the post-genocide context, more generally, and in Rwanda, in particular, there are two reasons for which forgiveness is welcome, thus giving up on justice. While the perpetrators welcome forgiveness to avoid taking responsibility for their evil-doing and an easy escape from justice, the victims see it as a matter of necessity. For them, since they cannot change the past or expect any satisfying justice, forgiveness becomes the only thing to hold on to and the most realistic way to think about the possibility of the future in such a desperate situation.

For most believers, before the unspeakable crime of genocide, the unreparable damage it causes, and the helpless situation that results from it, they assume that no human justice can deal with it. The only possible solution is to abandon oneself to God and wait for his justice. In other words, human justice becomes irrelevant and must be disowned or, at least, left

20 In this regard, Goldstone also points out that being about the preservation of life, the argument in favor of peace is so compelling that it makes sense why it must even supersede any other guiding principle in attempts to conflict resolution.

for God's judgment. In their view, as we have seen above, any attempt to claim justice runs the risk of inflaming even more hatred. Consequently, it lays out the possibility for further genocidal atrocities and undermines the present fragile peace and future social stability.

Two important ethical justifications are often advanced in support of this radical conception of forgiveness. Whereas the first is theological and scripturally sanctioned, the latter is consequentialist and politically warranted. Drawing attention to the theological argument, Müller-Fahrenheit points out its scriptural grounding. As he remarks,

Only in Matthew 5:24 and 1 Corinthians 7: 11 is the term used for relations between people; in all other references, the Greek noun *katallagê* and the verb *katallaso* are used exclusively for God's self. Human beings are not actively involved; they are granted 'reconciliation'. (Müller-Fahrenheit, 1997, p. 4)

In fact, as is widely illustrated in scriptural passages, there is a sense that justice should be left to God. Just to cite a few examples, in Rm 12:19, St Paul suggests that punishment should be left to God alone. Likewise, as it reads in Matthew's Gospel, he denounces vengeance and teaches his disciples to prevent exacting retaliation (Mt5:39).

According to the argument resulting from specific interpretations of these passages, forgiveness encourages forgetting so that people can live more peacefully. Hence, as was the case in Rwanda, for those who oppose remembrance, seeing it as a practice that generates anger and hatred, it is argued that they intend to help people avoid further violence. In their view, to invite people to forgive is to remind them that Christian love must overrun anger and resentment. In their perspective, justice is then reduced to a guided pretext for clinging to the idea of revenge.

As for the consequentialist argument, it is driven by political or economic necessities. As has been illustrated earlier regarding Rwanda, when the authorities appealed for forgiveness and reconciliation, not only were they concerned about political stability and eager to create the conditions for peace. However, they were also worried about the fate of the national economy. On the one hand, apart from the ongoing threat that the genocide perpetrators in neighboring Congo still represented, it was evident that the protracted prosecution of perpetrators in itself was a source of insecurity. The government had difficulty keep on supplying food to the prisoners. Therefore, the burden of thousands of people having to bring food to their relatives in jail daily was in itself a potential for further social tensions. In fact, given the poor economic conditions after the genocide and the effort

it took to gather some food, it imposed an unbearable burden on the relatives of the perpetrators, thus generating even more anger.

On the other hand, having thousands of prisoners confined into prisons and kept away from productive work was to deprive the national economy of the workforce it needed for its reinvigoration and the assistance of the survivors. Therefore, the call and mobilization for forgiveness had a double advantage. On the one hand, it was an incentive to repatriate the refugees, some of whom had been involved in genocide perpetration and were reluctant to return home. In fact, with the appeasing discourse of forgiveness, it was easier to convince them to go back to their country. On the other hand, not only did the call for forgiveness deprive the perpetrators of good reasons to pursue their fight, but it also discouraged their recruiting effort. Many refugees, especially genuine ones who did not blame themselves for severe wrongdoing, understood that they had no more reason to fear going back home. It was much more dangerous for them to stay in the bush under the rule of genocide criminals who used them as human shields or compelled them to partake in their criminal activities.

In terms of economic security, clinging to perfect justice in disregarding the benefits of political forgiveness undermined the proper treatment of the survivors to whom justice was to be made. It implied spending the meager national resources on feeding the perpetrators in prisons instead of improving the socio-economic conditions that the country needed to assist better and rehabilitate the survivors.

It springs from the above considerations that none of the conflicting ethical claims can resolve the problems if envisioned exclusively. Apart from their arguments' radical and reductionist character, they also undermine the politics of memory, justice, and reconciliation. There is no way to overcome post-genocide dilemmas and contradictions without an integrated approach to the same concepts. Now can such an approach be articulated and justified?

6. FOR AN INTEGRAL APPROACH TO MEMORY, JUSTICE, AND RECONCILIATION

The pursuit of perfect justice or perfect peace is fruitless. Indeed, given the complexity and difficulty of the post-genocide context, there is no magic recipe for achieving one or the other. One must take into consideration multiple factors that vary according to the situation. However, history shows that the relationship between justice, memory, and reconciliation runs deep and is inextricably bound up. Justice pursued in the absence of memory and reconciliation is not only ineffective, but it runs the risk of prompting the same mass violence sooner or later.

Similarly, memory and reconciliation, without justice, are elusive and can only send a wrong signal to perpetrators that they can go away with impunity. Let me briefly highlight a few issues that illustrate the bond that ties together justice, memory, and reconciliation to clarify this point. First, it is crucial to underline that memory encompasses multiple functions without which neither justice nor reconciliation can be achieved. As Ferrarotti succinctly puts it to stress its significance,

Memory preserves. But it also re-creates. It re-constructs. It is endowed with a dynamic aspect. It develops. It preserves the image of the past but also makes the future grow and guarantees it. To attack and damage the memory of a people means to attack its roots, put its vitality at risk, along with the bases to its identity, community, ability to make history. It is the essential premise to the final solution, mass extermination, perfect genocide. (Ferrarotti, 1994, p. 4)

In other words, to translate it more concretely, some of the functions of memory are revealing the truth, restoring the honor of the dead and the dignity of the survivors, reviving the humanity of the perpetrators, paving the way for individual and social healing, and educating old and new generations to prevent the repetition or new similar tragedies.

Second, when it comes to justice, as Pope John Paul II always insisted, "It can neither be separated from peace nor achieved without forgiveness and reconciliation." To underline the pivotal role of justice, Richard Goldstone outlines five essential functions of justice that serve as prerequisites for genuine reconciliation. First, justice help exposes the truth and officially acknowledge the suffering endured by the victim. As has been epitomized in the cases of Bosnia and Rwanda, the failure to do the above allows anger and hatred to feed on the legacy of the past atrocities and perpetuate vicious circles of violence. It takes the tempering effect of retributive justice to halt endless hatred and people's eagerness to take justice into their own hands. Second, justice allows imposing responsibility upon identified perpetrators officially. In cases where the crime is committed or justified in the name of an entire group, be it religious or ethnic, Goldston points out the critical role of justice in naming individual responsibilities. As he puts it,

without the individualization of guilt that ensures from the official judicial or quasi-judicial process, the danger arises that whole ethnic, religious, or even political groupings will be labeled with guilt and become the targets of anger and hatred, resulting in a dangerous collective guilt syndrome. (Moore, 1998, p. 201)

Third, justice plays a deterrent role. This role is significant in societies such as pre-genocide Rwanda, where impunity had become a tradition and killers were rewarded instead of accounting for their crimes. Here, Goldston insists that the only effective way to prevent criminal conduct and violence is to conduct good policing and implement justice. If potential criminals know that there is a prospect of being arrested and punished for their crimes, they will prevent their criminal conduct. Fourth, another critical role that justice plays that is relevant to societies victim of mass violence and gross abuse of human rights is that it exposes institutions and practices responsible for them. Furthermore, it challenges their simplistic justifications or excuses. For example, this was the case in Bosnia as the military tried to conceal the mass graves of their victims, arguing they were killed during the battle. In South Africa, it was again the case when the TRC exposed the apartheid government's systematic and institutionalized nature of covert security force operations. In Rwanda, the government was also exposed when the ICTR revealed the planned and systematic nature of the genocide against the Tutsi.

Finally, the pursuit of justice plays a crucial role in providing a more accurate and faithful record of historical events than would be otherwise the case. It strengthens the work of memory and helps lay solid foundations for genuine and lasting reconciliation. In this regard, reconciliation is not reduced to simply restoring broken social relations or being disconnected from justice. Instead, as Daniel Philpott argues, "Reconciliation involves a number of activities that complement judicial punishment —truth-telling; reparations; civil society measures that foster dialogue, healing, and the overcoming of enmity; and perhaps apology and forgiveness— but never at the expense of just punishment" (Philpott, 2012, p. 51).

7. CONCLUSION

The work of memory, justice, and reconciliation is undoubtedly an arduous and ongoing struggle. It should never be envisaged as a unilateral search for either of the components exclusively or one after the other. On the other hand, it should not be conceived as a linear process since it is always dynamic and replete with unpredictable pitfalls. That is why it is not wise to assume a universal recipe that would be valid anytime and anywhere. Instead, it is crucial to pay attention to each case's distinctiveness and leave an open window for flexibility and creativity. However, overall, it is an important path worthy of pursuing to prevent heartless and dehumanizing acts of violence and for the sake of genuine and lasting social coexistence.

REFERENCES

- de Saint Exupéry, P. (2004). *L'Inavouable: La France au Rwanda*. Editions des Arènes.
- Human Rights Watch. (2022). International Responsibility. http://www.hrw.org/reports/1999/rwanda/Geno1-3-05.htm#P106_44662
- Jonathan, Moore, 1998, 198.
- Levy, D., & Sznajder, N. (2006). *Forgive and Forget: Reconciliation Between Forgiveness and Resentment*. In E. Barkan & A. Karn (Eds.), *Taking Wrongs Seriously: Apologies and Reconciliation*. Stanford University Press.
- Mas, M. (2004). Les Feux Eteintes de la Justice Internationale. AFP. <https://francegenocidetutsi.org/FeuxEteintsDeLaJusticeInternationaleRFI18juin2004.pdf>
- Melvorn, L. (2000). *A People Betrayed: The Role of the West in Rwanda's genocide*. Zed Books.
- Minow, M. (1998). *Between Vengeance and Forgiveness: Facing History after Genocide and Mass Violence*. Beacon Press.
- Müller-Fahrenholz, G. (1997). *The Art of Forgiveness: Theological Reflections on Healing and Reconciliation*. WCC Publications.
- Philpott, D. (2012). *Just and Unjust Peace. An Ethic of Political Reconciliation*. Oxford University Press.
- Presentation of the commission, "The National Unity and Reconciliation Commission (NURC) was created by law N.º 03/99 of 12/03/1999 <http://www.nurc.gov.rw/eng/presentationen.htm>
- Prunier, G. (1997). *Rwanda: Le Genocide*. Editions Dagorno
- Thierry, C., & Franck, P. (2001). *Témoin non-protégé*. Diplomatie Judiciaire.
- Website of the Rwandan Unity and Reconciliation Commission: <http://www.nurc.gov.rw/index.htm>

GETTING THROUGH A CONFLICT, DISARMING THE PAIN. THOUGHTS AND TESTIMONIES ABOUT AN ITALIAN RESTORATIVE JUSTICE EXPERIENCE

Guido Bertagna
bertagna.g@gmail.com

It's about understanding what's deeply stirring our Society, what makes it uneasy, stubborn, irrational, outwardly untamable.

A Society that doesn't accept to comply with others' strategies but wants its own, in a clear draft of justice, equality, independence, authentic service of mankind.

That's all.

Aldo Moro, *Letter to Benigno Zaccagni*, former Secretary of the Christian Democrat Party, mid-April 1978

1. FIGURES AND TIME FRAME

We are talking about 'what is deeply stirring our Society,' in Aldo Moro's prophetic words, what has always made terrorism and political violence such a burning issue in Italy, a permanently open wound, always very difficult to face and to talk about. We easily run into hostile and antagonistic memories when reasons, understanding, and interpretations are disputed and are a matter of debate. Chronology is still being debated too. However, just to give some reference, this period begins on December 12th, 1969 (bombing in Milan, Piazza Fontana, Banca dell'Agricoltura) and continues to the mid-'80s, stretching to the early 2000s (see the murder of Professor Marco Biagi, 2002).

Numbers: Now, it is time for numbers. An outcome that won't be able to express the broken lives, the open wounds, and yet we must face it. The so-called 'Anni di Piombo' ('lead years') in Italy involved thousands of young people and hundreds of victims:

In the political violence that shook Italy for approximately twenty years, 428 people were killed (197 individually targeted killings; 135 victims of mass

killings, bombings; and others, victims of more generic ‘political violence’), and more than 1,400 were wounded—in many cases seriously wounded with painful consequences continuing today—, including 75 *gambizzazioni*—shooting at the legs to maim and intimidate, but not to kill—in 14,615 terrorist attacks (Zavoli, 1992/2010; Gotor, 2008; Della Porta & Rossi, 1984; Bazzega & Iosa, 2010; Lazar & Matard-Bonucci, 2010; Manconi, 2008; Casamassima, 2009, 2012; Moro, 2007). We tend to forget just how deadly the terrorism issue in the 1970s was in Italy compared to the level of terror in other European countries, mainly in France (*Action Directe* movement), Germany (*Raf*, *Rote Armee Fraktion*, *Baader-Meinhof*), and Spain, with the ongoing attacks by ETA. The situation here was harrowing and difficult, but the main imprinting is slightly different from the Italian one, and even in Europe today with international terrorism.

The criminal justice response was massive: about 20,000 people have been investigated regarding the armed struggle; 4,200 have been sentenced to jail for crimes related to setting up ‘armed bands’ or ‘subversive associations’; of these, 300 were sentenced to less than 10 years; over 3,100 were sentenced to over 10 years; almost 600 were sentenced to over 15 years; hundreds were sentenced to life in prison.

2. A MULTI-VOICE NARRATIVE

During the summer of 2007, Milan was immersed in the extremely hot month of August, and may have been lost in other thoughts. Many were out of town. We had a meeting in my office at the San Fedele Cultural Centre, a centre run by the Jesuits I was in charge of at the time. Claudia Mazzucato (V/O mediator and Criminal Law professor, Catholic University, Milan) and Adolfo Ceretti (V/O mediator and Criminology Professor, University Bicocca, Milan), a very good friend of mine, arrived early in the morning. We wanted to complete a letter to be sent to some people we had known for years, people whose life had been very severely and painfully impacted during the years of terrorism. These people included victims or their family members as well as former members of armed groups, people who, over time, had become quite close friends.

We had met them under different circumstances starting at the end of the ‘90s—a slow journey made above all long listening periods. Step by step, we realised (we were not so aware of it before!) we had built a sort of network of stories. Now those stories were asking us—and in a way were compelling us—to try and set up regular meetings in a more structured frame, even though they were meant to be explorative. We had thought of them in the format of the basic principles of Restorative Justice as stated by the United Nations (Un ECOSOC 2002) and the Council of Europe (2018). A horizontal

type of justice focuses on encounters between victims and offenders, trying to mend wounded relationships and giving sorrows a chance to be told and narrated. As Bertagna and Mazzucato stated:

the violent, severe offences committed by some of the participants against others did not prevent the encounters to occur: on the contrary, the questions and thorny issues raised by violence made the encounters meaningful, desirable and possible, or even —we dare to say— necessary. (Bertagna & Mazzucato, 2020, p. 56)

The South African Truth and Reconciliation Commission (TRC) had shown the whole world the possibility of a new transitional justice focused on rebuilding the torn texture of civil society. Our reference point was a light in the dead of night that accompanied us. Several biblical pages were with us, too: there, we found justice aimed at rescuing a continually betrayed Alliance and re-knotting the threads of love and memory.

We increased our awareness through the numerous stories we had gathered. Awareness of how Italy needed to re-read the so-called 'lead years': a deep reading and a shared understanding that our country has always lacked. We were stuck in the narrowness of intrigue and conspiracy, rage, and accusation, of self-justification: we needed to leave all that behind (criminal justice responded with great difficulties, having to face a new and unprecedented situation. Eventually, a way was found to successfully contrast and win against terrorism, though the victims had a strong feeling that justice had not been served yet). The awareness that we needed to give the floor back to words (even when unspoken) to talk about sorrow and pain. We needed to unfreeze this sorrow that was paralysing life.

We listened to the almost symmetrical desire of victims and perpetrators to find a way to make this pain communicable. They frequently expressed themselves with almost the exact words: they wanted to entrust their stories and the pain they had gone through to someone, especially young people, hoping it could be an important heritage for their future and memory. Young people, they said, have the right to a future and a good life not poisoned by resentment, rage, removal, resignation. Hence, their sorrow would not be fruitless but somewhat helpful. Moreover, awareness in the following sense: we realised that our own listening had become a 'place of encounter.' People who were far apart and divided, but at the same time so mysteriously close, united as they were by sorrow and pain, had started to meet as we listened. We, the mediators, were the first land they could dwell in and share. These thoughts came from the awareness that both victims and perpetrators shared the same radical solitude, though it was evident that the victims had been culpably neglected and forgotten.

Little by little all of this emerged and prevailed, so we started proposing to come together in a group with a shared path and horizon.

And then: 2007, August. Milan. We wrote a letter entitled 'A space for a shared memory' to invite those we already knew to give us some feedback about the proposal: to form a group in which we could meet the 'counterparty' to share memories, accept the 'other side' of such memories, *i.e.*, my former enemy. The reflection on 'memory' loomed large in the group's work, and we understood quite soon that no 'shared memory' would be possible. The experiences of victims and perpetrators and their memories are incommensurable; it would be impossible to 'share' them. The memories to be shared are irreducibly diverse and can only be acknowledged from a cross perspective: we focus on the past but look at it with today's gaze. (*Unattributed voice*) (Bertagna et al., 2015).

Below are some passages of the letter we wrote and sent to those we trusted and confided in the most.

We asked for open feedback: their impressions, feelings, openness, if any, towards the proposal to establish 'a centre based on the opportunity to tell their own story and their own lives to "try to create a story, a narration wide and polyphonic enough to contain the variety of memories, well aware that only weak words can express it and bring it together without hiding or underestimating immeasurable distances." Furthermore, we thought of the need to "widen everyone's language allowing for a multi-voice narrative through which everyone can accept that other people, like me, could say I. We also asked to create a narrative in which 'what everyone had experienced could welcome the *surplus* of their lives, a *surplus* that cannot be defined by stereotyped formulas, theories, laws and that cannot even find some space in the narrative of the procedural trial or some *final* word on the wrong perpetrated or suffered."

3. THE 'ENCOUNTER GROUP': STAGES AND PEOPLE

Starting from the evening of December 7th, 2008, up to 2015, what we asked and proposed was basically what we were doing and living. Here is a summary of the milestones of our journey:

2000-2008

- Single, private, and confidential meetings with victims and former members of armed groups. These meetings gave birth to an idea and a 'compelling' proposal.

2009-2013

- Single meetings.
- Victim-Offender Mediations (VOM).
- Circles and Conferences.
- Living together.
- Summer retreat week in the mountains at San Giacomo d'Entracque (Cuneo): in 2010, some young people entered the group. They will later identify themselves as the 'First Third Parties'.
- First retreat weekends at Viboldone Abbey in winter and spring.
- Meetings, symposiums, projects abroad: new ideas and contacts with similar settings in Italy and abroad.

2013-2015

- Decision to 'go public' and brainstorming about 'how' to do it.
- Living together.
- Summer retreat week.
- Retreat weekends.
- October 2015: *The Book of Encounter*.

2016-today

- Living together.
- Community circles.
- Book presentations and developing connections with other similar experiences (particularly in Europe) to share ideals, methods, and common goals.

Besides the three mediators, other people helped us out along the Witnesses' journey (we called 'Witnesses' the former members of armed groups, direct and indirect victims, as well as children and family members of both perpetrators and victims). They were the 'First Third Parties': members of the civil society, especially youngsters and young adults, who decided to choose this self-definition to stress that they had first witnessed the above-mentioned 'impossible' encounter. They facilitated the listening and asked questions, representing those who have the right to a peaceful future in the country. After a while, other people were invited, and a small group of 'Guarantors' was formed. They were wise men and women with different skills and stories: journalists, writers, performers, law scholars, and lawyers. Like a scientific committee, we asked them to supervise the mediators and the whole group to guarantee our loyalty, transparency, and reliability.

4. *POREUESTHAI DIA TON LOGON*. WALKING THROUGH WORDS

Only from deep listening can deep experiences emerge.

We have got only one mouth but two ears: we need to listen twice to what we say, states the Talmud's wisdom. More or less, the same adagio can be found in Diogenes Laertius' Book 7 of *Life and Opinions of Eminent Philosophers* when writing about Zeno of Citium.

Courageous listening is not afraid of full contact with the words of others and finds room for it. A type of listening leaves the most common conversational attitude behind, i.e., paying more attention to our answers than to what we are being told. We realized that we had to work a lot on language: how can we define different moments of our life or similar experiences? How can we describe different feelings, and how does this affect *others*?

Mazzucato says that 'the aim of searching for —and possibly finding— answers, explanations, sometimes reasons and understanding, has compelled 'those harmed by crime' and 'those responsible for such harm' to become *open* —willing, available— to tell and listen within a powerful dynamic of mutual questioning that has been an incommensurable and painful task most of the time, albeit a liberating and enriching one. Mazzucato stresses that along the restorative path they initiated, these victims and offenders had to go through the *common* creation of a language—not necessarily an *agreed* one: more often an *accepted* one in order to be able to speak face-to-face, to confront one another, to debate openly, and therefore to succeed in penetrating the mere surface of events (mere *facts*) and overcoming the traps and barriers represented by ideological views, hate, anger, and other feelings, wishful thinking or even flattery (one-sided *narratives*). (Bertagna & Mazzucato, 2020, p. 59)

Listening becomes supportive when talking about experiences —even very painful ones— knowing how to take charge of the burden without submitting a communication to judgmental filters. Everyone had to train himself/herself first to develop a liberating, welcoming attitude. In the book of Spiritual Exercises, St. Ignatius of Loyola gives a precious indication, beneficial to those listening and supporting the person performing the Exercises. He talks about the quality of listening and the inner inclination of the heart *while* listening. Reference is made to Exercise no. 22, the so-called *praesupponendum*:

So that both the one who is performing the Spiritual Exercises and the one who is receiving them may be more helpful and gain benefits, we should *presuppose* that every good Christian should be more prone to save the other person's proposition than to condemn it. If they cannot save it, let them inquire about its meaning; and if it is meant in a bad way, let them correct themselves with charity. If that is not enough, let them seek all the suitable means to mean it well and save themselves (*italics inserted by the author*). (Loyola, Spiritual Exercises, n.º 22)

"To save the other person's proposition rather than condemn it." Putting all the years we have been walking together in perspective. We have tried to translate St. Ignatius' advice into our lives: always finding the person behind and inside the words, their inner world, always remembering each one accepted to enter the group to participate in building a polyphonic communication, listening to others carefully, talking openly and respectfully.

Every act, every critical moment of our own existence takes place in the context of a fully-fledged 'interior parliament'—say A. Ceretti and L. Natali—a parliament that everybody needs to listen to, to re-visit, particularly when it runs into the very sensitive world of evil—committed and suffered. Indeed,

even when evil occurs in the form of violence, it doesn't follow the model of a mechanical gesture imposing itself top-down bordering symbolisation: on the contrary, it takes place while listening to the inner conversation [...] In that sense, doing evil acquires [...] a relational dimension. (Ceretti, 2009, p. 381)

This relational dimension was re-created during the encounters of our group. However, the main difference is exactly the deep identity of a parliament not made of ideas, ghosts, or imaginary people but rather real people, faces, and stories. That is why we chose to give priority to working in an assembly. Very little work has been done in the context of small groups. Victims told their stories and expressed their thoughts, opinions, and feelings always in the presence of the perpetrators. On the other hand, the perpetrators did the same, always with the victims present. In this way, the dialogue (maybe first and foremost an inner dialogue) expanded itself up to the unknown land of the 'other side,' the enemy's side, never heard before, never considered worthy of attention.

Throughout the journey, we acted as a group, and we tried to tell this in *The Book of Encounter*. Listening has always been the basis for every real possibility to reach the depth of such an encounter. What sort of listening

is it? It might be defined as 'dialogical listening.' In restorative dialogues, each participant is willing to give the floor to other people's narratives and is bound to respect them by basic restorative principles. Therefore, listening to others implies acknowledging that *their* story is not *mine* - at least, not *only*, not exclusively *mine*: even when it is about my *beloved ones* or *me*, even when it deals with *my* victimisation.

Restorative narrative is similar to a complex and complicated puzzle where each piece finds its own place by sharing one's story with others who help to 're-configure' it gives the chance of a new configuration and a new life: every piece of the puzzle finds its own place again while being narrated. The narrative dynamic of restorative justice creates the possibility of a mutual, multi-lateral contribution to a better comprehension of what has happened to *me* (to *you*, to *others*). As Paul Ricoeur says, the new land to reach is where *the story can be told otherwise*, i.e., comprehending the meaning of what has happened to all of us by approaching another level of extensive, deep understanding. Just to give an example of how this demanding task can be performed, let us listen to the intense, intimate but extremely lucid voice of Agnese Moro. She is the daughter of Aldo Moro, the Christian Democrat politician kidnapped and killed by the Red Brigades on May 9th, 1978). She recalls the reality check she imposed on herself before addressing the men and women that had assassinated her father and his five bodyguards:

Before writing to you I wanted to go back to the moment all this originated from. I wanted to be sure that I have not forgotten, I have not watered down the past, what happened to my father. So, I re-read my father's post-mortem report, because that body —those bodies— are the only unequivocal fact, and in a stark, definitive manner, our reality. I have re-read and thought a lot about the fifteen minutes he was given to live after your shooting and the time he needed to prepare himself to death. While reading, I wondered what happened during those minutes [...] After reading and with these memories, I was certain that I was not whitewashing anything; that my journey towards you —and yours toward me— happened without simplifying, without putting anything in brackets. (Bertagna et al., 2016, p. 271)

It is not a matter of 'putting in brackets,' not even minimising the facts. On the contrary, one should deeply question oneself and others, asking for reasons why, discovering and exploring new horizons for a dialogue, finding a new way of understanding a real 'word-made-flesh' and re-naming it.

Everyone had to go deep into their exodus toward the other to do that. The other is, by definition, an unexplored and unknown land. Going further, beyond all the stiff roles the story has given to everybody, the role of the victim, the role of the terrorist, the same words to name them: "We do need a story that stops writing itself with the same words" (Unknown voice, p. 58). Manlio Milani recalled his personal goal: the only way to become a citizen again without remaining a victim for the rest of his life would be to *betray his role* by transforming it and even *transfiguring* his former identity.

We must go beyond our own subjectivity, even though it is heavily marked by what has happened. We must get off the captivity of our own remembrance because it runs the risk of turning into victimhood. On the contrary, we must regain a real sense of living through active participation and, above all, through a great effort of better understanding historical facts and in dialogue with those responsible for those facts. I believe victims too must learn to betray. (Unknown voice, p. 180)

So, restorative listening implies the possibility of asking questions, and even more so, it implies questioning oneself. Such dynamic responsiveness sounds quite close to Hanna Arendt's notion of 'dialectical thinking':

Thinking can become dialectical and critical because it goes through this questioning and answering process, through the dialogue of *dialeghestai*, which is in fact travelling through words, a *poreusthai dia ton logon*, whereby we constantly ask the basic Socratic question: What do you mean when you say... (Arendt, 1978)

Poreuesthai dia ton logon —walking through words— has allowed many participants to name more precisely what they lived intensely in our restorative dialogue. The difficulty and pain of giving a proper name to their experiences make the exchange unavailing. It is not a matter of labelling, of course, or compiling a list. On the contrary, finding the *right* word (the *just* word) is an extremely creative task. In difficult dialogues, such as those between enemies or between victims and offenders, everyone is called to do something very similar to what the Creator did in the solemn liturgy described in the first chapter of the Book of Genesis in the Bible, i.e., pointing out the differences, distinguishing different realities and giving things a proper name. Hence, light is 'day' and darkness 'night.' Dry is 'land,' and wet is 'water.' In lack of these distinctions and proper words, there would

only be an obscure and confused mass ‘formless and deserted,’ the biblical *tobu bobu*, where ‘darkness *was* upon the face of depth’ (*Gen* 2, 2), where nothing could be recognised and where, therefore, no one could live.

The Bible stories played a delicate and important role: as a great narrative of Mankind, it opened widely towards a universal horizon in which injustice, conflict, quarrel, and the possibility of reconciliation became a meta-narrative that resonated deeply within the group. These pages became almost a fourth mediator, able to contain stories and sorrows, to re-open everyone’s scenario getting a glimpse beyond the strict details of our personal lives abiding —and even occupied— by the ‘particular.’ Understanding ourselves when confronted with a page, trying to find the chance to re-think a different future:

The narrative identity is the intrigue of the plot: a plot that is not yet accomplished and is open to the possibilities *of telling the story otherwise* and of letting ourselves be told by others. (Ricoeur, 2004, pp. 90-91)

After the *Book of Encounter*, we feel that our story is still unaccomplished, we are getting closer to the possibility of reaching closure and moving on in our own lives: the future is still unwritten.

5. RESONANCES, THOUGHTS, MEMORIES, DIFFICULTIES OF PAINFUL COMMUNITIES

We naturally faced many issues and obstacles concerning trust, permanent wounds, and persisting post-traumatic effects. In the words of a witness:

The unspeakable to me is that the victims, as well as the former are sorrowful communities. They share the same – even though this assumption could scandalise, and in fact I know it does scandalise many – the same post-traumatic-syndrome that comes from having dealt so much with death, with the nightmares visiting you in the dead of night, with the faces of those who are dead, with the memory of shootings and blood. Exhausted humanities who are painstakingly marching towards an encounter... (Bertagna et al., 2016, p. 105)

Moreover, fatigue and burn-out episodes (some people left the group). The same witness stated:

... a nightmare at nighttime is enough to push one back, compelling him to start the walking from a step behind the starting point, just like a smile can sometimes help you to carry on: we must be more indulgent towards and amongst ourselves, taking into account inevitable 'stop and go' moments, freaking out, neurotic laughs, falling into depression, bloody outbursts and forgiving one another in advance... (Bertagna et al., 2016, p. 105)

Another extremely delicate issue is strongly connected with trust: it is the mediator's impartiality after sharing so much knowledge.

Dealing with the basic principles of 'equi-proximity' toward all participants has been very difficult. It is precisely the opposite of a more common 'equidistance' focused on the effort to be close to everyone, both victims and perpetrators. As a matter of fact, mediation needs the '*right distance*,' which we could not always maintain and struggled to re-establish when it was lost.

Dealing with public exposure, particularly after the publication of *The Book of Encounter*, was another delicate moment we had to face. As a Group, we have always tried to avoid unwanted publicity and media attention. This was likely to occur since the news that some high-profile former terrorists and their victims were meeting somewhere could probably be interesting for journalists or the police or simply curious people. After the book was published, we had to re-settle the pace of the Group's life and the agenda of our own meetings: as a matter of fact, we had to face many unexpected requests for the first time, and we were unprepared.

I miss my former companions. Particularly those who are perched and did not *understand* —I won't say practised(!)— the importance of dialogue. (Bertagna et al., 2016, p. 123)

This unknown voice testifies to the conflict inside the Group. In our activity, we had to set up mediations and circles not only between victims and perpetrators. As noted by M. Ragazzi, this is what happened in the Group:

there were also many conflicts among the former terrorists themselves, in particular those that had belonged to different organisations of the armed political left wing divided by ideological differences and often by deep mistrust since the 1970s. In some cases it was also necessary to mediate between former members of the same organization, if some had cooperated with the State at different levels, including informing on former comrades (the so-called *pentiti*) thus shortening their sentences. Others chose not to talk about their comrades' deeds

and just took personal responsibility for their own actions and political stand, while formally renouncing political violence (the so-called *dissociati*). However, another group did take personal and political responsibility but refused to deal with the justice system and had to fully serve their time in jail without substantial benefits (the so-called *irriducibili*). (Ragazzi, 2016, pp. 271-275)¹

Despite all these difficulties and several setbacks, this journey has given ‘great freedom’ to many. Even in unexpected ways. As Franco Bonisoli, a former member of the Red Brigades, notes:

I have always tried to establish a human dialogue with the victims of our past actions, it was a key-point for me, but I would not do anything to force it. I thought: the right time will come, and indeed it was offered by the Group. On a human level, this has been an essential initiative for me: I could get all my family involved, my sons included. In this way, they could get a different explanation for my past decisions. I strongly believe in this journey: it has given me great freedom. (Bertagna et al., 2016, p. 135)

On his side, Ernesto Balducchi re-analysed this journey as a decisive reference point in becoming fully aware of his own responsibility:

When I was invited and learnt about the existence of the Group, I immediately realised I had found something I lacked. That is, the chance to give my contribution to soothe and heal the wounds to whose creation I had contributed. In that way, I could be held fully accountable for my personal story in coherence with my former decisions. (Bertagna et al., 2016, p. 139)

Hence, we have tried —together— to go beyond ‘the sliding doors of sorrow and regret’. Indeed, according to an insightful intuition by Agnese Moro:

it is like having an elastic inside. You go on, you grow, you get old [...] the elastic has lengthened and has given you the chance to go on until today, but anytime a thought, a perfume or a place can trigger this elastic and immediately pull you back [...] What will this elastic do? Will it continue endlessly, will we ever be free from horror and death?

1 Italic in the text.

We need to disentangle the elastic, very gently, without losing any trace of the past or of the present. And we need to remember the reason why we really want it, because of love. (Bertagna et al., 2016, p. 132)

Indeed, a journey to (re)discover the other and (re)discover ourselves and our own inner depth. Additionally, it is also a journey to reach a land where death and sorrow, regret and resentment do not have the last word: “We share an experience according to which in this encounter we may find the only way for both of us to be trusted and taken seriously,” (Bertagna et al., 2016, p. 118) said the group of victims in their collective letter to the perpetrators.

6. VISIBLE TRAILS

The Book of Encounter: An Exchange between Victims and Former Armed Fighters was published in October 2015 after two years of work—very strict, sometimes painful. Above all, it represented the accomplishment of a journey that had begun in 2008 and lasted over seven years. The unanimously reached decision to try and communicate, to tell our experience, was perceived like the ripe fruit of this whole dialogue, beyond any differences and concerns. It was a decision the whole Group had begun to make several years before: it was put into practice immediately after, in the summer of 2013. However, to be honest, somebody had started putting it into perspective in 2009, after our first year of activity. It was not about the form—a book, a movie, or a series of video interviews. Instead, it had to do with a medium we did not feel particularly close to. But most of all, this perspective focused on the decision ‘to go public,’ and a few felt very strongly about it. Nobody was looking for notoriety and nobody wanted to be in the limelight. It was actually scary: ‘going public’ implied a change in terms of responsibility towards the experience we had been living, towards the people with whom we were sharing it, and towards a society that would finally learn about it and, to some extent, get involved in our own story.

The main question encompassed the opportunity of such a stretch to include other people and settings: was it good, and if so, how good? Did we have enough resources to go on with the initiative? Moreover, we were afraid we would not be understood or, even worse, misunderstood. At the same time, we felt the need to become visible somehow, ‘to leave a trail’:

Our group does not exist if it does not leave a trail. And trails have to be visible, comparable, communicable, interpretable (*unattributed voice*). (Bertagna et al., 2016, p. 187)

This was the inner voice that finally won concerns and fears over. However, this decision forced itself upon us, as for the whole experience since the very beginning:

The experience we testify to in this book [...] happened under the pressure of single *needs* determined by a call for justice and by the urgent need to give meaning to such great sorrow - both suffered and caused. It happened with the irrecoverable strength of *accomplished facts* and, at the same time, with all the frailness of human things. It happened with fear, struggle and a sense of impending risk typical of all difficult adventures; with a sense of wonder due to an unexpected and in some ways miraculous accomplishment. For a long time, we as participants could not r ourselves but in the expression *a journey that had forced itself onto us*. (Bertagna et al., 2016, p. 15)

Thus, we started to lean towards 'going public.' Nobody understood it as a secondary endeavour or an exit strategy. Testimony was the only strength we had, along with the desire for other people to find their place in a land of memory that had finally become a living space—even if personal and cherished with care. We thought other people would have the chance to listen to the witnesses of a finally possible encounter, of a different way of healing the wounds and pain that had profoundly marked the history of our country. Thanks to the 'sliding doors movement,' i.e., a movement connecting spaces without harming them, other people will have a chance to enter those living spaces.

We presented ourselves with disarmed memories: we did not use them *against* anyone, not even to call for a justice that would frame people in stories and stiff roles, thus preventing them from overcoming the traumatic events they had experienced. The only strength we were aware of was our testimony. Testifying to what? The facts and events that marked our country's history are also part of its ghosts, not just the past. We did not present ourselves to re-tell well-known facts or reveal obscure events or mysteries from the '70s and '80s like the hypotheses filling up the pages of so many newspapers. The very heart of our testimony has always been at the service of the encounter. It was an encounter that came from *that* story, from *that* pain we had to face. After the indelible tracks left by the pain, well aware of its persistence and irreparability, we discovered the strength of sharing stories and memories that were so different. Everybody gets a new chance to include other narratives and stories in their narration. Unlike autobiographies—which tend to stress unicity and the specific character of a personal path—a testimony is not mere communication, as it implies

fully entrusting something to the listener. It demands to be welcomed and taken care of. In the words of the Italian historian David Bidussa:

testimony is never a mere account of the facts, not even a simple out-pouring of what one knows or thinks. It is a never-ending full contact between what one feels and what supposedly our interlocutors are able to understand and welcome. (Bidussa, 2009, p. 24)²

Our testimony has never been a one-way talk. It has always considered listening, questioning, expressing people's feelings, uneasiness, and explicit refusals. When listening, people have always been invited to avoid being passive onlookers and to courageously enter the 'First Third Parties' circle, thus expanding their capacity and variety by sharing the same intensity and profound listening.

You and us, we both know by direct experience, – this is what the *Witnesses* wrote to the young *First Third Parties* – that everything is possible if we have availability to one another. Witnesses, Perpetrators and you. We can all leave contrasts and irreconcilable oppositions behind and start going down the road of dialogue to overcome rage, resentment, to meet one another, to recognise ourselves and be open to renewed hope in life [...] Your presence here, the way you are present here: it gives us great hope. Hope that sooner or later, if we work on it, our society may stand beside us, may melt frozen memories, and share with us (and with you) the heavy burden of those years with a memory that is more aware of the complexity and feebleness of that story (Bertagna et al., 2016, p. 200).

In the full contact between what every person feels and those listening to their testimony (and welcoming it), we discovered a deeper sense of witnessing: fully inhabiting the soul of those words and letting them enter our own memories. 'I thank you for your courage, for fully embracing awareness in your life,' a young student wrote to Franco Bonisoli, a former member of the Red Brigades, after his testimony alongside Agnese Moro.

We did not know if a journey with this group of people would start at all. We knew even less about how this could continue and what point it would reach. After so many sessions, we met many people: some of them described their solidarity and complete harmony. In our stories, they managed to find

2 D. Bidussa, *Dopo l'ultimo testimone*, Torino, Einaudi, 2009, p. 24.

a deep eco of their own stories. Other people, on the contrary, described their uneasiness or their open rejection of what they were being told. It is a path that remains open. We think that this long journey can only continue by delivering to others, into their hands, offering lived experiences - strongly wanted, deeply suffered. We are more aware of that now.

Furthermore, we are more aware of the paradox we were deeply involved in and must accept: this encounter —so human and so ‘impossible’— tells us about the need to abide by the paradox, a sort of oxymoronic situation that can nevertheless reconcile feelings, pain, rage, hopes, every difference... Maybe this is like what Martin Buber’s *Tales of Hasidim-Later Masters* describes when Rabbi Menachem Mendel of Vorki is asked about what makes a faithful Jew. He said: “Three things are fitting for us: upright kneeling, silent screaming, motionless dance.” (Buber, 1961, p. 302).

Properly speaking, above all, in a context like ours, there are no ‘last words.’ However, if we were to find any, certainly they would not be a single journey, a single wise word. One cannot even find them in the group, taken as a whole, totally enclosed. Yet again, these decisive words are contained only in the encounter—where any word can be said, and anything can happen, even the ‘impossible’.

REFERENCES

- Zavoli, S. (1992/2010). *La notte della Repubblica*. Mondadori.
- Gotor, M. (Ed.) (2008). *Aldo Moro. Lettere dalla prigionia*, Einaudi.
- Della Porta, D., & Rossi, M. (1984). *Cifre crudeli: Bilancio dei terrorismi italiani*. Istituto Cattaneo.
- Bazzega, G. P., & A. Iosa. (2010). *Milano e gli anni del Terrorismo*. Fondazione Carlo Perini.
- Lazar, M., & Matard-Bonucci, M. A. (2010). *Il libro degli anni di piombo. Storia e memoria del terrorismo in Italia*. Rizzoli.
- Manconi, L. (2008). *Terroristi italiani. Le Brigate Rosse e la guerra totale 1970-2008*. Rizzoli.
- Casamassima, P. (2009). *Il libro nero delle Brigate rosse. Gli episodi e le azioni della più nota organizzazione armata dagli «anni di piombo» fino ai giorni nostri*. Newton Compton.
- Casamassima, P. (2012). *Gli irriducibili. Storie di Brigatisti mai pentiti*. Laterza.
- Moro, G. (2007). *Anni ‘70*, Einaudi.
- Bertagna, G., & Mazzucato, C. (2020). The role of “meta-narratives” in restorative justice processes: sketches from experiences. In G. Varona Martinez (Ed.), *Arte en prisión. Justicia restaurativa a través de proyectos artísticos y narrativos* (pp. 55-87). Tirant lo blanch.

- Bertagna, G., Ceretti, A., & Mazzucato, C. (2015). *Il libro dell'incontro. Vittime e responsabili della lotta armata a confronto*. Il Saggiatore.
- Of Loyola, I. (n. d.) *Spiritual Exercises*, n.° 22.
- Ceretti, A., & Natali, L. (2009). *Cosmologie violente. Percorsi di vite criminali*. Milano.
- Ragazzi, M. (2016). Il libro dell'incontro: vittime e responsabili della lotta armata a confronto. *Restorative Justice: An International Journal*, 4(2), 271-275. <https://doi.org/10.1080/20504721.2016.1197536>
- Arendt, H. (1978). *The life of the Mind*. Hartcourt.
- Ricoeur, P. (2004). *Memory, history, forgetting*. Chicago University of Chicago Press.
- Ricoeur, P. (2004). *Ricordare, Dimenticare, Perdonare. L'enigma del passato*. il Mulino.
- Bidussa, D. (2009). *Dopo l'ultimo testimone*. Einaudi.
- Buber, M. (1961). *Tales of Hasidim: Later Masters*. Olga Marx (trans.). Schocken.

Acercamientos espirituales

RECONCILING DIFFERENTLY WITH ONESELF: A SPIRITUAL APPROACH TO THE SITUATION OF RAPED WOMEN IN EASTERN CONGO

Ph. D. Malulu Gauthier, S. J.

ITCJ-Abidjan

malululock@gmail.com

Every event is preceded by a straightforward or complex context. Such as the one that has brought us together today and has informed my presentation. Since the context prepares the way for an event, it seems important to me to start my presentation by sketching, from the outset, the context that informed the subject that I would like to explore. Such a prologue will not only play the necessary preparatory role but also will narrow and orient our conversation.

1. CONTEXT

For a long time now, the triple dimension of reconciliation —*reconciliation with God, reconciliation with others, and reconciliation with oneself*— has been a subject of discussion within and outside the walls of religious circles. However, since the beginning of the pontificate of Pope Francis, we are now also talking about *reconciliation with nature*. As we know, nature, from the spiritual perspective of Francis of Assisi, appears as a part categorized as “others” with which we are urged to be reconciled, not only for ecological purposes but also for the sanity of humanity and communal stewardship of our *common home*. So, from the perspective of nature, we now have four dimensions of reconciliation.

Rather than discussing the above dimensions of reconciliation, I would like to develop what I describe as *reconciling differently with oneself and with others*. This is not only relevant but also urgent in the case of women who have experienced sexual violence¹. Since sexual violence against women is complex and widespread, I will limit my scope to the

¹ Sexual violence is any unwanted violent assault and act specifically aimed at the sex of the neighbour, either for sexual satisfaction or to humiliate the person or his entourage,

Democratic Republic of Congo (DRC). First and foremost, each of the words that constitute the title of this presentation is relevant: *oneself* (speaking specifically of women who are victims of systematic rape in Eastern Congo); and *others* (pointing to those who, directly or indirectly, contribute to the pain of the victims).

The political descent of the DRC, located in the heart of Africa, began with the end of the reign of Joseph Desiré Mobutu Sese Seko and the political ascendancy of Joseph Desiré Kabila in May 1997 with his Alliance of Democratic Forces for the Liberation of Congo (AFDL). The Congo is in a shabby political and economic state. The exploitation of the nation's natural and mineral resources has been the source of its conflict with its neighbors. The Eastern part of the country, in particular, quickly became a field of civil wars. The political career of Laurent-Desiré Kabila was brief; he was assassinated in his office on January 16, 2001, in still unknown circumstances. He was succeeded by his son Joseph Kabila (who was first designated and then elected), who ruled the country until 2019. However, since the 1990s, the country has never come out of violence. The country moves from one civil war to another; rebels and armed groups rage on in the country. In such political conditions, the population pays the heaviest toll, especially those in the border regions of the Eastern and Southern parts of the country. Furthermore, Congolese women living in conflict zones are the most affected people by this insecurity situation. Rape, often massive, is used as a weapon of war: it is used to humiliate and destroy. Women are practically transformed into spoils of war. They suffer kidnapping, confinement, and sexual slavery.

2. ISSUES

In the context of this study, I believe that it is time to dare to reflect on the problematic question of reconciling with oneself, with one's body, and one's well-being for the victims of sexual violence. It is also time to examine the paths of women's reconciliation with men, whose image sometimes triggers memories of the painful experience. I am conscious of the fact that this is a complex and highly sensitive issue that requires a complex system and time. That is why my presentation does not pretend to offer answers but to inspire reflection on the issue. I would like to do this by sharing a few testimonies of rape victims, all from the Eastern part of the DRC.

destroying him or her, or even transforming him into a sexual object. This violence can be reflected in rape, sexual harassment, etc. See Ngalula (2006, p. 14).

3. TESTIMONIES OF VIOLENCE AGAINST WOMEN IN EASTERN DRC

These testimonies have been solicited from victims of sexual violence in the eastern part of the DRC between 2013 and 2018. To speak about such a horrible experience requires courage and trust. Since such stories are rarely shared, I am indebted to these women for allowing me into their horrific experiences. To protect their identity, I will use a fictitious name for each of them.

Testimony 1. The first testimony is that of Sister Laura, a sixty-year-old Catholic nun who was raped by six armed men in the eastern part of the country. It happened ten years ago, but once, while I was speaking with Laura in the open and she saw soldiers in uniform, she clung to me and remained totally paralyzed². The change of mood is better experienced than described. After a short while, her tongue loosened, and she recounted to me what she went through and how her heart flutters every time she sees a man in uniform. Psychologists can tell us how to help Sister Laure so that she can continue to live beyond the painful experience that wells up every time she sees a soldier. Similarly, theology will also have to help Sister Laure reconcile with herself and with the “other”—in this case, male soldiers.

Testimony 2. The second testimony is from a young lady whom I would like to call Anna. She was 16 years of age and was preparing to give birth to her first child at the time I spoke with her. While she was in the field with other women, a group of rebels intruded on their space and dispersed them. Anna was captured and taken to the deep ends of the great forest where the armed group was based. She spent six months as a sex slave at the disposal of the whole group. One day, when the head of the group realized that Anna was pregnant, he ordered her to leave the camp. It was then that, with many difficulties, she returned to her village. To save her from “humiliation,” the family sent her to the city (Bukavu) where I met her. She told me that she thought of aborting the pregnancy because it “reminds me of the ordeal I went through, and this child will also remind me of that.” After counseling and spiritual accompaniment, she decided to keep the pregnancy and gave birth to her first child. She continues to chastise herself psychologically—she thinks she made a wrong choice

2 The first three testimonies emerge from my own pastoral experience as a priest in the ministry of listening in this part of the country between 2007-2010, and 2018.

by going to the field on the day she was abducted by the armed group. She can no longer have any relationship with a man. "Men," she said, "are evil." How can Anna reconcile with herself and with others? How can we let her live?

Testimony 3. The following testimony came from Ms. Helena, a 31-year-old married woman whom armed men held while searching for cassava to feed her family. Her rapist was helped by five of his friends to subdue her. When she reported her painful experience, some doubted the credibility of her story. Her husband thought she freely consented to her rapist. He kept her at home. She moved to the city to protect her dignity. The child was born, but until September 2018, the child had not been told anything about his birth father. Helena is now, more than ever, at the mercy of her husband who often reminds her of her "marital infidelity." He even threatens to drive her and the child away from the house. How can Helena live?

Testimony 4. The fourth and last victim is Sifa. Here is what she told me: My name is Sifa. I am 35 years old. I was raped on January 2, 2013. In my community, this is frowned upon because women are symbols of purity and the future. She is the one that transmits values to children and preserves them from evil. A dirty woman is, therefore, not welcome. So I am not a victim but rather a disgrace to my community. I often asked myself these questions: Why did this happen to me? Why me and not others? I assume it's probably my fault. I must have deserved what happened to me. What is even more painful is that I knew the man who took me by force. A man respected by my family members for his service in the army. No, impossible! I cannot point the finger at him. What should I do? Run away? I have two children. Should I flee with or without them? What will I say to my husband? He who, like most men in my village, considers a raped woman to be a woman who seeks excuses after committing adultery. How can I convince him that I did not throw myself into the sergeant's arms? No, no, no, I would not say anything. I will pretend that this never happened. If anyone asks me, I will say that I fell while working on the farm.

Sifa remained in denial for several weeks³. How can she be helped? To these women, I would like to say: *You are our mothers, you are our wives, you are our sisters, you are our children; you are our aunts, you are our*

³ I would like to thank Mrs. Rosalie Magera for this testimony, the result of her field investigations.

friends. Without you, we would not be what we are. You shall not die, but you shall live, and recount the deeds of the LORD (Psa 118, 17).

4. A NEW APPROACH TO RECONCILIATION

Let me remind you again that rape is recurrent in the DRC. However, like others⁴, I do not share the heavily generalized and exaggerated opinion of Margot Wallström that the DRC is “the global capital of rape”⁵. Certainly, as I have admitted, rape occurs especially in war zones, perpetrated mainly by armed men. Fortunately, there are efforts to fight this phenomenon. The commitment of the Congolese gynecologist and Nobel Peace Prize winner, Denis Mukwege, is one of the signs of the struggle against the scourge of sexual violence. Sexual violence takes different forms: sexual harassment, sexual exploitation, rape, sexual slavery, etc.

However, rape, abduction, and sexual slavery are often very common in conflicts zones. Research has shown that men are capable of being both actors and victims of violence, depending on the case, the circumstances of time, and the place (Nkanza, in Ngalula, 2006).

Besides, violence cannot be justified for any reason. Furthermore, effort at finding the cause of rape has led to some suggestions: that it is caused by the lack of moral values in society, the lack of human respect, the lack of fraternal love, the consequence of inequalities or social frustrations generated by socio-economic and political crisis, and the cultural concept of the female gender which favours their objectification⁶. To this list, one might also add the impunity and the climate of insecurity and precariousness.

A joint report of *La Fondation Denis Mukwege* and *Le Mouvement des Survivant(e)s de Viols et Violences Sexuelles en RDC* states that rape and sexual violence continue to be perpetrated in the DRC in a widespread manner in

⁴ Cf. https://www.ladepechedabidjan.info/LA-RDC-N-EST-PAS-LA-CAPITALE-MONDIALE-DU-VIOL_a15831.html. Accessed: 22 January 2020.

⁵ See Agence France-Presse (April 27, 2010). In March 2010, after making this claim, Wallström who was then the Swedish Foreign Minister and UN Special Envoy on Violence Against Women and Children in Conflict recanted her claim, stating that the words were not hers. Accessed: 22 January 2020. Cf. Jeune Afrique (2016). <https://www.jeuneafrique.com/308280/societe/rd-congo-capitale-mondiale-du-viol-vraiment/>. Accessed: 22 January 2020.

⁶ « absence de valeurs morales dans les individus et les sociétés, manque de considération de la personne humaine, manque d’amour fraternel, conséquences des inégalités et frustrations sociales engendrées par la crise socio-économique et politique, avec le désir de défoulement sur autrui; désir accru et favorisé par les réminiscences coutumières et culturelles de chosification de la femme, ... ». Cf. Ntima Nkanza, in Ngalula (2006). See also Ngalula (2006), pp. 30-37.

the North and the South of Kivu provinces, Tanganyika, Ituri, and Kasai. All parties in the conflict perpetrate these abuses: government forces, armed groups, and an increasing number of civilians linked to the conflict⁷. There is no need to enumerate the physical, psychological, social, and spiritual consequences of violence against women⁸ for these are very evident.

It is fitting to recognize, at least, that these women live continuously in multifaceted trauma and frustration. They often find themselves in a context of denigration and stigmatization; they are considered responsible for their misfortune by the family, society, and even by the law (justice). As we all know, their reintegration into society is difficult. Because we stigmatize them, we make them feel guilty. Some of them interiorize this and, sooner or later, become convinced that the fault is theirs. Some are no longer comfortable with themselves and even with their bodies. How can we lead these women into this seemingly difficult reconciliation of themselves and then, to reconciliation with others—men?

There is no doubt that sexual violence does not only have devastating consequences on the victims themselves, but it also destroys family ties and the social fabric, spreads sexually transmitted diseases, and traumatizes society. In the Congolese context, victims must live with the double punishment of having been raped and ostracized by their community. Victims need help. This can be done in several ways: material compensation, official recognition, collective measures (such as the construction of a school), access to care, and political and legal action to prevent sexual abuse.

Reparations are therefore essential for victims of sexual violence so that their experiences are recognized and so that they are reintegrated into society without prejudice⁹. We need to talk about establishing reparation programs. However, those should not overlook the concept of reconciliation with oneself and with others. There are many NGOs that are trying to do something in this regard. Our reflections can increase their capacities and equip them more¹⁰.

7 Cf. Rapport Conjoint en vue de l'Examen Périodique Universel du Conseil des Droits de l'Homme, République Démocratique du Congo « La voix des survivant.e.s de violences sexuelles en temps de conflit ». (2018), #11, p. 3.

8 Cf. Claire Mbuyi Banza, « Les multiples facettes des conséquences des violences faites aux femmes », in Josée Ngalula, ed., *Oser la défendre dans son inviolabilité*, Kinshasa, Mont Sinaï, 2006, 38-47.

9 Cf. « Rapport Conjoint en vue de l'Examen Périodique Universel du Conseil des Droits de l'Homme, République Démocratique du Congo « La voix des survivant.e.s de violences sexuelles en temps de conflit », 4 October 2018, #24, p. 6.

10 For example, secours-catholique (<https://www.seours-catholique.org/actualites/violences-faites-aux-femmes-quand-la-guerre-fait-leur-lit>) and the Comité de coordination des actions de paix (CCAP) based in the province of Sud-Kivu, work on

5. PASTORAL CARE FOR VICTIMS LOOKING FOR RECONCILIATION WITH ONESELF AND WITH OTHERS

In the case of sexual violence, reconciliation with oneself is difficult because the person sees his/her dignity, integrity, and privacy being stolen away. The situation is made even more difficult by the unsympathetic reaction that the victim had to endure from her environment, her family, and society. The victim—in this case, the woman—feels degraded as a human being.

Therefore, I believe that, as a Church, we must develop true pastoral care, both discreet and public, to accompany victims of rape to restore their dignity and for justice to them. The faith community, no doubt, has a responsibility toward these women. I am here reminded of the victim in the Parable of the Good Samaritan (Lk 10, 25-37) and what that story invites us: not to judge, not to lack charity, to address the consequences of violence, show victims compassion through spiritual accompaniment; set up support structures that would care for and restore the rights of victims, as well as help them enter a process of reconciliation¹¹. Let us remind ourselves that reconciling with oneself in the case of sexual violence is not easy.

The community could help the victim adopt the attitudes of pre-reconciliation: avoid denial of what has happened; avoid self-victimization and condemnation; and forgiveness. It is quite clear that reconciliation with oneself does not simply mean accepting what one has become, for no one who wakes up and finds him or herself transformed into a penguin or become crippled would continue living as if everything is normal. It is a question of welcoming this body, which is not the same, coexisting with a body that must gradually become her own¹². This reconciliation is facilitated by reconciliation with God. It is better to approach God than move away from Him, for God loves and forgives infinitely. He is always on the victim's side. With God's grace, we can dare to plunge into the rough waters of forgiveness and reconciliation with others.

Can we talk about reconciliation with "others" in the case of sexual violence? Nothing would prevent me from answering this question in the affirmative. Here, by "others," I am not talking about the perpetrators of the violence¹³ but the victim's community. Marginalization and the stigmatization

reconciliation of couple separated by sexual violence. Cf. <http://www.slateafrique.com/26873/republique-democratique-congo-reconcilier-les-couples-brises-par-le-viol>

¹¹ See Ngalula (2006, pp. 132-133).

¹² See Nsenga Ndala, « Jalons pour une thérapie de consolation des victimes de violence », in Ngalula (2006, p. 153).

¹³ The hot-button issue of possible forgiveness to perpetrators of violence was addressed by Ngalula. See, Ngalula (2006, p. 85).

of victims invite us to be aware and understand that the victim is not guilty. Society must also be informed that an already traumatized person deserves medical and psychological attention as well as spiritual accompaniment—done with respect and discretion. Therefore, this will contribute to the pain and annihilation of the victim if one marginalizes and labels the victim. So, there is work to be done to ensure that victims find themselves in an environment with no pressure of shame and stigma, an environment where they can speak about their experience and challenges, knowing that they will be helped to reconcile with themselves and with others in their community. With these, the victim will regain her lost inner balance and peace of heart and the courage to continue the path of life (Mt 5:23-24; Lk 23: 34; 2 Cor 2:11).

6. CONCLUSION

What has emerged from the preceding? We often think of reconciliation as what happens between two or more people or between entities searching for peace. What is also often observed is that the issue of sexual violence against women is often addressed from a legal, social, psychological point of view. The religious or spiritual dimension of the victim is often ignored or forgotten or taken less seriously. With such a limited perception, there is the risk of forgetting another dimension of reconciliation—the one we talked about in these reflections, the necessity of the victim's self-reconciliation and reconciliation with others in her community. Using DR Congo as a case study, we have seen the urgency of such reconciliation not to let these women be excluded, thus wither in self-blame and self-victimization.

I think it is time to help these victims, especially women, to speak about their past experiences to commit themselves to life in the present and the future. Some organizations initiate this form of “psychological” reconciliation. Let me mention a few: *Le Mouvement des Survivant(e)s de Viols et Violences Sexuelles en RDC*¹⁴ and *Fondation Denis Mukwege*¹⁵. As Christian, by telling us about the acts of violence between humans and between peoples, God

14 Le Mouvement des Survivant.e.s de Viols et Violences Sexuelles en RDC is a group of Congolese survivors of conflict-related sexual violence. Created in 2017, the Movement brings together survivors who speak for themselves and fight against such violence. After decades of war, DRC has hundreds of thousands of victims of rape. The Movement aims to enable survivors to break their silence so that DRC can be free from the scourge of rape and sexual violence and for the respect and protection of the rights of the Congolese women.

15 La Fondation Mukwege is an international human rights organization established in 2016 with a mandate to eradicate sexual violence. The Foundation works for access to integrated and quality care, recognition of survivors of sexual violence around the world and reparations for all victims. For more information, see « Rapport Conjoint en vue de l'Examen

places them before our eyes and denounces the harmful consequences that result from them. Desiring our salvation and that of the world, He wants to help us realize that these violent people can also be us¹⁶.

If one person becomes aware of the opportunity of this approach to reconciliation and the need for adequate pastoral care for these women in DR Congo and elsewhere, my study would have been achieved at least one of its objectives. Let me conclude with a quote from Ntima Nkanza (in Ngalula, 2006), which was initially written in French, and I translated as follows: It is necessary to talk about this violence, mainly since the attention paid to the situation of women is a paradigm for the fate of society in general" (p. v). It must be denounced to prepare for a new era for the land of Africa accustomed to arbitrariness and impunity.

REFERENCES

- Agence France-Presse (April 27, 2010). *La RDC: «la capitale mondiale du viol», selon l'ONU*. <https://www.lapresse.ca/international/afrique/201004/27/01-4274836-la-rdc-la-capitale-mondiale-du-viol-selon-lonu.php>
- Daviau, P. (Ed.) (2013). *Femmes artisanes de paix. Des profils à découvrir*. Mediaspaul.
- Gauthier, M. L. (2007). La parole, la plume et le témoignage de vie. L'engagement de Mgr Christophe Munzihizwa dans l'Est de la RDC en crise (1994-1996). *Congo Afrique*, 418, 633-637.
- Gauthier, M. L. (2007). La réconciliation et la résolution des conflits comme dimensions fondamentales de la pastorale de la Compagnie de Jésus. Une re-lecture contemporaine de la Formula Instituti. *Afrika Yetu*, 12, 30-41.
- Gauthier, M. L. (2007). Un profil spirituel de Mgr Christophe Munzihirwa Mwene Ngabo. *Nouvelle Revue Théologique*, 129(2007) 620-625.
- Gauthier, M. L. (2016). L'amour pour ces plus petits qui sont les frères de Jésus. Fondements théologiques des œuvres de miséricorde. *Telema*, 2, 41-53.
- Gauthier, M. L. (2018). La femme dans la poésie négro-africaine d'expression française. Quels gages pour une culture de la lutte contre les violences faites aux femmes ? *Congo-Afrique*, 521, 78-83.

Périodique Universel du Conseil des Droits de l'Homme, République Démocratique du Congo « La voix des survivant.e.s de violences sexuelles en temps de conflit » (4 octobre 2018).

16 « En nous racontant des actes de violences entre humains et entre peuples, Dieu étale sous nos yeux et dénonce les conséquences néfastes qui en découlent. Désirant notre salut et celui du monde, Il veut nous aider à prendre conscience que ces personnes violentes, cela peut aussi être nous ! ». Ngalula (2005, p. 9).

- Hirigoyen, M.-F. (2005). *Femmes sous emprise. Les ressorts de la violence dans le couple*. Oh !
- Jeune Afrique. (2016). *RD Congo: « capitale mondiale du viol », vraiment ?* <https://www.jeuneafrique.com/308280/societe/rd-congo-capitale-mondiale-du-viol-vraiment/>
- Larchet, J.-C. (2009). *Théologie du Corps*. Cerf.
- Mouvement des survivant.e.s de Viols et Violences Sexuelles en RDC, Panzi Foundation DRC, Dr. Denis Mukwege Foundation, The Right Livelihood Award. (2018). Rapport Conjoint en vue de l'Examen Périodique Universel du Conseil des Droits de l'Homme, République Démocratique du Congo « La voix des survivant.e.s de violences sexuelles en temps de conflit ». <https://www.mukwegefoundation.org/wp-content/uploads/2019/02/Rapport-conjoint-UPR-RDC-Violences-sexuelles-FINAL.pdf>
- Ngalula, J. (2005). *Dieu dénonce et condamne les violences faites aux femmes*. Kinshasa.
- Ngalula, J. (Ed.) (2006). *Oser la défendre dans son inviolabilité*. Kinshasa.
- Olivier, B. (2000). *Chroniques congolaises. De Léopoldville à Vatican II*. Karthala.

LA RECONCILIACIÓN IGNACIANA COMO UN HORIZONTE POSIBLE PARA LA PREVENCIÓN DEL ABUSO SEXUAL A MENORES

Anamary Mazorra Vázquez y Carlos Ignacio Man Ging, S. J.
Pontificia Universidad Católica del Ecuador
mv.anamary@gmail.com / cimanging@puce.edu.ec

1. ANTECEDENTES

En Ecuador, al igual que en todo el mundo, el cuidado a los niños y jóvenes en riesgo de abuso sexual es un problema que debe ser atendido de forma profesional integral y con planes de prevención a corto, mediano y largo plazo. Hasta el momento, las acciones desarrolladas al respecto son insuficientes y el número de víctimas sigue siendo alto¹. De ahí que se siguen creando y mejorando proyectos de cuidado a los menores y prevención del abuso sexual desde un trabajo colaborativo e interdisciplinario.

Un ejemplo concreto de estos proyectos es el Programa de Formación en la Prevención del Abuso Sexual a Niñas, Niños y Jóvenes que coordina el Centre for Child Protection (CCP), de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, y que ha abierto su espacio en nuestro país, gracias al compromiso de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE), institución de educación superior confiada a la Compañía de Jesús y que, desde el año 2016, ha convocado a varios grupos de adultos pertenecientes al personal docente y administrativo de Fe y Alegría, de la Conferencia de Establecimientos Católicos del Ecuador, de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana (CONFEDEC), de las universidades PUCE y Politécnica Salesiana (UPS), de las diversas diócesis y vicariatos del Ecuador, también a miembros de la Conferencia de Religiosos del Ecuador (CER) para formarse con su programa de prevención *online*. Asimismo, ha reunido a especialistas de varias ramas (Teología, Psicología, Sociología, Informática) para participar en el proyecto

1 En Ecuador se registran diariamente un promedio de cuarenta y dos denuncias por violación, abuso y acoso sexual a mujeres y menores, según informó el sábado 11 de mayo del 2019 el director nacional de la Policía Judicial, el general Carlos Alulema (*El Comercio*. <https://www.elcomercio.com/-actualidad/ecuador-denuncias-abuso-sexual-menores.html>).

como asesores e investigadores. Es así como, en la actualidad, el programa no es solo más que una oferta de formación digital semipresencial para acompañantes de la niñez y la juventud, sino que se ha conformado un proyecto de investigación interdisciplinario que pretende mejorar la oferta *online* existente y se han formulado protocolos de prevención a nivel institucional y nacional. El presente aporte pertenece a la rama teológica de dicho proyecto.

No cabe duda que la prevención de la violencia contra los niños y los jóvenes exige el trabajo mancomunado de todas las instancias posibles: salud pública, justicia penal, servicios sociales, sector educativo, organizaciones de derechos humanos, medios de comunicación, la academia, etcétera. En este sentido, la disciplina teológica (en especial los aportes que la espiritualidad ignaciana ofrece) bien podría ayudar a encontrar caminos de acompañamiento integral y de prevención del abuso sexual a menores como forma de violencia. Uno de esos caminos es la reconciliación. Este proceso ha sido delimitado más claramente por Congregación General 35 (2008), en el que se destacó la necesidad de la reconciliación con Dios, con los otros y la creación y, más recientemente, se subrayó como necesidad urgente en la Congregación General 36 (2016).

Bajo esta invitación, la provincia ecuatoriana de la Compañía de Jesús ofreció un taller sobre reconciliación a principios del año 2018. Dicho espacio fue facilitado por Elías López, S. J. y Jacques Haers, S. J. quienes magistralmente compartieron la dinámica de los *Ejercicios Espirituales* en clave de reconciliación. Sus intuiciones y certezas constituyen la base fundamental de este aporte teológico al programa de prevención antes mencionado.

El reto de este trabajo corresponde, pues, a un complejo proceso que desea responder a la necesidad de prevenir y acompañar las heridas que deja el abuso sexual, especialmente en menores de edad, desde la dinámica ignaciana de reconciliación. Dentro del mismo nos preguntamos ¿cómo acompañar adecuadamente la recuperación de víctimas?, ¿cómo prevenir que las víctimas se vuelvan victimarios?, ¿acaso la justicia a estas víctimas se hará solamente por las vías legales?, ¿podría proponerse la reconciliación como horizonte para alcanzar la integración sana de la persona que ha sido abusada y con ella una, justicia más plena y duradera que garantice la prevención del abuso sexual? A este respecto, repensar un programa de prevención de abuso sexual desde la profundidad teológica de los procesos de reconciliación como horizonte para las víctimas podría ser un aporte invaluable en la reconstrucción de la justicia y para la prevención de este tipo de violencia social hacia los más vulnerables: las niñas, niños y jóvenes.

2. MARCO CONCEPTUAL

Al intentar proponer un horizonte de reconciliación desde el hondón de la espiritualidad ignaciana al problema del abuso sexual a menores, encontramos más resistencias y dudas que certezas. Se hace necesario definir, entonces, la reconciliación en dicho contexto de violencia y en qué sentido este proceso podría realmente ayudar en el acompañamiento de víctimas y para la prevención de tal delito.

El concepto de *reconciliación*, entendido desde categorías teológicas, corresponde, de acuerdo con el *Diccionario Bíblico Cristiano*, al “cambio de relación entre Dios y el hombre basado en el cambio de posición del hombre a través de la obra redentora de Cristo”. Mientras que los términos usados en el NT para indicar la reconciliación incluyen una raíz griega que significa cambiar, intercambiar o modificar una situación (como en el caso de Gal 4, 20, Rom 1, 23), en Mt 5, 24, por su parte, el término indica “la acción que busca el favor del hermano o del prójimo, de manera que este cese en su ira” (Granados, 2016, p. 18).

Desde su tratamiento bíblico, todos los hombres y mujeres estamos llamados desde siempre a reconciliarnos con Dios mediante su Hijo (2Cor 5, 18-20) para la salvación, que es la sanación y la felicidad plena de todos o lo que es lo mismo: para hacer justicia, para que hombres y mujeres sean íntegros, porque son todos hijos y son todos hermanos, donde ya no hay víctimas y victimarios y así se detiene la espiral de la violencia.

En el ámbito de las ciencias sociales, el término es ampliamente reconocido en forma independiente de su contexto trascendente. Su acepción es acuñada como el “proceso por el cual se restablecen las relaciones rotas por el conflicto, mediante la recuperación de la memoria histórica y la memoria de las víctimas, la justicia, la reparación integral de las víctimas y la reconstrucción” (Hernández, 2000).

Para el jesuita español Elías López, miembro del Servicio Jesuita a Refugiados, la propuesta de transformación que puede ofrecer la Iglesia cristiana es aún más radical: la reconciliación de víctimas y victimarios para una justicia restaurativa, que vendría a ser como una especie de “alianza preferencial por el enemigo”, es decir, una articulación de “la liberación desde la reconciliación”. Para el papa Francisco (2013), esta es la misión de la Iglesia, pues si reconciliar es sanar, entonces, la Iglesia es como “un hospital de campaña”, cuya misión es “curar las heridas de un mundo roto por injusticias y violencias”².

2 Cfr. Antonio Spadaro, (2013). papa Francisco: “Busquemos ser una Iglesia que encuentra caminos nuevos”. *Razón y fe*, 268(1380), 249-276.

La Iglesia, especialmente el rico legado de Ignacio de Loyola con sus *Ejercicios Espirituales*, propone una ruta válida de reconciliación fundamental y que comprende los ámbitos: trascendente (con Dios), interpersonal (con uno mismo y con los otros) y ecológico (con la creación) –según lo aclara la Congregación General 35, en el numeral III, del Decreto 3–. El restablecimiento de relaciones justas que la Compañía enuncia como concepto de reconciliación conjuga tanto el sentido bíblico de cambio de relación, de modificación de una situación específica y de búsqueda del bien del prójimo como la definición que desde las ciencias sociales se ofrece: proceso de restablecimiento de “relaciones rotas por el conflicto”.

Ahora bien, si reconocemos que la violencia sexual contra cualquier persona, más aún, contra un menor de edad es un conflicto antagónico que rompe relaciones, daña personas y provoca serias injusticias, entonces, podríamos pensar que, después de experimentar la ruptura profunda, se necesita un proceso profundo de reconciliación. Sin embargo, ¿quién se atreve a pedirle a un menor de edad víctima de abuso sexual que restablezca su relación con el mayor que ha sido su agresor, sin que antes el victimario atravesase un proceso legal que garantice una cierta justicia? ¿Nadie puede exigir esto! Aunque algunos analistas seriamente comprometidos con el tema del abuso sexual puedan pensar que esta reconciliación está solamente unida a su dimensión espiritual como meros procesos emotivos y resignación ante estas violencias estructurales, complejas e interdependientes, con raíces socioeconómicas y culturales hondas, la verdad es que “de ningún modo la liberación desde la reconciliación separa fe de justicia” (López, 2015, p. 259).

Cuando se intenta proponer la reconciliación como camino de acompañamiento a víctimas de abuso sexual y como medio también de prevención, así, sin explicar más, el rechazo es general³. En un contexto tan delicado como el de la injusticia provocada por la violencia sexual contra niñas, niños y jóvenes, hablar de reconciliación exige una aclaración previa. El proceso que se desea ofrecer como horizonte de sanación no es, en primer lugar, un acto de perdón automático y un consecuente restablecimiento de las relaciones entre víctimas y victimarios. El proceso que resulta liberador en este contexto, es, por encima de todo, un camino de reconciliación con Dios y con uno mismo. La reconciliación con el amor incondicional de un Dios que nos ama sin límites y que nos devuelve la dignidad gratuita de ser sus hijos bien podría ayudar a muchas víctimas de abuso sexual a liberarse

3 En la siguiente sección, en la que se expone un resumen del trabajo con los participantes del programa de formación en la prevención que a su vez han sido acompañantes de menores agredidos sexualmente mediante la técnica de grupos focales, queda evidenciada esta afirmación.

de su rol de víctimas y volver a vivir desde una humanidad recuperada, sanada, salvada, reconciliada.

En este sentido, el camino que Ignacio traza con sus *Ejercicios Espirituales*⁴ nos lleva desde su “Principio y fundamento” a reconocernos amados incondicionalmente por Dios y creados para amar gratuitamente, para luego enfrentarnos a nuestras propias rupturas de manera misericordiosa (primera semana). Una vez experimentada la conversión que provoca el amor perdonador de Dios en nosotros, nuestro deseo de gratitud casi inmediato nos motiva a seguirle (segunda semana), a permanecer en ese amor que libera y sana lo roto que llevamos dentro, por lo tanto, que nos descoloca, que nos invita a vivir con la dignidad de ser su hijo y no desde el dolor de ser víctima.

Hasta aquí una parte del camino, no está completo, pero en el contexto antes descrito, resulta prioritario trabajar en la reconciliación fundamental con Dios para hacer justicia con lo que uno es esencialmente: hija-hijo amado. El resto del camino resulta mucho más difícil de recorrer, aunque no se descarta la posibilidad de continuarlo hasta que aquel niño o adolescente que ha sido abusado sexualmente esté en condiciones de perdonar a su victimario (tercera semana), para liberarlo de su rol y darle así la posibilidad de recuperar su propia humanidad (cuarta semana).

3. MARCO METODOLÓGICO

Parte importante de la presente investigación es el trabajo de campo que se ha realizado con un grupo significativo de participantes del programa *online* de formación en la prevención antes mencionado. En los dos grupos de participantes con los cuales se ha trabajado la técnica de grupo focal, hemos buscado información oportuna para poder acometer al menos dos de los objetivos específicos propuestos en la investigación: analizar la pertinencia de los procesos de reconciliación dentro del PPASNNJ⁵ y diseñar una propuesta de trabajo desde la dinámica de la reconciliación –cristiana– para el mismo. Las reuniones con los grupos focales se realizaron en el año 2019, entre los meses de febrero a julio, durante las reuniones presenciales que se tienen al comienzo y al final de cada nivel del programa⁶. El total

⁴ Dinámica inspirada en el taller Del Conflicto a la Reconciliación, impartido por Elías López, S. J. y Jacques Haers, S. J., en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, para colaboradores de la Compañía de Jesús, del 27 de febrero al 2 de marzo de 2018.

⁵ Programa de Prevención del Abuso Sexual de Niñas, Niños y Jóvenes.

⁶ Hasta el momento, el Programa de Prevención del Abuso Sexual de Niñas, Niños y Jóvenes (PPASNNJ) cuenta con tres niveles. Cada uno de estos desarrolla seis unidades temáticas.

aproximado de participantes fue de cuarenta personas, la mayor parte estuvo conformada por mujeres (en un promedio de 94 %).

El trabajo con ambos grupos fue bastante provechoso y metodológicamente un tanto diferente, pues el primero de ellos estuvo conformado por participantes del nivel inicial de dicho programa, que apenas habían tenido contacto con el mismo, mientras que el segundo grupo estuvo conformado por participantes del nivel intermedio del programa, es decir, personas que ya habían terminado al menos las primeras seis unidades del programa y estaban desarrollando las siguientes seis. El primer grupo estuvo conformado básicamente por docentes, pastoralistas y administrativos de instituciones de la CONFEDEC; el segundo, en cambio, por acompañantes, terapeutas, psicólogos y docentes de procedencias varias.

4. ANÁLISIS Y DISCUSIÓN

1. Se confirma la necesidad de explicar a qué llamamos *proceso de reconciliación* desde la dinámica cristiana que se propone en los EE. EE., pues resulta inaceptable exigir el perdón para su victimario a una víctima de abuso sexual.
2. En ambos grupos, notamos una semejanza no solo en cuanto a la comprensión inmediata que el término *reconciliación* puede tener en el ámbito del abuso sexual a menores, sino también de los elementos que componen este proceso.
 - a. En el primer grupo, los participantes coincidieron en considerar al proceso de reconciliación como un “volver a intentar, volver a comenzar algo que se rompió o que quedó resquebrajado” así como una experiencia de sanación, ya sea la “esperanza o la posibilidad” de la misma, incluso una experiencia para “devolver la dignidad”.
 - b. En el segundo grupo se apuntaba más al proceso de cómo “afianzar lazos, aceptar y posibilitar la paz, la tranquilidad”, también, como espacio de sanación que significa “movilizarse del lugar de víctima” que, aun reconociendo las dificultades por las que ha atravesado, se da la posibilidad de “poder pasar a otro momento en la vida personal, subjetiva, emocional y poder crear algo positivo con eso”.
 - c. Se reconocieron unas subcategorías o subprocesos que forman parte del proceso de la reconciliación: son el caso de la resiliencia, la capacidad de perdonar y la empatía⁷.

7 Vale aclarar que, a través de estos grupos focales, se pudo validar con mayor o menor precisión la idea de la reconciliación como un proceso que contienen en sí otros muchas actitudes y decisiones, como la resiliencia de la víctima y la posibilidad de ofrecer el perdón a

3. La pertinencia de proponer procesos de reconciliación como horizonte para la prevención del abuso sexual y el acompañamiento oportuno de víctimas no fue un consenso en los grupos. Los criterios al respecto estuvieron divididos, algunos afirmaban: “eso es esperar mucho”; “reconciliación en el contexto de abuso sexual..., creo que es un reto, que es algo difícil, que hay mucha contradicción ahí”, mientras que otros expresaban: “es un proceso muy necesario para que la persona continúe con su vida”, “esto necesitará proceso y esperanza”.
4. En general, se comprende el sentido más hondo del proceso de reconciliación que se desea ofrecer para el programa de prevención:

Yo creo que es necesario que este programa ponga el tema de la reconciliación porque solo así estamos diciendo que el sentido de nuestro acompañamiento es posibilitar una salida de esta categoría de ser un abusado y que pueda cada uno construir algo con su propia vida.

5. Se descubrió la necesidad de acompañar los procesos de reconciliación como una *práctica* pastoral compleja, pero necesaria. No es posible acometer este proceso solos.
6. Otros aportes señalaron la importancia de tener en cuenta la pastoral de la verdad, de la misericordia, al igual que la teología del perdón contenida en la teología de la cruz.
7. Se reconoció un límite en la propuesta de los procesos de reconciliación desde la dinámica ignaciana de los EE. EE, y una posible solución:
 - a. Límite: al ser un camino de fe, las víctimas que se declaran no creyentes, podrían no encontrar sentido en la propuesta. Si Dios no existe, entonces, tampoco existe la posibilidad de esa “reconciliación fundamental”.
 - b. Las ciencias sociales han hecho el mayor aporte en cuanto al tema de violencia se trata. Más recientemente, teóricos como Galtung y Lederach han defendido unas teorías de transformación de conflictos que tienen en cuenta la posibilidad de transformar situaciones violentas mediante la recuperación de lo más básico del ser humano: su deseo de ser feliz y de hacer feliz a los demás, en donde convergen los intereses de cualquiera de los actores de un conflicto (Lederach, 1990). Esta dinámica, que es explicada a través de conceptos más de

sí misma y al victimario. En general, la capacidad de empatía es sugerida para los formadores y acompañantes adultos de los niños abusados, mas no vista como una de las capacidades que debe tener el menor de edad para poder encauzar un proceso de reconciliación exitoso.

tipo académicos y pertenecientes a las ciencias sociales, comparte su desarrollo con un proceso que, entendido desde el punto de vista religioso, tiene que ver con Dios como la fuente de vida y de felicidad: los procesos de reconciliación. Desde la fe, lo más básico del hombre, el fin último en el cual se orienta toda la vida, le llamamos Dios y la reconciliación con ese deseo fundamental equivale a volver a tener el amor de Dios como sostén de nuestra existencia.

5. LIMITACIONES

La propuesta del estudio de reconciliación se encuentra en el inicio de su planteamiento y, por lo tanto, todavía no se ha podido validar con más grupos de trabajo que los presentados aquí. Al ser un tema de tanta delicadeza e intimidad de la persona, no es fácil encontrar el espacio ni la disponibilidad para hablar con apertura, lo que reduce el espectro de personas entrevistadas. Sin embargo, la formación del programa de prevención ha permitido buscar nuevas y creativas rutas de trabajo que siguen en proceso de experimentación. La presente propuesta es la parte primera de un trabajo que espera introducir materiales y contenidos al programa de formación en la prevención en una segunda etapa de trabajo.

REFERENCIAS

- Compañía de Jesús (2008). Congregación General 35. Curia General.
- Compañía de Jesús (2016). Congregación General 36. *Decreto 1: Compañeros en una misión de Reconciliación y de Justicia*. Curia General.
- Diccionario Bíblico Cristiano. (s. f.) Reconciliación. En *Diccionario Bíblico Cristiano*. Recuperado de <http://www.biblia.work/diccionarios-/reconciliacion>
- Hernández, E. (2000). *Cuadernillo Pedagógico. Superación de la Impunidad, Reparación, Reconstrucción y Reconciliación*. Diakonía Acción Ecuménica Sueca, Justapaz, Corporación Avre y otras.
- Lederach, J. (1990). *Enredos, pleitos y problemas. Una guía práctica para ayudar a resolver conflictos*. <http://www.centrocarbonell.mx/wp-content/uploads/2016/12/Enredos-Pleitos-y-problemas-de-Juan-Pablo-Lederach.pdf>.
- López, E. (19 de febrero de 2015). *La liberación desde la reconciliación. La alianza preferencial con el enemigo*. *Lectio inauguralis* de la Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. *Theología Xaveriana*, 65(179), enero-junio 2015, 251-268 <https://teologia-javeriana.edu.co/documents/3722978/3792116/Lecci%C3%B3n+Inaugural+2015/a3d48c16-78bf-4cc4-87a4-e7b0d85c71bd>

- Francisco. (27 de septiembre de 2013). Entrevista al papa Francisco por Antonio Spadaro, S. J. *Osservatore Romano*, edición semanal en lengua española, año XLV(39), 2.333. http://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130921_intervista-spadaro.html
- Presentación del Programa de Prevención del abuso sexual de niños y jóvenes (PPASNJ). (s. f.). Consultado el 18 de noviembre de 2018. Recuperado de https://campus.georgetown.edu/webapps/-blackboard/content/listContent.jsp?course_id=_761887_1&content_id=_4600648_1&mode=view.
- Spadaro, P. A. (2013). Papa Francisco: “Busquemos ser una Iglesia que encuentra caminos nuevos”. *Razón y fe*, 268(1380), 249-276.

PUENTES DE PAZ ECUADOR, UN CAMINO DE HUMANIZACIÓN

Ph. D. Victoria Palacios Miele y Mtr. David Moromenacho D.
Pontificia Universidad Católica del Ecuador
Corporación para la Educación Audiovisual Francisco Xavier
vdpalacios@puce.edu.ec / davidmoromenacho@gmail.com

Las fuerzas vitales de la persona no están en el resultado, sino en el objetivo que la persona persigue y en los medios que toma para tratar de salvar la vida, de protegerla, de hacerla crecer.

Marie-Marcelle Desmarais

1. ANTECEDENTES

La experiencia de Puentes de Paz Ecuador¹ está impulsada desde hace diecinueve años por la Corporación para la Educación Audiovisual Francisco Xavier (CEAFAX), obra de la Compañía de Jesús que desarrolla proyectos educacionales que buscan la integración y el ejercicio de los valores para, de esa manera, contribuir a la transformación social.

Puentes de Paz está enmarcado en un proyecto más amplio desarrollado por el Instituto de Formación Humana Integral de Montreal (IFHIM), con quien CEAFAX mantiene un convenio de cooperación interinstitucional. Este Instituto propone una formación en lo que denominan *formación humana integral* y se dirige a personas de diversos países en el mundo entero para proponerles un itinerario de tres años, en el cual trabajan la integración de las fuerzas vitales humanas, mediante el estudio de un modelo teórico y la relectura de experiencias significativas. El objetivo del itinerario es que los participantes experimenten la formación en sí mismos y, al regreso a sus entornos de vida, trabajo y misión, sean capaces de multiplicar la formación recibida y acompañar a las personas. La formación de multiplicadores ha

1 La denominación como Puentes de Paz es reciente y responde a los cambios nominales generados por los involucrados a lo largo de los años.

sido clave para que la propuesta formativa y de acompañamiento del ifhim pueda llegar a un gran número de personas en el mundo entero y, sobre todo, a quienes viven situaciones complejas y difíciles.

En diferentes países, los exestudiantes del IFHIM han llevado a cabo experiencias de formación y acompañamiento. Desde hace algunos años, ese trabajo se ha articulado bajo la denominación de *Batiseurs de ponts de paix* ('Constructores de puentes de paz') lanzada por el IFHIM como una motivación para que las actividades de los multiplicadores sean concebidas como una formación para la paz. El equipo del IFHIM, desde Montreal, impulsado por Marie-Marcelle Desmarais, su directora, ha propiciado que en los diferentes países se consoliden equipos locales que permitan multiplicar la formación y llevar a cabo una intervención conjunta y en estrecha relación con la fuente original, a fin de compartir los desafíos locales, los cuales van a enriquecer el modelo teórico y abrir nuevas perspectivas en la investigación continua.

En CEAFAF, bajo la dirección del P. Luis Chacón, S. J., colaboran actualmente dos exestudiantes del IFHIM, quienes han organizado la multiplicación de la formación humana integral en diversos ámbitos como: formación y acompañamiento a docentes, padres de familia y estudiantes; formación y acompañamiento a la población indígena con profesores y estudiantes del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe; estudiantes de la Escuela de Teología para Laicos (ESTELA), de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, y diversas congregaciones religiosas.

En estos espacios, participan personas diversas tanto a nivel cultural como socioeconómico, todas ellas encuentran en la formación humana integral un camino para descubrir sus fuerzas vitales humanas y, a partir de ello, construir puentes de paz con otras personas. Se trata, de esa manera, de motivar a mirar a la persona humana, más allá de cualquier tipo de diferencia que, en muchos casos, genera discriminación y división. Esta perspectiva nos abre un camino para la reconciliación, en un primer momento, consigo mismo y, a partir de ello, con los demás, con el entorno y con Dios.

2. EL PROCESO FORMATIVO DE PUENTES DE PAZ ECUADOR

El sustento teórico de la intervención formativa de Puentes de Paz Ecuador es el de la formación humana integral, desarrollado por el Instituto de Formación Humana Integral de Montreal (ifhim) el cual, a su vez, parte de la Psicoeducación, disciplina creada por Jeannine Guindon y acogida por la Universidad de Montreal (Guindon, 1982). Este modelo teórico propone que diversas circunstancias familiares, sociales, económicas o políticas que rodean a la persona pueden impedir su desarrollo armonioso, su realización plena

y llevarle, en cambio, a ciertas falsas representaciones afectivas, relacionales, ejecutivas y propone como una salida nuevos procesos para el desarrollo integral de la persona. La afirmación fundamental de este enfoque es que nadie está discapacitado para amar, al contrario, todos estamos llamados a ser puentes hacia los demás. Hay muros, pero ninguno es imbatible. Con una competente guía formativa, toda persona puede tomar conciencia de las fuerzas de su vida, sus valores, sus capacidades y, a partir de esa toma de conciencia, generar transformaciones en sí misma y en su entorno.

Las herramientas de intervención, en este sentido, son la lectura de experiencias para que la persona pueda tomar conciencia y apropiarse de sus valores, la integración de las fuerzas vitales humanas mediante la vivencia de experiencias significativas y la construcción de un proyecto de vida enfocado en un objetivo que va de la mano con el sentido que la persona busca dar a su vida.

Los temas que se han abordado en el proceso formativo son:

- Autoestima, enfocada al reconocimiento de cada persona como un ser único y valioso.
- La apertura a sí mismo, al entorno y a los demás, a fin de romper los muros que impiden reconocer y valorar al otro como un ser humano, más allá de cualquier diferencia.
- Toma de decisiones de manera libre, responsable y apropiada, como un camino para asumir la vida y darle sentido.
- La persecución de objetivos con base en el sentido dado a la vida y con un proyecto de vida.
- Gestión de cargas afectivas para lograr una mayor libertad y autonomía frente a las situaciones que enfrentamos en el día a día.

El acompañamiento y evaluación del proceso se ha realizado a través de la documentación de experiencias de los propios actores. Esta manera de evidenciar los resultados de la intervención busca que los participantes compartan experiencias concretas en las cuales ellos se ven actuar de manera más consciente y de acuerdo al sentido dado a su vida. Esto implica un proceso de autopercepción en el cual lo más importante es la vida cotidiana.

Los pasos dados por los participantes permiten constatar que la formación humana y el acompañamiento realizado brinda a las personas la oportunidad de hacer cambios significativos en su vida y romper con situaciones que deshumanizan, como la violencia, la baja autoestima y la pérdida de sentido de la vida. Estos cambios tienen un fuerte impacto en la construcción de una sociedad más justa e incluyente en Ecuador, lo cual nos lleva también hacia la construcción de la paz y la reconciliación.

3. PUENTES DE PAZ EN LA FORMACIÓN Y ACOMPAÑAMIENTO A DOCENTES

Desde hace treinta y cinco años, CEAFAX ha ejecutado proyectos en los que la dimensión formativa de los actores educativos ha sido uno de los aspectos centrales en su modelo de intervención. Esta formación se ha enfocado en lo pedagógico-metodológico, educativo-comunicacional y religioso-espiritual. Desde el año 2002, Victoria Palacios, exestudiante del ifhim, propone trabajar en la multiplicación de la formación humana integral desde CEAFAX y sus proyectos. De esta manera, buscaba contribuir en la construcción de una sociedad más equitativa, justa y pacífica.

En la práctica, esto implicó emprender procesos rigurosos y sostenidos de formación y acompañamiento para docentes. El primer paso fue implementar dos encuentros intensivos al año en modalidad internado para grupos de entre cuarenta y cincuenta docentes. Los encuentros iniciaban el día domingo en la tarde y concluían el jueves en la tarde. Durante esos días, los docentes conocían el modelo teórico, se hacían relecturas de experiencias logradas, se creaban las condiciones para vivir experiencias significativas y se aprendían las claves del acompañamiento, según la formación humana integral. Las clases incluían momentos magistrales, pero, en todo momento, se buscaba que la formación no se centrara en lo teórico, sino que, a partir de los conceptos, los participantes pudieran reflexionar sobre su propia vida y mirarse. En este momento, el acompañamiento personalizado cobra sentido, pues la persona se va descubriendo y, en ese trayecto, descubre sus valores, capacidades, fortalezas. También puede encontrarse con dificultades y todo ello no siempre se puede/debe trabajar abiertamente. Es así que durante los encuentros se dejaba abierta la posibilidad de acompañamiento para poder expresar y reflexionar sobre lo que la persona iba viviendo.

También, la modalidad de internado permitía que los participantes pudieran mirarse y mirar a los otros, no solo dentro de un entorno formativo, sino en momentos cotidianos: en la comida, en los recesos, en los descansos y esos son momentos privilegiados para poner en práctica las decisiones y luego releerlas.

Este proceso formativo y de acompañamiento docente ha permanecido a lo largo de casi dos décadas y los cursos anuales continúan despertando el interés de los participantes, sobre todo de quienes buscan crecer como personas, solucionar los conflictos de la vida cotidiana y contar con herramientas para ayudarse a sí mismas y a los demás.

4. PUENTES DE PAZ CON JÓVENES INDÍGENAS

La población indígena de Ecuador ha sido un grupo históricamente excluido y sometido a procesos sistemáticos de exclusión, empobrecimiento y vulneración de sus derechos. Esto ha tenido consecuencias de distinta índole, una de las cuales es la deshumanización de este grupo. La *deshumanización* se entiende, en este sentido, como la carencia de estima de sí, la pérdida de sentido de la vida y la percepción de una existencia vacía. A su vez, esto se ha manifestado en prácticas destructivas como la normalización de la violencia, el consumo de alcohol y, en ocasiones, hasta el suicidio. El avance de la modernidad ha significado también la crisis de valores culturales y de referentes colectivos, sobre todo en la población más joven.

Frente a este escenario, el proyecto Puentes de Paz, mediante el proceso formativo, busca generar un proceso de humanización, a fin de que los jóvenes sean capaces de derribar los muros que encuentran en la sociedad y que sean capaces de construir puentes que les permitan encontrarse con los demás, más allá de las diferencias de cualquier tipo. Al mismo tiempo, en el proceso se busca que los jóvenes puedan reflexionar sobre sus vidas, reapropiarse de sus valores y construir un proyecto de vida.

Esta intervención se realizó en la provincia de Cotopaxi, en los andes centrales del Ecuador, con jóvenes indígenas de la etnia kichwa. Desde el año 2014, se realizaron ocho encuentros anuales de tres días, en modalidad internado, en los que se aplicó el modelo teórico de la formación humana integral. La intervención se realizó en el propio territorio de los actores. En estos encuentros han participado anualmente doscientos cuarenta jóvenes.

La metodología que se siguió fue la de crear las condiciones para que vivan una experiencia significativa que les permita contar con experiencias para ser releídas y para que, de esa manera, puedan actualizar sus fuerzas vitales humanas. Por ello, en este caso, se realizaron encuentros intensivos y en modalidad internado, para generar experiencias positivas y logradas por los jóvenes. Al final del proceso formativo, los jóvenes lograron identificar experiencias en la que se ven actuar de manera apropiada, vieron sus valores y capacidades y también consiguieron identificar lo que les impide avanzar hacia el logro de su proyecto de vida.

5. PUENTES DE PAZ EN EL ÁMBITO UNIVERSITARIO

La universidad es un espacio privilegiado para la formación de multiplicadores, pues es el lugar en donde se forman profesionales y, por lo tanto, desde donde se pueden generar cambios significativos en la sociedad.

Desde Puentes de Paz Ecuador, Victoria Palacios ha trabajado en la formación de multiplicadores en el ámbito universitario de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE), especialmente en la Escuela de Teología para Laicos (ESTELA). En este espacio, durante diez años, se integró en la malla curricular la asignatura de Formación Humana Integral. A través de esta asignatura, se trabajó en dotar a los participantes de una formación que complementara lo teológico y que buscara la formación de la persona en sus diferentes dimensiones.

Si bien la motivación inicial de las personas que asisten a esta Escuela es tener una formación teológica y fortalecer su experiencia de fe y su vida cristiana, la formación humana integral les permitió abrirse al campo humano y tomar conciencia de que la experiencia espiritual va de la mano de la experiencia humana y que no es posible fortalecer una sin la otra.

De igual manera, el abrir la formación humana integral dentro de un proceso de formación teológica inauguró un espacio de acompañamiento personalizado, que permitió integrar las tomas de conciencia y aclarar las dudas que se van gestando en el proceso. Al final de cada período formativo, durante el tiempo de duración de la experiencia, los participantes lograron reconocer la interrelación entre la experiencia espiritual y la experiencia humana.

6. PUENTES DE PAZ EN EL ÁMBITO DE VIDA RELIGIOSA

En el caso de la vida religiosa, por medio del proyecto Puentes de Paz Ecuador, se ha formado y acompañado tanto a grupos de diversas congregaciones como de manera individual a religiosos y religiosas. Sabemos que los desafíos de la vida religiosa tienen que ver con la fe, con el sentido dado a la vida, con el servicio, la vocación, la vida en comunidad y los votos.

Desde la formación humana integral es posible, en un primer momento, trabajar en reconocer e integrar esa dimensión humana de cada persona y, desde allí, proyectar una vida religiosa plena. En este caso, se han realizado las siguientes actividades: talleres formativos intensivos, jornadas de sensibilización, acompañamiento personalizado. Estas actividades se han desarrollado tanto al interior de una congregación como de manera intercongregacional.

Un evento importante dentro de esta experiencia fue el trabajo conjunto con una congregación de fundación ecuatoriana en la preparación para la misión, posterior al terremoto acontecido en Ecuador el 16 de abril de 2016. Esta fue una vivencia de restauración de las fuerzas vitales humanas en una experiencia traumática, pues muchas religiosas vivieron directamente el suceso, en el lugar donde ocurrió. Este fue un ejemplo de multiplicación, pues se trabajó en conjunto, tanto para acompañar a las hermanas que se

encontraban afectadas por el evento como con aquellas que se preparaban para dirigirse al lugar y acompañar a las personas afectadas. Las herramientas de la formación humana integral ayudaron a que las personas que partieron en misión pudieran gestionar sus emociones, sus energías y, de esa manera, intervenir de mejor manera y ayudar verdaderamente a las personas afectadas.

7. CONCLUSIONES

La formación humana integral permite acompañar a las personas en una formación para la paz y la reconciliación. Esto es posible, ya que la formación apunta a que la persona tome conciencia de sus valores y capacidades y, desde esa fortaleza, pueda enfrentar los desafíos de su vida personal, familiar, profesional y vocacional. Se trata, por lo tanto, de un proceso de humanización y acompañamiento que construye desde las fortalezas y no se concentra en las debilidades, pues “nadie da de lo que no tiene” y “toda persona tiene algo que ofrecer”.

En la experiencia de Puentes de Paz se ha evidenciado que cuando se abordan aspectos de la vida personal, del ser profundo, es imprescindible abrir espacios de acompañamiento de acuerdo a las necesidades de la persona, pues, en ese camino, ella va descubriendo, reconociendo y enfrentando sus desafíos y ese itinerario no se lo debe hacer en soledad absoluta. El acompañamiento, en ese sentido, es parte de la ética de intervención, ya que se trata de ayudar a la persona a un reencuentro consigo misma, para ir relejando esa experiencia y, por lo tanto, apropiarse de mejor manera de la misma.

Finalmente, la diversidad de participantes en Puentes de Paz Ecuador confirma el hecho de que esta formación es pertinente para toda persona que quiere crecer en humanidad, que busca ayudarse a sí misma y a los demás y que quiere vivir de manera coherente sus elecciones y su vocación.

REFERENCIAS

- Guindon, J. (1982). *Vers l'autonomie psychique. De la naissance à la mort*. Editions Fleurs.
- Desmarais, M.-M. (2020). *Voeux de Noël. À toi, à vous... En ce temps aride que nous vivons !* IFHIM.

Abstracts

Educación

EDUCATING FOR PEACE

Oula Abu-Amsha
Jesuit Worldwide Learning
oula.abuamsha@jwl.org

John Horsman
Gonzaga University
horsman@gonzaga.edu

Jesuit Worldwide Learning (JWL) is a 10-years old NGO born from the will of Jesuit universities and institutions to provide tertiary education to the people at the margins who would otherwise not have access to higher learning opportunities. Inspired by Jesuit values and seeking to educate leaders of change to propagate peace and justice, JWL started in 2019 with a “Peace Leader Certification,” an applied six-month blended-learning introduction to the role and practices. The certificate is awarded by the Institute of Peace and International Relations at the Hekima University College in Nairobi.

The Peace Leader course integrates selected best practices from human development, peace studies, and leadership studies. The notion of a Peace Leader course is entirely new to academia. When we designed it, we aimed at preparing a time and a space for Peace Leader development. The Peace Leader course seems to call to, and awaken, a great yearning within the hearts of many of our students. As Peace Leaders in training, students examine and practice personal and communal skills and values that are foundational for nurturing a Culture of Peace. The core themes of the course involve Self-awareness and Cultural awareness; Conflict assessment, resolution, and reconciliation; and Servant-leadership. The program includes a series of Practicum field exercises in which students apply learned principles and integrate them with practice and experience within their local community. The course is offered in countries where participants deeply value peace and understand the importance of reconciliation in their own communities. The first pilot was delivered in Spring 2019 in Afghanistan and Northern Iraq. In Fall 2019, students joined from Afghanistan, Myanmar, and Sri Lanka for a very enriching learning experience shared among the learners and the

facilitators supporting them. This paper will share the experience of the lead professor who is observing the inspiration and the profound reflections of his students through their written contributions. We will also share the learned lessons from Afghanistan, where peace and reconciliation are most needed.

JESUIT HIGHER EDUCATION AND THE INDIGENIZATION OF UNIVERSITIES IN CANADA: IS RECONCILIATION POSSIBLE?

Kevin Fitzmaurice & John Meehan, S. J.
University of Sudbury at Laurentian University, Ontario, Canada
jmeehan@usudbury.ca

Within the context of Indigenous-Settler relations in Canada, the legacy of residential schools has left an indelible mark on Canadian education, including Jesuit schools. This paper explores key, convergent principles of reconciliation through a conversation between Anishnaabe knowledge, post-structural theory, on the one hand, and the principles of Ignatian pedagogy and Jesuit higher education, on the other. Citing specific examples of initiatives drawn from a common emphasis on holistic education, social engagement, ceremony, and wisdom traditions, the paper outlines the possibilities and challenges of such an encounter and dialogue. In mapping out a pathway from a colonizing to a reconciling relationship, Anishnaabe principles of Mino-Bimaadiziwin, Skabewis, Zaagi'idiwin and principles of inter-subjectivity and the subjectless critique will be considered alongside recent developments in Jesuit higher education.

The creation of Canada's Truth and Reconciliation Commission (TRC) in 2008 coincided with a renewed emphasis in Jesuit works on reconciliation with the creator, humanity, and creation. Inspired by the Calls to Action outlined in the TRC's final report in 2015, this paper argues for a transformational shift away from Western notions of individual rights and sovereignty (as expressed in the Doctrine of Discovery) to Anishnaabe treaty principles and the building of right relationships and loving communities, which care for each other, the land, and all living things.

BRIDGING THE GAP: PEACE EDUCATION AND THE IGNATIAN PEDAGOGICAL PARADIGM IN POST-CONFLICT TIMOR-LESTE

Brittany Fried
Georgetown University
brittany.fried@georgetown.edu

In the span of 24 years, approximately one-third of Timor-Leste's population perished. Their deaths resulted from starvation, epidemics, war, and terror under Indonesian occupation. Upon gaining independence in 2002, Timor-Leste entered the process of post-conflict peacebuilding. Core to effective peacebuilding is the education of youth to pursue peace-oriented citizenship, which fosters long-term healing, reconciliation, solidarity, and stability.

This chapter examines the intersection of peace education and the Ignatian pedagogical paradigm (IPP) at a Jesuit school in post-conflict Timor-Leste. The analysis is based on field data, including interviews and focus groups with administrators, educators, and students at the case study school, Loyola Jesuit Secondary School (LJSS) (pseudonym), and interviews with other education stakeholders Timor-Leste.

The research sheds light on how IPP is implemented at LJSS and where IPP and peace education overlap and diverge at the school. It unveils pedagogical commonalities between peace education and IPP, including: emphasis on the relationship development between teacher and student; encouragement of discussion about lived experiences of educators and learners; learner-centered approaches that put personal experiences into a larger societal context; integration of classroom and extracurricular learning; focus on the interrelationship between and among different topic areas; requirement of deep personal introspection regarding what has been learned; focus on *action* for universal good as a result of new knowledge and reflection; linking of reflection and action as closely related processes; clear values focused on developing positive relationships with others; go beyond education to examine how people view and act in the world; ongoing processes of development without a real end-point, and; requirement of reflection on the personal values of learners.

Further, it finds that IPP and peace education share topical characteristics: focus on engaging and respecting *all* cohorts of society; emphasis on solidarity and respect between societal groups; placement of values of compassion and conscience at the center of learning; promotion of responsibility for others in the community; emphasis on care for the individual, including dignity and access to rights; alignment of spiritual beliefs and daily practices; encouragement of holistic processes of spiritual growth that draw deeply upon the insights of prophets; promotion of spiritual development as a mechanism to create good and improve the human condition; expectation of action for peace; engagement with social issues to uphold the values of dignity, freedom, and justice; affirmation of the human ability for reconciliation; and integration of related learning into all facets of education.

Altogether, this chapter brings two unique and influential educational frameworks into dialogue to further the formation of Timorese youth as leaders for peace and development in their healing community. The research opens the door to explore how the intersection of IPP and peace education may be examined and applied to comprehensive citizenship programming in diverse post-conflict settings. Finally, it prompts reflection on how individuals engaging with IPP and peace education may learn from another to improve their practices while also respecting the unique nature of each.

RECONCILIATION: EMBRACING CHANGE. WHAT A LOSS! (GIIW-SAAD-KA-MIG!). I AM LETTING GO. (N'BI-GIJ-NE). AN ANISHINAABE MIXED METHOD TO PROCESSING CONTEMPORARY TRAUMA, GRIEF, AND LOSS

William R. Morin
University of Sudbury, Ontario
wmorin@usudbury.ca

In a post-colonial world, the path to reconciliation requires movement, in Canada specifically, away from assimilation to a balanced integration/acculturation of the colonizer/settler and the colonized/Indigenous. Inter-generational trauma, the current painful intersectionality for most Indigenous Peoples, is attributed to our shared history in Canada. This legacy of discomfort shines through institutional and societal dismissal/gaslighting of Indigenous pre-contact stories compounded by the current de-valuing of diverse Indigenous healing approaches.

Historical and present-day systemic bias has contributed to Indigenous Peoples' mistrust of colonial health and social institutions. Further, a national body of inter-disciplinary research demonstrates diverse and multiple disconnections between westernized trauma, grief, and loss services and healing individualized, inter-generational needs of Indigenous Peoples.

Therefore, I propose a healthy mutual change is needed to amalgamate Indigenous ways within our institutional systems. This merger will be more than an anecdote for change, but rather, when accepted as equal, will be a legitimate antidote to these modern wounds of the colonizer and the colonized. Subsequently, this paper proposes the potential integration of non-Western/pre-contact Indigenous balanced healing approaches with a few Western methods of Grief Change Models. My approach to processing contemporary trauma, grief, and loss is culturally sensitive and combines different procedures in alignment. The methods are the Seven Grandfather Teachings and the seven stages of grief described by Elizabeth Kübler-Ross. Today, the road to co-existence for settlers and Indigenous Peoples in Canada will remain complex. If we move past consolation and discernment toward

reconciliation, it will require the colonisers/settler to change, which will be uncomfortable. This mixed-method is the tool best suited to prepare us for this change.

COMPANIONS IN A MISSION
OF RECONCILIATION AND JUSTICE:
DEVELOPING A CATHOLIC ETHICS
OF TAX JUSTICE AS A MEANS OF SUPPORTING
THE IMPLEMENTATION OF THE UNIVERSAL
APOSTOLIC PREFERENCES OF THE SOCIETY
OF JESUS, 2019-2029, IN AFRICA

Charles Chilufya, S. J.
Justice and Ecology Office
Jesuit Conference of Africa and Madagascar
jeodirector@jesuits.africa

On February 19, 2019, Father General Arturo Sosa, S. J., promulgated the Universal Apostolic Preferences of the Society of Jesus for 2019-2029. These are meant to guide Jesuits to discern how to incarnate their global mission of reconciliation and justice in all the apostolic works Jesuits are sent and work with others. The four preferences are 1) to show the way to God through Spiritual Exercises and discernment; 2) to walk with the poor, the outcasts of the world, those whose dignity has been violated, in a mission of reconciliation and justice; 3) to accompany young people in the creation of a hope-filled future; and 4) to collaborate in the care of our Common Home. Developing interdisciplinary ethics of Tax Justice offers a timely contribution to one of Africa's most pressing distributive justice issues. It provides Jesuits a way to serve as companions to local stakeholders, pressing for changes in global tax policy in line with the Universal Apostolic Preferences.

Tax avoidance by multinational corporations results in a situation where approximately half of all the proceeds of world trade pass through tax haven jurisdictions to avoid paying tax on profits. Countries in the Global South, particularly in sub-Saharan Africa, are deprived of revenue that otherwise could be used for desperately needed infrastructure and social services, not the least of which is the ability to systematically respond to climate change. Tax Justice is the concept of global redistribution justice which examines means of reducing tax avoidance through haven jurisdictions and increasing transparency in the current system. Catholic Social Teaching offers a rich

heritage to draw from in developing an ethics of tax justice, which has yet to be placed in dialogue with law and philosophy in any systematic fashion.

This paper proposes an ethics of Tax Justice for Africa, particularly as it applies to the taxation of multinational corporations. Part I will provide a primer on Catholic Social Teaching related to taxation. Much of the work done to date considering Tax Justice and CST has been limited to a review of the *Compendium of the Social Doctrine of the Church*. I will supplement that review through a critical analysis of the documents of the Episcopal Conferences of Latin America (Medellín, Puebla, Santo Domingo, and Aparecida), which specifically addressed issues of development and taxation, and as a discourse, theology, and praxis *from below* have something to offer to the development of an indigenous African contribution to Catholic Social Teaching. Having established Catholic ethics of Tax Justice, Part II will engage the debate over efforts to combat base erosion and profit sharing (BEPS) among the OECD countries, giving African stakeholders a roadmap for entering that global discussion. Part III will discuss Tax Justice in terms of Socially Responsible Investing (SRI) and the immediate role large institutional investors can take in being partners for change through their investment decisions. This analysis serves as a practical means by which the Society of Jesus can further the incarnation of the Universal Apostolic Preferences in its work in Africa through the research priorities of individual Jesuits and their works.

Conflicto político

HACIA LA RECONCILIACIÓN. UNA MIRADA COMPARTIDA ENTRE EL PAÍS VASCO Y COLOMBIA

Ph. D. Félix Arrieta Frutos
Universidad de Deusto
felix.arrieta@deusto.es

La sociedad colombiana y la sociedad vasca han sufrido durante décadas el azote de la violencia. No es sino hasta la segunda década de este siglo XXI cuando, casi en paralelo y de forma diferenciada, se abren nuevos escenarios: en Colombia, con la firma de los Acuerdos de Paz (24 de noviembre de 2016) y en Euskadi, con la declaración de ETA sobre el final de su trayectoria y disolución (3 de mayo de 2018). Ambos hechos suponen un punto de inflexión en su historia.

No es tarea fácil la de la paz y la de la implementación de espacios de convivencia, ya que a la hora de escribir estas líneas se mantienen ciertas incertidumbres sobre cómo gestionar cuestiones de relevancia, como la del abordaje del pasado reciente y sus implicaciones con el futuro. Esto, por no mencionar inercias de épocas anteriores, que no facilitan el tránsito a contextos de mayor concordia y armonía.

En efecto, abordar la cuestión de la reconciliación y de la convivencia plantea dificultades y polémicas derivadas, entre otras, de las visiones particulares o subjetivas que se tiene de la violencia sufrida, del contexto social y político, de los planteamientos que se hacen de la historia y la memoria reciente, así como por las propuestas e iniciativas que se plantean para abordar ese relato y el tratamiento de las consecuencias de décadas de sufrimiento.

El sufrimiento de colectivos específicos, víctimas de la violencia y del terrorismo ha recibido la atención de diversos ámbitos, como el institucional o el de la sociedad civil. Con los nuevos escenarios, esta atención se ha visto intensificada, tanto en lo que respecta al abordaje de las injusticias padecidas por esos colectivos, así como por las consecuencias que a lo largo de estas décadas se han producido en la sociedad en general.

La Compañía de Jesús se ha venido involucrando a lo largo de las últimas décadas en varias de ellas. Su compromiso con la construcción de sociedades más justas y cohesionadas, así como su implicación en la búsqueda del fin de la violencia y la atención a las víctimas ha proseguido en el periodo actual. En concreto, con relación a la cuestión de la convivencia, recientemente la propia Compañía en su conjunto ha destacado la relevancia de la reconciliación, al identificarla como un elemento prioritario para los próximos años. Su implicación en esta cuestión ha incardinado en muchos de los proyectos impulsados durante estos años, en numerosos lugares del mundo.

Es en este contexto en el que surge esta publicación, resultado de una iniciativa en la que varias personas de dos universidades jesuitas de Colombia y de Euskadi (Pontificia Universidad Javeriana de Cali y Universidad de Deusto) impulsaron un proyecto con el que abordar algunos de los retos que nos plantean estos escenarios de una manera entrelazada, para reflexionar y contrastar inquietudes sobre cómo abordar los desafíos que se presentan en los próximos años, desde una aproximación al pasado reciente, desde los retos a futuro y desde iniciativas y experiencias recientes en estas cuestiones.

Como es bien sabido, ambas realidades tienen rasgos que las diferencian, en términos de procesos, en cuanto a dinámicas, orígenes de las violencias, particularidades de los actores, etc. Sin embargo, este trabajo parte de una inquietud compartida por los dos equipos: la forma en la que ambas sociedades han encarado y están abordando esta realidad desde una perspectiva de la reconciliación y la convivencia.

La publicación recoge una serie de miradas cruzadas entre dos contextos sociales, dos continentes. Este entrelazamiento también se produce entre diversas disciplinas académicas. Todo ello permite abordar el reto de una manera poliédrica y dotarle de una riqueza especial a este análisis. Esta lógica responde a los objetivos que se plantearon en el proyecto.

DEMOBILIZATION AND RECONCILIATION IN COMPLEX SECURITY ENVIRONMENTS: THE PHILIPPINE BANGSAMORO CASE

Jennifer Santiago Oreta
Ateneo de Manila University, Philippines
joreta@ateneo.edu, appleoreta@gmail.com

The southern part of the Philippines is beset with problems of secessionism and terrorism. In 2014, the Philippine government signed a peace agreement with the Moro Islamic Liberation Front (MILF), supposedly capping the decades of struggle of the Bangsamoro people, the identity label adopted by the Muslims in the South of the Philippines. Called the Comprehensive Agreement on the Bangsamoro (CAB), the agreement was supposed to fill the gaps of previous agreements forged by the Moro National Liberation Front (MNLF), from where the MILF decided to separate in 1978.

Under the 2014 CAB, a more detailed demobilization and reconciliation process, labeled as “normalization,” is contained and is expected to be implemented together with the political milestones.

The entire process worsens due to the horizontal conflicts by feuding clans that eventually feed in and latch the vertical conflicts of state, non-state actors, and the terrorist groups that found safe havens in Southern Philippines. The same operational space the non-state armed groups MNLF and MILF operate, creating a challenging environment where cross-pollination of ideologies and grievance merge.

This is the context and the terrain of the research. It intends to detail the experience of the Philippines and how it is currently framed as *arms management* (disarmament), *force management* (demobilization of forces), and *normalization* (reintegration), and *healing & reconciliation*. It will discuss the lessons learned, the challenges, and the (theoretical) limitations of demobilization and reconciliation when implemented in a complex environment like the Philippines.

Reconciliación e iglesia

THE HASIDIC PROJECT TO REDEEM THE WORLD: PRACTICAL INSIGHTS FOR INTERRELIGIOUS DIALOGUE AND RECONCILIATION

Andrii Krawchuk
University of Sudbury, Canada
akrawchuk@usudbury.ca

Baal Shem Tov (1700-1760) founded Hasidism in present-day Ukraine. This spiritual movement of Judaism strove to “reconcile” heaven and earth—the divine milieu and human existence. This fascinating personage, known only through legend yet inspired works by Sholem Aleichem, Martin Buber, and Elie Wiesel, emerges from the storytelling of this unique tradition. Since the collapse of the USSR, Hasidism has returned to Ukraine and is a vibrant part of the religious landscape. With Christian, Muslim, and other Jewish communities, Hasidim are seeking practical answers to the question: how can religion contribute constructively to reconciliation and peace?

The proposed paper is part of a larger project exploring the potential of interreligious dialogue to make tangible contributions in three interconnected areas:

- 1) Ukraine’s transition from Soviet to democratic governance (social and political reconciliation).
- 2) the transition of religious communities from isolation to interreligious encounter, reconciliation, and cooperation.
- 3) the emerging sense of civil society agency among religious communities and a corresponding sense of moral responsibility to work together for peace and dismantle the logic of a manufactured, “hybrid conflict.”

The project and the proposed paper are framed to be compatible with the Ignatian practices of cultural immersion and theological openness, listening to and learning from the religious “other,” recognized as essential to the post-proselytism paradigm.

Acercamientos multidisciplinares

RECONCILIATION, RESTORATIVE JUSTICE, RELATIONAL CONSTRUCTIONISM, SUSTAINABILITY, AND COMMON APOSTOLIC DISCERNMENT

Jacques Haers, S. J.
KU Leuven
jacques.haers@kuleuven.be

At the KU Leuven (Leuven, Belgium), in a transdisciplinary team comprising professors from the faculties of Law, Psychology, Theology, Medicine and Political Sciences (Stephan Parmentier, Elias López Pérez S. J., René Bouwen, Luc Reyckler, Franz Baro, and myself) and based on the fieldwork of several of us, we developed an approach to reconciliation processes. This approach connects restorative justice, the TARR model (Truth, Accountability, Reparation, Reconciliation), relational constructionism, as first developed by Gergen, peacebuilding architecture, common apostolic discernment in Ignatian perspective, holistic and relational creation ontology, and sustainability (environmental challenges). In collaboration with UCSIA (Universitair Centrum Sint Ignatius Antwerpen, an academic institution closely linked to the Society of Jesus), we were also able to translate these insights into two major international workshops, one on reconciliation praxes (Antwerpen) and one on common apostolic discernment (Drongen). We organized an advanced international transdisciplinary Master Programme on Conflict and Sustainable Peace (MaCSP), part of the KU Leuven curriculum for many years. The research also led to close collaboration with JRS (resulting in Elias López Pérez, S. J.'s doctoral thesis) and with the SJ international secretariat for social justice (leading to a workshop on environment and reconciliation).

In my contribution, I will present some of the emphases and results of this interdisciplinary approach, connecting reconciliation, common apostolic discernment, and sustainability. There are similar thought and spiritual patterns in all three, offering a reconciliation model leading to concrete insights into sustainable peacebuilding architecture. In this approach, reconciliation processes are viewed as processes of encounter that can be described in

terms of restorative justice and our fundamental existential interconnectedness. Reconciliation processes can, so, be understood as praxes of common discernment apostolically pointing to a sustainable world; common discernment and the commitment to sustainability are, in this perspective, also praxes of reconciliation. I will illustrate this with some examples.

My contribution will highlight the creative abilities and strength of Ignatian approaches in their various dimensions at the service of processes of reconciliation (spirituality and mysticism as in the Spiritual Exercises and Ignatius' Diary, networking as in the Ignatian practice of letter writing, narrativity, and institutional design as in the Constitutions). I will also draw attention to how they link with contemporary approaches to conflict resolution and peacebuilding, as well as to interreligious dialogue, pastoral work, and shared institutional leadership.

Acercamientos espirituales

SALVATION AS RENEWED CREATION: PSYCHOLOGICAL AND THEOLOGICAL RECONCILIATION IN (EASTERN) CONGO

Bienvenu Matazonga, S. J.

Hekima College

Catholic University of Eastern Africa (CUEA) in Nairobi

bmatanzonga@gmail.com

Since its inception in the 19th century, the Democratic Republic of Congo (DRC) has suffered many historical forms of pathological violence and war-related trauma. This violence has its basis in slavery, colonization, brutal dictatorships, massive corruption, neo-colonization, and ongoing war. The violence has impacted the Congolese people on the sociopolitical, religious, cultural, and psychological levels.

The 32-year dictatorship of Mobutu Sese Seko, ending in 1997, significantly weakened the economy, validated corruption, perpetrated severe human rights abuses, and consecrated the cult of personality. The leader who came after Mobutu, Laurent Desire Kabila, brought a war that continues today in many regions, especially in the eastern Congo, killing more than 10 million people. The particularity of this last war is that beyond the typical forms of violence, rape and sexual torture of women have occurred with impunity on a large scale. The violence has destroyed the soul of the Congolese people, who belong to the Bantu race.

This study addresses the effects of this pathological violence on the vulnerable populations of the DRC, particularly seniors, women, and youth. It investigates a holistic and salvific approach to the healing and reconciliation of the Congolese nation. The Bantu people are intrinsically religious. Therefore, any modality of healing and reconciliation must have a solid theological basis.

Therefore, this paper proposes that the depth of violence and trauma experienced by the Congolese people calls for a psycho-therapeutic approach that can bear the weight of the healing and reconciliation process for the Democratic Republic of Congo. It demonstrates that an approach integrating theology and psychology, in concert with Bantu cultural customs, will

function sacramentally to mediate a holistic and enduring reconciliation process for Eastern Congo.

My approach is thus interdisciplinary, as I believe that theology, psychology, and African (Bantu) culture share a deep concern for the healing of the whole human person. I, therefore, employ the insights of key psychotherapists and liberation theologians (both African and Latin American) and present case studies of some of the profound psychological challenges resulting from the violence in Congo. I propose that the modalities or means through which this healing/reconciliation process will occur most adequately include the African palaver, the Spiritual Exercises of Ignatius of Loyola, the Congolese/Zairean Rite, and moral exemplars.

The study demonstrates that contextual (culturally relevant) and liberation theology brings healing to people holistically, including psychological healing. Theology becomes truly salvific, nurturing a form of psychotherapy that gives birth to a new life for those who have suffered so deeply under the cruel weight of sustained pathological violence. An enculturated theology for the Congolese context will foster a new creation for those touched by God's healing power and sustain hope for a better life.

IGNATIAN RECONCILIATION CHALLENGES EMERGING FROM THE MADRID SYMPOSIUM INVITATION TO MOVE ON

Jacques Haers SJ, Elías López Pérez SJ
IAJU Task Force on Peace and Reconciliation

Before pointing out six major challenges that emerged from the Madrid Symposium on Ignatian Reconciliation (May 2021), I will make some preliminary observations that provide a background to these challenges: three important Ignatian perspectives are highlighted that enter play when discussing discerning reconciliation in Jesuit universities.

1. PRELIMINARY OBSERVATIONS

1. The mission of reconciliation is a crucial part of the DNA of the Society of Jesus, right from its origins on. It appears in the 1550 mission statement presented to and approved by the then Pope Julius III, the so-called *Formula Instituti*: **“reconciliar, pacificar a los desavenidos”** is a crucial task in helping the souls, in promoting spiritual human dignity. Ignatius of Loyola and his first companions have sought to bring together those who have become estranged from one another, those who have become enemies, those who are at odds with one another. The effort to re-unite in constructive relationships those who have turned against one another is a service in line with God’s own commitment to building the Kingdom. Such estrangement can take place in the very human person – when one departs from one’s own deepest being, from who one truly is in the image and likeness of the Creator –, or between persons, or from the world as creation, or from God. Ignatius views estrangement as a spiritual issue that needs to be put before God. The service Jesuits can render to reconciliation is to allow God to do the reconciliatory work as is presented to us in the life of Jesus of Nazareth. The Spiritual Exercises themselves can be articulated as such a process of reconciliation. This mission of reconciliation has recently been reaffirmed in General Congregations of the Society of Jesus as well as in various interventions and exhortations that Father General Arturo Sosa

addressed to the Jesuit centres of tertiary education. In this very Madrid Symposium he speaks about “discerned and discerning reconciliation”.

2. When looking at the panorama of reconciliation activities and initiatives presented at the Madrid Symposium, one is struck by the very many contexts and perspectives covered. One senses the pressing invitation to heed the call for contextual wisdom, to engage in concrete situations and to listen to concrete actors. Conflicts of all kinds and of various intensities exist; they are complex in their histories and their unfolding. Therefore, reconciliatory responses given to these conflicts are varied and contextually creative. They require the capacity to listen and analyse carefully, to take leave of preconceived ideas and approaches. One has the impression of an overwhelming variety of conflicts seeking transformation toward the better, as well as of an overwhelming diversity of perspectives to look at these concrete conflicts. Also, the historical background of concrete conflicts and the multiple “roles” of the actors in conflicts affect us: evil violence at work in conflicts produces suffering victims on all sides. The wide variety of conflicts and perspectives and actors present in the contributions to the Symposium remind us of Ignatius’ wisdom that we must judge and act **“según personas, tiempos y lugares”**, that we must consider the great variety of contexts and realities and violences, as well as the persons involved. Fine and delicate, multifaceted approaches are necessary. Very often, this can be done only in collaborative endeavours in which universities and their various faculties and departments have a role to play in a sense of vulnerable togetherness that may require addressing conflicts within such institutions themselves. Moreover, contextual does not mean mere local: contexts increasingly expand to the planet as a whole: conflicts have worldwide consequences and actors and victims from far away are involved in local conflicts or bear their consequences. Therefore, there arises the ever more urgent need for international collaboration and its institutional design.

3. In various contributions to the Madrid Symposium, we explore the commitments of Jesuit universities and centres of tertiary learning to work and collaborate in the mission of peace and reconciliation. These institutions unwrap the whole spectrum of their possibilities and activities: education and the formation of young people; serious contextual and transdisciplinary research very often in interaction with peace building organizations in the field; the attempt to serve the societies in which they are located and the broader world by sharing their knowledge and making the effort to learn from people who suffer conflicts and try to resolve them in their concrete realities and by means they have discovered to be helpful in their contexts; their opportunities to forge strong international connections and collaborations through networking in common projects. Universities so display their own creative ways to respond to these complex challenges of violence and

injustices, according to their “**modo y orden**”, as Ignatius would put it, with critical and systematic thinking, searching for solutions on reconciliation and sustainable peace. They may remain here open questions whether that approach of universities is in itself sufficient to address challenges posed by complex and intricate conflicts and whether Jesuit centres of higher education or Ignatian inspired universities offer a specific plus, an additional value, to traditional approaches to conflict resolution and peace building.

2. CHALLENGES AS THEY EMERGED IN THE MADRID SYMPOSIUM

When attempting to gain an overview of the great variety of challenges addressed at the Symposium, we emphasize six of them, in the awareness that this can only be the start of a double discussion: (a) to look at the challenges discussed here and to explore them, and (b) to identify other challenges that may have remained in the shadows of what is on offer in this contribution, other challenges that deserve the attention not received here. Each of the six challenges discussed here is followed by a question mark: they require further elaboration and work and may constitute goals for each of our universities in their contexts. They may also represent topics for conversations between us, between different universities in processes of international and even planetwide collaboration. They represent inroads into Ignatian reconciliation dynamics without us having the answers already in our possession and in the further awareness that there maybe are no definitive and final answers to them, that they represent a never-ending discerning search and commitment. Therefore, they constitute invitations to shared discernment processes, to transdisciplinary spaces in which to explore various possible answers and commitments, and to see how challenges and proposed answers fruitfully and creatively complement and seed one another.

1. *How are we to articulate **Ignatian spirituality** and, more specifically, discernment in our ways of contributing to reconciliation in each particular context?* It is important to us, as Jesuit institutions, to ask the question whether an Ignatian perspective or inspiration contributes something crucial or additional to the classical ways of resolving conflicts and building peace: does the Ignatian perspective bring an added value? When we think of the possible contribution of Ignatian spirituality we refer, of course, to its openness to God's work in our world, to the incarnational concreteness of the life of Jesus of Nazareth, and to processes of discernment in which we descry possible hoped-for horizons and choose to navigate towards them,

together, as parties in a conflict. Processes of reconciliation and peacebuilding are very much like common discernment processes at the service of the future consolation of peace for all, even if these parties are now enemies in conflict. The challenge of “indifference”, i.e., the willingness to listen to the desire for peace present, as a grace of God, also in the heart of the enemy, becomes for each of the involved parties an effort and a gift. Processes of restorative justice – structurally very similar to liturgical praxes of reconciliation – may help design such shared (between enemies) efforts at reconciliation of the estranged towards a sustainable future for all. The idea of “discerning reconciliation” requires further development in understanding how reconciliation and common discernment interact and in also understanding how techniques of shared discernment in the Ignatian traditions may provide workable tools in concrete reconciliation and peacebuilding endeavours. The articulation of the dynamics of the Spiritual Exercises in the key of reconciliation will profit both a better understanding of the Spiritual Exercises and a creative contribution to processes of reconciliation with forgiveness at its heart.

2. *How are we to approach “discerning reconciliation” from a narrative perspective to guarantee that the actors in the conflict are at the centre?* Conflict resolution specialists know and have sometimes had to learn with great difficulty that there is no overarching theory, no “single correct” reconciliation praxis. Every process of reconciliation is a creative exploration of ever new situations. The temptation for academics may be to overzealously overarch concrete realities with abstract theories and to forget to listen to the actors of the concrete conflicts as well as to these people who are concrete peacebuilders involved in the nitty-gritty of the concrete field and terrain. Because of these concrete contexts and actors, conflict resolution is always “narrative” in scope: stories to be told by various of the actors involved, stories that interact with one another and sometimes also enter interpretation conflicts. These actors are concrete people, involved in concrete situations, and it is between them that reconciliation becomes necessary, mutual understanding and respect for one another’s perspectives and the creative energy to discover in these perspectives ways to move on together towards a sustainable future for all. The narratives of all of these actors are necessary and need to be listened to. This effort can never be an abstraction of these actors: precisely their lives, their interpretations, their capacities to learn from the suffering they share, are at the centre of reconciliation processes. These people are the “subjects” of the reconciling conflict transformation, sitting at the table of reconciliation. Their stories become inspiration for actors involved in other conflicts. Ignatian inspired universities involved in reconciliation are called to develop these narrative dimensions as they are invited to search for inspiring reconciliation practices

in diverse contexts. Thus, discerning reconciliation from a plural narrative perspective implies discerning reconciliation"s" in plural.

3. *How are we to connect intimately the four **Universal Apostolic Priorities** (spirituality of discernment, "discarded" people, youth, and creation) in reconciliation work?* The four universal apostolic preferences (UAP) are formulated as follows: (a) To show the way to God through discernment and the Spiritual Exercises; (b) To walk with the poor, the outcasts of the world, those whose dignity has been violated, in a mission of reconciliation and justice; (c) To accompany young people in the creation of a hope-filled future; (d) To collaborate in the care of our Common Home. They require reflection on how to put them into practice and how to streamline our activities towards them: they invite into a process of "apostolic planning" in our institutions where our personal lives are coherently embedded. Each of the preferences involves aspects of reconciliation: with oneself, with God, with fellow human beings, and with the planet. Together, the preferences touch some of the most urgent conflicts in our world: the need for shared discerning spirituality; poverty and injustice worldwide have reached a level never seen before; the climate and environmental crises affecting our common home are a priority for our very survival even within a short time span (the window of opportunity is shrinking rapidly); the craving of young people for solid spirituality and hope-generating knowledge and skills. Not only is the need for reconciliation at the heart of each of these urgent priorities, but each of these priorities also offers ways and perspectives to bring about reconciliation: listen to a reconciling heart and to God in the heart; share life with one another and respect one another as God's gift to all of us; listen to the wisdom of nature; keep youth in your heart and the openness to constructive and creative change that brings about the hope for sustainable future. Each of these priorities involves reconciliation work, restoring *right relationships* with the Source of Life, with the self, with others, and with creation.

4. *How are we to enact reconciliation in the midst of conflicts and how are we **to work with the young and the children to sustain peace** ("preventive reconciliation")?* Many of the contributors to the Madrid Symposium have pointed out the importance of those actors who hold the vision of a sustainable peaceful future. The young and the children have a strong stake in such a future, but they are at risk to become the victims of conflicts today that will continue their destructive work in the future. Universities play a crucial role in answering the question: how can young people assume their role in sustaining peace thanks to developing their capacity for reconciliation? We speak about "preventive reconciliation" aiming at the positive influence that children have on their parents out of their bond of love. This bond of love between generations offers the strongest catalyst of sustainable

peace-building: parents commit not to pass on to their children the hatred and violence of the conflicts they are involved in, so as to take the young out of circles of violence that perdure for generations. In our classrooms we encounter the youth in need of preparation to become discerning actors to prevent future conflicts and to de-escalate protracted conflicts. Can we transmit the best of our reconciliation insights and practices to the young, without waiting for the concrete conflicts to happen?

5. *How are we to address the **new violences and injustices** which forcibly displace people (“de facto refugees”), the new violences emerging from the fourth digital revolution with the increasing polarization of social networks, and the new violence of pandemics?* Several contributions in the Symposium point to new forms of violence and conflict and, therefore, also to new challenges for reconciliation efforts. “De facto refugees” have good reasons to flee their home situations, but do not enjoy the legal umbrella that would protect them and are, therefore, extremely vulnerable. Increasingly, we become aware of the manipulation of social media, a process in which societies become ever more polarized when citizens are not anymore confronted with different opinions but become the victims of algorithms that confirm them uncritically in their own opinions. As a result, the necessary effort to discern truth is perverted and it becomes more and more difficult to distance oneself from so-called “fake truth”. The COVID-19 pandemic has introduced us into one more type of violence with severe interconnected social and mental health issues, as well as with injustices involved in the distribution of vaccines and medication. Such “new” conflicts and violences require novel approaches to reconciliation in local and global contexts.

6. *How are we to pursue **processes of transdisciplinarity and networking** as communities of practices for discerning reconciliation?* Complex, interconnected, multi-layered, multi-faceted conflicts with global implications require complex and transdisciplinary approaches and the constitution of pluri-perspectival discernment spaces in which decisions for future sustainable life together can adequately be made. Universities with their various research departments and disciplines are necessary for such transdisciplinary and systemic approaches, but often a lot of institutional inner-university construction work has still to be engaged. Our networked universities, as in IAJU, may provide institutional support for transdisciplinary and international endeavours, but a lot of work still has to be done and solid institutional structures have to be designed and created that allow for such approaches. Not to use the opportunity offered by the existence of Jesuit centres of tertiary education and learning on a worldwide scale, represents a structural and institutional sin of omission. In an interdependent world, networks at the service of peace and reconciliation have become a necessity for universities to play their role in education, in research, and in the transmission of

knowledge to society. However, the finetuning of such collaborations is still lacking. The approach and habits of common discernment at the service of the mission of reconciliation may provide inspiration, tools, spaces, and incentives to engage towards worldwide, universal, structures at the service of the mission of reconciliation. Within IAJU, the Task Force on Peace and Reconciliation attempts to play the role of a catalyst in introducing, designing, and articulating the shared discernment processes needed to build the necessary networks.

3. TO CONCLUDE

The International Association of Jesuit Universities (IAJU) offers collaborative opportunities at the service of the mission of reconciliation that lies at the heart of Ignatian spirituality and of Jesuit institutions. Ignatian spirituality, with its emphases on the work of the heart and on praxes of common discernment, presents us with a creative viewpoint in conversation with allies, other partners, and institutions that aim at building sustainable peace for our world. We are called to work through networks for reconciliation so as to support one another and so as to better serve the victims, the perpetrators, and other third parties in ever-more complex conflicts with worldwide ramifications.

We perceive a direction... more than ever and jointly, we need to walk the talk!

ISBN 978-958-781-732-4



9 789587 817324