

De la justicia a la reconciliación como lugar teológico

Mónica Chávez Aviña*

Universidad Iberoamericana, Ciudad de México

“El perdón hace posible que la justicia se produzca de manera creíble y sostenible. Si la meta de la reconciliación es devolver la vida y la esperanza a las personas y a los pueblos de nuestro mundo, el perdón es la puerta transformadora que da acceso a ella”.¹

Resumen

El presente artículo pretende responder a una de las preguntas fundamentales de la existencia humana: ¿cómo hablar de Dios desde la experiencia del sufrimiento del inocente? En primer lugar se propone que gracias al perdón y a la reconciliación las personas que han sido víctimas de violencia puedan seguir adelante y ser sobrevivientes. Posteriormente se reflexiona sobre el proceso de la reconciliación que implica pasar del silencio a la palabra y así descubrir la importancia de la narración para la recuperación de la víctima, del ofensor y de la sociedad. Pero ante la violencia vivida reconocemos que el ser humano tiene la posibilidad de otorgar el perdón por medio de la “memoria dichosa” y de reparar el daño por medio de la justicia, para así poder hacer un proyecto común donde haya cabida tanto para las víctimas como para los ofensores.

* Es maestra en Educación y en Teología, y licenciada en Filosofía y Ciencias Teológicas por la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México. Correspondencia: Prolongación Paseo de la Reforma # 880, Col. Lomas de Santa Fe, 01219, México, D. F. Tel. 59 50 40 00 ext. 4953. Correo electrónico: monica.chavez@ibero.mx

¹ R. REYNOLDS, *Perdón y justicia: posibilidades y pedagogía de la reconciliación*, Conc 303 (2003) 43.

En el horizonte de la fe se propone que el proyecto liberador de Jesús es el de una víctima reconciliada y perdonadora que permite que las víctimas y los ofensores puedan vivir de manera diferente gracias a la reconciliación.

Palabras clave: víctima, sobreviviente, violencia, justicia, perdón, reconciliación

Summary

This article intends to answer one of the fundamental questions of human existence: how to speak about God from the experience of the suffering of the innocent? First, the consideration is stated that thanks to forgiveness and reconciliation, those who have been the victims of violence can move on and be survivors. Then, a reflection is made on the process of reconciliation, which involves the recovery of the victim, the offender, and society. But in the face of the violence suffered, we acknowledge that the human being has a chance to give forgiveness through the “joyful memory” and damage repair through justice, so as to be able to create a joint project where both victims and offenders may accommodate.

Within the scope of faith, the consideration that Jesus’ liberating project is that of a reconciled, forgiving victim who enables victims and offenders to live differently thanks to reconciliation.

Key words: victim, survivor, violence, justice, forgiveness, reconciliation.

Introducción

Cuando miramos al pasado y recordamos la violencia que ha existido desde hace siglos, nos surgen preguntas que parecen no tener respuesta. El dolor y sufrimiento de las víctimas es tan fuerte que desde lo más profundo de su corazón se cuestionan: ¿Por qué existe el mal? ¿Por qué la gente sufre? ¿Cómo aceptar que las personas tendemos a hacer víctimas a otros para justificar nuestra manera de pensar y vivir? ¿Es posible hablar de reconciliación entre las víctimas y sus ofensores? ¿Qué novedad hay en el mensaje cristiano ante las personas que han sido víctimas de violencia? Éstas y otras más son preguntas que los hombres y las mujeres nos hacemos ante las injusticias que generan víctimas. La gran pregunta que surge entonces para los cristianos es la

siguiente: ¿cómo hablar de Dios desde la experiencia del inocente? ² Ésta última es precisamente la pregunta que, desde Job hasta nuestros días, se nos presenta como misteriosa en tanto desafío para la inteligencia de la fe.³

Cuando se vive una situación de violencia encontramos que hay dos protagonistas, por un lado está la víctima que experimenta enojo, frustración, desilusión, impotencia, sufrimiento y rencor. En algunas ocasiones la víctima se queda paralizada, tiene miedo y siente que ya no puede hacer nada, sólo le queda seguir viviendo de esa manera. Pero en otras ocasiones, la víctima es capaz de indignarse y decir: ¡esto no es justo! ¡ya no deseo seguir viviendo de esta manera! Por otro lado, está el ofensor que experimenta cierto placer de ser omnipotente y, a veces, puede experimentar también arrepentimiento y, aun más, puede abrirse al deseo de reparar la falta.

La experiencia narrada por personas sometidas a procesos de violencia nos enseña que, con frecuencia, la víctima se convierte a su vez en ofensor o verdugo debido a que queda atrapada en la violencia vivida como resentimiento y afán de venganza. La pregunta que nos hacemos aquí es si se puede romper este círculo fatal, es decir siguiendo a Paul Ricœur, si la víctima puede ser un *sobreviviente* que desate los nudos del resentimiento. En este sentido, sugerimos que el perdón y la reconciliación ayudan a que la víctima se libere de esas ataduras y no se convierta en un nuevo ofensor.

Ante esta situación paradójica se perfila una nueva interrogante ¿cómo poner fin a la violencia que se genera en los conflictos familiares, sociales, políticos y religiosos donde se viola la dignidad de la persona y sus derechos? Parece que las soluciones por medio de la venganza y la indiferencia no son las más adecuadas ni viables porque perpetúan la espiral del odio. Por eso, es preciso buscar nuevas vías que permitan aliviar la tensión y reconciliar a los seres humanos. Quizá haya que pensar en términos de prevención en educar para la justicia y la paz. Pero una vez que ha estallado la violencia hay que buscar maneras de ayudar a las víctimas de esos conflictos. En es-

² Cf. G. GUTIÉRREZ, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, Sígueme, Salamanca 2002.

³ Para este tema se recomiendan las siguientes obras de G. GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica de los pobres*, Sígueme, Salamanca 1982, *Beber un su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*, Sígueme, Salamanca 2007, *El Dios de la vida*, Instituto Bartolomé de las Casas, Lima 1989, *En busca de los pobres de Jesucristo, el pensamiento de Bartolomé de Las Casas*, Sígueme, Salamanca 1993.

te contexto, la ética cristiana propone trabajar con compasión por la justicia y la paz.

En suma, el gran reto es cómo dar testimonio del Dios de esperanza, justicia, paz y amor revelado por Jesucristo desde las víctimas.

Desde la fe, podremos afirmar que el proyecto liberador de Jesús permite que las víctimas y los ofensores puedan vivir de manera diferente en un horizonte común: aprendiendo a reconciliarse.

1. Del silencio a la palabra

Ante la violencia lo más fácil es querer ocultar la realidad, tal es la primera forma de oprimir la verdad con la negación. A veces no sólo ignoramos, sino que no queremos saber, porque en el fondo descubrimos que hemos contribuido a esa violencia y a las injusticias que la acompañan. No deseamos mirar la realidad para no avergonzarnos, al desconocimiento agregamos el encubrimiento. Pero, hay un momento en que despertamos de ese sueño y nos damos cuenta de la realidad, la asumimos y nos ocupamos de ella.

Pero existen muchas maneras de acercarse y mirar la realidad. Una de ellas puede ser desde el ofensor y otra puede ser desde la víctima. Si lo hacemos desde la víctima nos surge la pregunta si Dios hará justicia definitiva a las víctimas o todo quedará igual siendo la última palabra la violencia y la injusticia en la historia.

Para poder ver con sentido crítico la realidad vivida en medio de estos procesos de violencia y reconocer el mal que sucedió, hay que tener la honradez de narrar los actos injustos. No sólo se trata de ser la voz de las víctimas, sino dejar que ellas hablen. No hay que olvidar lo que sucedió, pues la memoria histórica, por más dolorosa que sea, es necesaria para reparar el daño: “Desde antiguo he guardado silencio, me callaba y me contenía. Ahora gritaré como una mujer en parto, suspiraré jadeante” (Isaías 42, 14). El que sufre tiene derecho a la queja y a la protesta. Esta voz expresa tanto su dolor como su fe en un futuro distinto.

La víctima desea narrar su historia, pues la narración es un acto humano esencial de la condición humana y un elemento clave para conquistar la libertad. La narración construye la propia identidad porque intenta comprender el pasado, dar secuencia a los acontecimientos en el presente y vislumbrar un futuro posible. Cuando las víctimas narran sus historias y se reconocen a sí mismas

como personas entonces se convierten en sobrevivientes porque “la voz de la víctima, la voz de Dios, no se puede acallar”.⁴

Cuando se padece la violencia, en algunas ocasiones se comienza a narrar un relato desde la mentira, la falsedad, la opresión y la humillación. Con frecuencia los ofensores desean que las víctimas crean que esos relatos son verdaderos, que olviden y que no recuerden. Así, cuando se acepta ese relato basado en la mentira se convierte en la clave para el mantenimiento del control violento. Para que las víctimas no caigan en ese abismo es necesario que recuerden, que hagan memoria de sus relatos y que sigan narrando su historia desde la verdad, la justicia, la dignidad humana y la vida misma que les es dada.

Cuando las víctimas narran sus historias se reconocen y se convierten en sobrevivientes.⁵ Como dice Arendt, la memoria sólo puede hablar cuando se ha silenciado la indignación y la ira, ella nos obliga a la acción y esto necesita tiempo. En este sentido, para Todorov es cierto que no se puede vivir siempre en la memoria literal, pero sí se requiere la memoria ejemplar, la que dice: ¡nunca más; Esta memoria es previa al perdón, es la justicia como condición de posibilidad de la reconciliación.

Sí, la narración es parte del proceso de la justicia. Debemos preguntarnos ¿por qué debemos contar historias y por qué éstas nos deben de conmover? ¿Qué es lo que las historias provocan y cómo operan en nuestras vidas? ¿Qué es lo que la narración hace por nosotros, por nuestro sentido y por la conciencia de nosotros mismos? Walter Fisher dice que somos “homo narrans”, es decir que contar historias de nuestras vidas es lo que nos define como seres humanos.⁶ Para este autor, la narración es nuestro camino más originario para organizar y dar coherencia a nuestra experiencia. La narrativa ayuda a responder a la pregunta ¿por qué? Decir qué ha pasado es decir por qué ha pasado. Así, la narración ayuda a las víctimas a contestar esta pregunta. Permite poner juntas las piezas rotas debido a la violencia y reconectar el pasado con el presente. Así, la memoria traumática se transforma paulatinamente en una

⁴ J. ALISON, *Conocer a Jesús. Cristología de la no violencia*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1993, 94.

⁵ Por sobreviviente se entiende aquella persona que a pesar de ser víctima es capaz de vivir el duelo y construir su vida nuevamente y hacer algo para que no vuelvan a suceder los actos injustos y violentos.

⁶ T. GODWIN, *Después de la violencia y la opresión es posible crear justicia*, Cátedra Eusebio Francisco Kino SJ, México 2007, 13.

“narración coherente” y la víctima se puede integrar al mundo resolviendo el sinsentido de una historia de violencia que provoca una vida sin control.

Ahora bien, recordar es sólo el primer momento que da paso al olvido. Paul Ricœur⁷ considera importante recuperar, al mismo tiempo, en su relación dialéctica intrínseca, la memoria y el olvido. Es necesario recordar, pero es necesario también olvidar. Lo último no es posible sino en el sentido de la sanación profunda de la memoria histórica por medio del perdón. Ricœur habla de un «olvido compasivo» que tiene la virtud para destruir la culpa si se asumen respectivamente las responsabilidades frente a los actos propios y ajenos que se han cometido. Perdonar es así «recordar de otra manera».

Por otro lado, Metz⁸ distingue dos clases de recuerdo: uno que es de tipo nostálgico, tranquilizador, que usurpa al pasado de su carácter interpelador y lo idealiza considerándolo como un tiempo mejor. El otro es cuando la memoria está ligada al sufrimiento. Pero no basta precisar la categoría de recuerdo. Mucho más importante es señalar de qué sufrimiento se habla con esta *memoria passionis*. Es aquí donde entra en juego la categoría de “vencidos de la historia”. Metz reconoce que también los poderosos y triunfadores sufren. Pero él piensa en “el sufrimiento injusto”, en el sufrimiento de “los que no han conseguido abrirse camino, de los que no han tenido éxito”. Por eso Metz piensa en el sufrimiento de los pobres, en el dolor que no encuentra respuesta y que no puede ser explicado con categorías filosóficas o incluso teológicas. Por esta razón la teología de J. B. Metz propone una recuperación de la narración, en la medida en que es por medio del relato del sufrimiento de los vencidos que se puede reorientar su historia. Desde esta perspectiva es posible afirmar que Dios ha traído la liberación en y a través de los seres humanos que han superado ese sufrimiento injusto.

Siguiendo este camino interpretativo, cuando el narrador cuenta su historia se transforma de víctima pasiva en una persona moralmente responsable de escoger la forma de narrar los hechos. Se trata de un aspecto crítico de libe-

⁷ Cf. P. RICŒUR, *La memoria, la historia, el olvido*, Trotta, Madrid 2003, 644-657.

⁸ Para este apartado sobre la narrativa se consultó la ponencia “Especificidad de la teología narrativa latinoamericana con respecto a la Europa: la influencia del documento de Medellín en su desarrollo” por J. M. Siciliani Barraza en Colombia, 2008 en las memorias del IV Congreso Internacional de Teología. Situación de la Teología en América Latina a los 40 años de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. p.2. URL: <http://seminariovillapaul.blogspot.com/2008/11/descarga-gratis-ponencias-congreso-de.html> (Fecha de consulta 20 de diciembre de 2011).

ración. En efecto, por medio de la palabra las personas pueden influir en el futuro y tener cierto control sobre sus vidas; cuando han permanecido en silencio, la opresión y el miedo las van destruyendo. Pero, para que una persona narre su historia se requiere de un interlocutor, es decir una persona que pueda escuchar la historia narrada, la respete y la acoja con el corazón. La finalidad no sólo es que la víctima hable, sino que se le escuche, otorgándole así un reconocimiento de los hechos y de su dignidad. En ocasiones sucede que la narración de una persona es diferente a la de otra, por lo que ayuda que un tercero pueda narrar la totalidad de la historia y que pueda ayudar así a interpretarla.

Además, las historias narradas nos ayudan a cerrar el círculo de hechos históricos dolorosos, tal acto no significa justificar o excusar, pero sí recordar para que no vuelva a suceder. Cuando se da, por ejemplo, un reporte de una Comisión de la verdad en un país que ha sufrido una guerra, los miembros de esa comunidad conocen el pasado, buscan las causas y se responsabilizan por lo que sucedió y lo que pasará en un futuro. A veces la víctima ya no pide venganza, lo único que solicita es que se cuente su historia tal como sucedió. Lo que permite la narración es entonces que las víctimas puedan reconocerse dentro de esos hechos, pues la violencia lleva a las víctimas a no reconocerse en los acontecimientos y sentir que lo que sucedió no es parte de su historia. La violencia lo que hace es fragmentar a la persona, la cual es incapaz de hilar en una narración los sucesos violentos de su vida. La víctima es incapaz de decirse y reconocerse dentro de la realidad pasada, porque en este decirse surge una y otra vez ese "otro" que me hizo decirme como él quería.⁹

Para Teresa Godwin Phelps, la narración, como proceso de reconstrucción, tiene la capacidad de reunificar a los miembros de una sociedad que ha vivido violencia. Además, sostiene que no hacer nada, después de una violación masiva y sistemática de los derechos humanos en una comunidad, no es una solución y lo que genera es resentimiento colectivo y a la larga más violencia. La víctima desea ser escuchada y narrar, pide a gritos: ¡Escúchame! Por eso, quien se niega a escuchar atenta contra el reconocimiento del otro. Cuando alguien narra su historia y otro la escucha se realiza un encuentro en la reciprocidad donde el narrador pide en su relato no sólo ser entendido sino ser

⁹ T. GODWIN, *Después de la violencia y la opresión: es posible crear justicia*, Cátedra Eusebio Francisco Kino SJ, México 2007, 83.

comprendido. La narración es un acto personal y libre donde el narrador desea contar su historia e invita a otro a que lo escuche, pero cuando la historia se hace oficial ya no permite cambios. Para que varias historias pasen a ser oficiales se necesita que la comunidad las reconozca y que sean acordadas por ésta. No quiere decir que la historia ya esté previamente hecha, sino que la comunidad espera que sea contada y que se reconozca porque es de justicia decir la verdad.

Si deseamos pues que la narración tenga un efecto liberador, ésta no sólo debe ser privada o confidencial con otra persona, sino que se requiere que sea escuchada por personas con autoridad para que se conozca la historia oficialmente. Así, un reporte de Comisión de la verdad refleja y cuenta lo que sucedió en una comunidad nacional. Cuando contamos historias de personas en realidad lo que estamos mostrando es que los individuos importan y que no son un número más que contar porque las historias son narradas por seres humanos y nos involucran intelectual y emocionalmente a todos.

En este sentido, para H. Arendt¹⁰ en la dimensión social de la narración se encuentra la promesa que mira hacia el futuro y el perdón, por el que trata de rescatar y restaurar algún día lo que se fracturó. Considera importante en el juicio fomentar la imaginación porque ésta puede ayudar a ponerse en el lugar del otro para entenderlo. El juicio abre la posibilidad del encuentro con una perspectiva política. Ésta sería incompleta si todo se quedara en la simple observación retrospectiva de los hechos y no tuviera un juicio prospectivo, un juicio con alcance hacia el futuro y promotor de la esperanza.

Ahora bien, en este contexto de análisis interdisciplinario de la violencia la teología queda confrontada con el anterior análisis, pues como inteligencia de la fe está llamada a “dar razón de la esperanza” a las víctimas. Por eso para Antonieta Potente,¹¹ la teología debe superar el abismo entre discurso y vida hasta el punto de hacer que la teología se convierta prácticamente en la elaboración de una autobiografía. No sólo se trata de hablar de un tema,

¹⁰ M. MADRID, GÓMEZ TAGLE, *Sobre el concepto del perdón en el pensamiento de Hannah Arendt*, pp.138-149. URL: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/2090/209014645007.pdf> (Fecha de consulta: 20 de diciembre de 2011).

¹¹ J. M. SICILIANI, BARRAZA, *Especificad de la Teología narrativa latinoamericana con respecto a la Europa: la influencia del documento de Medellín en su desarrollo*, pp. 8-10. URL: <http://seminariovillapaul.blogspot.com/2008/11/descarga-gratis-ponencias-congreso-de.html> (Fecha de consulta 20 de diciembre de 2011).

sino, más bien, de hablar de las historias humanas donde Dios salva. Se trata de “beber de nuestro propio pozo”, el pozo de nuestra vida. La teología narrativa se vuelve aquí una “metodología de acercamiento a la vida”. Junto con esta categoría de un quehacer teológico “desde la vida”, aparece otra noción importante en el discurso teológico de A. Potente: la noción de “historia inédita” Esta historia deja reconocer sus trazos en la historia oficial, pero no se confunde con ella. Está ligada a la vida cotidiana donde se da el acceso al misterio. La teóloga de origen italiano describe la “historia inédita” como un tejido de mil colores entrelazados lentamente por las manos de muchos y muchas: es narrar la vida cotidiana buscando la justicia y paz.

En este contexto, desde la fe hacer memoria del Cristo crucificado como la víctima inocente asesinada por su mensaje liberador es hablar del Cristo resucitado. Como ya lo señaló J. Alison, Jesús fiel a su mensaje de la no violencia rompe con la mimesis violenta seguida por sus verdugos. Por eso, hacer memoria de Jesús es situarse del lado de las víctimas inocentes. La memoria es recordar y decir la verdad de lo que sucedió y sigue sucediendo contra más víctimas. Su memoria es ponerse de lado de los excluidos que representan las futuras víctimas potenciales y así entrar en comunión con las generaciones futuras. Por tanto, hacer memoria de las víctimas y liberarlas es vivir en el espíritu mismo de Cristo.

Con respecto a las experiencias humanas límite, la teología de E. Schillebeeckx¹² insiste en que las experiencias de dolor donde el ser humano sufre y aprende son experiencias de conversión. Éstas son las que sirven de parámetro a la teología narrativa que busca en la experiencia humana la acción de Dios. Las experiencias más profundas, las que dan su dirección a la vida y la llevan sobre sí, son experiencias de conversión, es decir, experiencias de crucifixión que fuerzan a la *metanoia* o cambio de rumbo en la opción fundamental de vida.

Así, la labor teológico-narrativa consiste en ir descifrando, a partir de la vida y la palabra del ser humano, lo que Dios está haciendo desde su misericordia, en medio de una historia que pareciera gritar a los hombres y a las mujeres que Dios los abandonó. El contacto con el sufrimiento del otro, el contacto

¹² J. M. SICILIANI, BARRAZA, *Especificad de la Teología narrativa latinoamericana con respecto a la Europa: la influencia del documento de Medellín en su desarrollo*, pp.5-6. URL: <http://seminariovillapaul.blogspot.com/2008/11/descarga-gratis-ponencias-congreso-de.html> (Fecha de consulta 20 de diciembre de 2011).

con las víctimas, la recuperación de su memoria de dolor es un “descentramiento” y una “confrontación” para el teólogo porque su encuentro con Dios se da en la medida en que gracias a su acercamiento al dolor se deja conmover o “es movido por la compasión”. Así, acercarse a Dios es acercarse al fuego del dolor ajeno. Decir Dios es “exponerse” a la interpelación de sufrimiento de las víctimas. El primer fruto es una re-significación del acto teológico que ubica al teólogo en otro plano diferente al de la pura especulación, pues su inteligencia quiere traducirse en amor ante el sufrimiento de la víctima. Por eso, lo que guía a la teología narrativa, inspirada fuertemente en el principio misericordia de J. Sobrino, es la mirada desde la víctima.¹³ Eso cambia todo, pero para mirar desde allí el teólogo o la teóloga parte del hecho que entre las víctimas hay siempre sabios, profetas-poetas que saben interpretar lo que ven en su vida cotidiana a la luz de Dios.

No es la persona que hace teología quien viene a decir cuál es la realidad, sino que viene a dejarse interpelar por esa realidad de dolor y a escuchar cómo la narran los otros con esperanza. Quien hace teología aprende en contacto con las víctimas a escuchar y a contar historias nuevas, a promoverlas, a “hacerlas visibles” en un ambiente social muy informado pero paradójicamente desconocedor de la realidad.

De esta manera, el teólogo y la teóloga tienen su aporte crítico porque no sólo escuchan historias sino que también cuestionan aquellas que justifican la violencia. No son “sólo un espectador que contempla el sufrimiento desde una tribuna sino que baja al camino para reaccionar a favor de la víctima, y ayudar a que el victimario entienda sus dinámicas de muerte, de ceguera que no le permiten su conversión. Implica estar en el camino de las víctimas para desenmascarar los sistemas sacrificiales productores de sufrimiento injusto”. Ellos denuncian las falsas imágenes de Dios que justifican de alguna manera tal violencia.¹⁴

¹³ Para Jon Sobrino hay una diferencia entre obras de misericordia y el principio de misericordia. Las primeras sólo tratar de sanar heridas y curarlas, por principio de misericordia entiende el amor que está en el origen de un proceso, que permanece presente y activo a lo largo de él, le otorga una determinada dirección y configura los diversos elementos dentro del proceso. Consultar *El principio de misericordia*, UCA, Salvador 1999.

¹⁴ J. M. SICILIANI, BARRAZA, *Especificidad de la teología narrativa latinoamericana con respecto a la Europa: la influencia del documento de Medellín en su desarrollo*, pp.10-

En síntesis, el relato teológico ayuda a esbozar el problema y a traerlo a la conciencia, mostrando su carácter real. Ahora bien, si el relato sirve para “desmenuzar” el problema y traerlo a la conciencia desde lo vivido, es necesario problematizar con categorías y ser críticos. En realidad cada situación provoca una serie de preguntas. Es una mirada crítica porque las preguntas exigen respuestas. Según James Alison no hay historia alguna de participación nuestra en la creación que no sea lo que suele llamarse una historia de conversión. Por historia de conversión entiende el auténtico convertido que escribe la historia de su descubrimiento de la misericordia, lo que significa crear misericordia en las relaciones humanas.¹⁵

2. Reparar la falta por medio de la justicia, misericordia y compasión

Ver la realidad del sufrimiento y la violencia es un primer momento del método teológico latinoamericano que aquí deseamos retomar. Es preciso ahora analizar esta realidad a la luz de la Palabra de Dios que se manifiesta plenamente en Jesús de Nazaret.

El primer paso es escuchar la voz de las víctimas, de donde nace una necesidad de hacer justicia y, si es posible, reparar el daño para alcanzar la reconciliación. Los conflictos sociales son un dato primario que sirve para la reflexión, y quizá se puedan superar, resolver o sanar heridas después de que se vivieron dichos conflictos. En la actualidad tal vez somos más conscientes de los muchos problemas que todavía no resuelven la humanidad y estamos viviendo sus consecuencias. Los hombres y las mujeres que viven conflictos sociales experimentan sufrimientos que son difíciles de sanar, basta recordar El Salvador, Nicaragua, Chile, Bosnia, Irak y, recientemente, México.

Pero es preciso un segundo momento que posibilite el actuar más tarde. Se trata de la iluminación teológica. A la luz de la palabra de Dios, la Iglesia, como comunidad escatológica que anuncia la plenitud de los tiempos, está llamada a dar respuesta a estas experiencias, pues detrás de cada estadística sobre el número de personas que sufren por los conflictos, hay un rostro, una historia personal y comunitaria que anhela seguir viviendo. La teología tiene la vocación de acompañar

18. URL: <http://seminariovillapaul.blogspot.com/2008/11/descarga-gratis-ponencias-congreso-de.html> (Fecha de consulta 20 de diciembre de 2011).

¹⁵ J. ALISON, *El retorno de Abel*, Herder, Barcelona 1991, 122.

a los seres humanos en sus vidas cotidianas para buscar juntos la esperanza en un mundo mejor donde Dios se manifiesta acompañando esta obra humana.

Cuando las personas son sometidas a la condición de víctimas viven una angustia sin límite. Recordemos en el antiguo Israel a Raquel llorando por sus hijos; y en nuestros tiempos a las madres y abuelas de la Plaza de Mayo en Argentina; a tantos hombres y mujeres que han sufrido en Ruanda, México y demás países en guerra. Sería imposible no compadecerse en medio de tanto dolor ocasionado por la violencia. Así escribe la poetisa surafricana Helen Kor-tza: "Mi corazón grita dentro de mí, pero mis ojos están tan secos. Vacía está mi esperanza".¹⁶ Si la teología no encuentra respuestas a la vida de las mujeres y de los hombres que sufren, entonces no será voz de la Buena Nueva.

En los conflictos sociales se hacen presentes al menos dos dimensiones ético-antropológicas: las relaciones desiguales de poder y el sufrimiento humano asociado a múltiples tensiones que niegan la paz a las personas y a los pueblos. Esto provoca que no se den las condiciones para la paz. Detrás de un conflicto social hay injusticias provocadas por la desigualdad del poder. Esto lleva a tal sufrimiento que las personas pueden perder la esperanza. Por eso, los obispos católicos latinoamericanos declararon en el Documento de Medellín en 1968 que "la violencia institucionalizada" constituye una situación de pecado. Más recientemente, para las teólogas feministas, las estructuras de poder kyriarcal de dominación y sujeción no permiten que las personas puedan salir de tales estructuras de pecado, e incluso a veces hasta les hacen creer que lo que viven es culpa suya o simplemente su destino. Por eso, si queremos trabajar por la paz es preciso acompañar este compromiso con la promoción de una sociedad justa.¹⁷ Así, mientras las condiciones sean de desigualdad persistirán las tensiones y las violencias. En las sociedades donde se han violado los derechos humanos hay que exigir el imperativo moral de justicia para todos. En Medellín, los obispos latinoamericanos no sólo dijeron cómo deberían de ser las cosas, sino que se decidieron con audacia a "hacerlo": proseguir a Jesús es "rehacer" realidades que hagan presente la realidad de Dios en el corazón de la historia.¹⁸

¹⁶ E. JOHNSON, *LA QUE ES. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, Herder, Barcelona 2002, 330.

¹⁷ P. AQUINO, *La justicia sostiene la paz: una aproximación feminista*, Conc 290 (2001) 117.

¹⁸ J. SOBRINO, *Crisis y Dios* Conc 311 (2005) 137.

Por lo tanto, ser Iglesia no implica sólo escandalizarse con la realidad lacerante de la vida humana negada, sino que significa aprender a subvertir la mirada a partir de dentro de la realidad en que vivimos para aprender a ver no lo que parece demasiado establecido sobre la tierra, sino lo que está bajando del cielo... La Iglesia puede llegar a ser para nosotros una señal del Reino de Dios que sepa interpretar los signos de los tiempos a la luz de la fe. Por eso, hablar del Evangelio es hacer referencia a la justicia; hablar de Jesús es referirnos a un hombre que actuó a favor de la justicia para todos y todas animado por el Espíritu de su Padre que lo ama incondicionalmente. Para comprender mejor su trasfondo teológico, a continuación veremos cómo la expresión de justicia está presente tanto en el Antiguo Testamento con los profetas, como en el Nuevo Testamento cuando se radicaliza con la persona de Jesús como signo de la llegada del Reinado de Dios.

La justicia en el Antiguo Testamento

“Consultan mi oráculo a diario, muestran deseo de conocer mi camino como un pueblo que practicará la justicia y no abandonará el mandato de su Dios” (Isaías 58,2)

Para el pueblo de Israel la justicia es fundamental porque ella rige las relaciones entre las personas y es compañera de la misericordia divina. Si vamos al origen de la palabra “justicia” encontramos que el verbo *Tzadaq* se relaciona con ser fiel a la comunidad: ser saludable, justo y recto. Asimismo, el sustantivo masculino *Tzedeq* significa fidelidad, integridad, liberación y justicia.

A través de los jueces, el pueblo de Israel trata de atender las quejas de sus hermanos y decidir justamente. La justicia es ser fiel a la Torah que mueve a atender al pobre, a la viuda, al huérfano y al forastero.

En el Antiguo Testamento el término *Sapat* se relaciona con salvación o liberación, fundamentalmente de la injusticia.¹⁹ Salvación y liberación quedan unidas, pues la salvación implica liberarse de la opresión. En este tenor, el profeta Isaías (42,6) nos recuerda que el siervo de Yahvé fue llamado para implantar la justicia. El nuevo Israel se encuentra con el Dios que está a favor de las víctimas.

¹⁹ E. ELLACURÍA - J. SOBRINO, Fe y justicia, Desclée de Brouwer, España 1999, 155.

Además, cuando se habla de Dios se usan los términos *mispatim* y *sedaqot*, que son intervenciones liberadoras del Señor: “Él es la Roca, cuya obra es perfecta y todos sus caminos son justos.” (Dt 32,4). El pueblo de Israel experimentó la acogida, la compañía y el cuidado de Yahvé a través de la *shekinah* que se manifiesta en los símbolos de la nube, la luz radiante que cubre y guía al pueblo en el desierto. Simboliza la implicación de Dios en el mundo trágico y está relacionada con la compasión divina. Cuando las personas son humilladas, la *shekinah* yace en el polvo angustiada por el sufrimiento humano. Es metáfora de Dios, *Es la-Que-Mora-En*, la presencia divina comprometida compasivamente con un mundo en conflicto. Es la fuente de vitalidad y de consuelo en la lucha.²⁰

Dentro de la literatura sapiencial, Job descubrió la experiencia del Dios compasivo cuando afirma que la injusticia no tiene la última palabra en el hablar del Señor. Estamos ante el Dios de la fe cuando reconocemos la gratuidad de su amor, por eso dirá: “Te conocía de oídas, ahora te han visto mis ojos” (Job 42, 5). Este hombre creyente no niega el sufrimiento humano, sino que se da cuenta que hay que abrirse al dolor y aflicción de los otros comprometiéndose para estar con ellos para experimentar la misericordia de Dios. No pide olvidarse de la injusticia, sino situarla desde el amor gratuito de Dios porque sólo desde la gratuidad es posible hablar de la preferencia de Dios por el que sufre injustamente. Así, la gratuidad del amor de Dios es el fondo vital en que se puede practicar la justicia. Por eso, Job trata de hablar de Dios desde la experiencia más profunda y radical para cualquier ser humano: el sufrimiento del inocente. No trata de agotar y explicar el tema del sufrimiento. La fe le hace preguntarse sobre la posibilidad de encontrar desde allí un lenguaje apropiado para hablar de Dios. Así, Job sale de su propio mundo e ingresa en el de los hombres y mujeres que sufren. Tal es el camino de la gratuidad y de la justicia que lleva a la misericordia. De esta manera, el lenguaje profético y contemplativo se va mostrando con todo su vigor en el texto sapiencial.²¹

En suma, lo que llama la atención en el Antiguo Testamento es que Israel no se preocupó durante siglos por el hecho de que Yahvé no tuviera poder so-

²⁰ E. JOHNSON, *LA QUE ES. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, Herder, Barcelona 2002, 121.

²¹ G. GUTIÉRREZ, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, Sígueme, Salamanca 1986, 150-172.

bre la muerte, pero sí le escandalizó que no tuviera poder sobre la injusticia histórica.²²

La justicia en el Nuevo Testamento

En el Nuevo Testamento, también, encontramos que la justicia es uno de los ejes de la revelación porque el mensaje central de Jesús es el amor universal y éste se manifiesta por medio de la justicia. Ésta es la forma que el amor adopta en un mundo de opresión y violencia porque en la justicia se revela la forma histórica del amor.

Para Pierre Debergé,²³ en los evangelios se denotan diferentes concepciones de la justicia. En Mateo, aunque la palabra justicia aparece sólo cinco veces en el Sermón de la montaña y otras dos veces al principio y final de su evangelio, el tema de la justicia es fundamental para el hagiógrafo porque la justicia es la fidelidad a la voluntad de Dios revelada en el camino de vida y de salvación. Así, los discípulos están llamados a seguir a Jesucristo y es la misericordia de Dios la que, al final, hace el juicio a los seres humanos. En Lucas se anuncia el restablecimiento de la justicia, de manera especial, hacia los pequeños y los pobres y, para Pablo, la justicia es un don que Dios da gratuitamente a los seres humanos, “justificándolos” y se revela como un vínculo entre ellos y Dios. Para el discípulo originario de Tarso, el encuentro con el Resucitado le permite comprender que la justicia de Dios ya se ha revelado de manera definitiva y decisiva a través de la muerte y resurrección de Jesucristo. Lo significativo y común en los diferentes textos del Nuevo Testamento es que la justicia se encuentra en el marco del anuncio del Reinado de Dios.

A pesar de que en el Antiguo Testamento ya está presente el anuncio del Reino, la diferencia con el Nuevo Testamento es que en el primero el Reino está por venir, en cambio para el segundo “El Reino ya llegó... está en medio de vosotros” (Mt 12, 28). Así, el Reino que está presente y actuando va a ser el tema central de toda la predicación y actividad de Jesús. De esta manera, el misterio del Reino es la proyección del misterio de Dios en la humanidad.²⁴ Aunque la justicia está presente en todo el Nuevo Testamento, de manera especial, encontramos su culmen en el Sermón de la montaña: “Si vuestra

²² J. SOBRINO, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, UCA, Salvador 1999, 77.

²³ P. DEBERGÉ, *La justicia en el Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Navarra 2003, 8-29.

²⁴ S.GALILEA, *El reino de Dios y la Liberación del hombre*, Paulinas, Colombia 1992, 18-24.

justicia no es mayor que la de los escribas y fariseos, no entraréis en el Reino de los Cielos” (Mt 5,20). Así, será en las bienaventuranzas donde se manifestará el *ethos* cristiano y se exhortará a vivir la justicia y la paz.

En Jesús, la fe y el establecimiento del Reino están indisolublemente unidos, pues hay una relación entre la fe y la acción transformadora de la realidad. Así, la credibilidad es el momento significativo de la fe, porque es la presencia visible de la fe en un momento histórico dado.²⁵ Por eso, en cada momento histórico habrá que buscar la manera apropiada de vivir la fe por medio de la justicia y de la misericordia en un doble movimiento: para poder restaurar la justicia tenemos que descubrir las causas de la injusticia y para vivir la misericordia hay que convertirse al amor incondicional que es Dios: “El auténtico convertido siempre escribe una historia de su descubrimiento de misericordia, que significa que aprende a crear misericordia”.²⁶

Por todo lo anterior, gracias al evangelio podemos decir que cuando una persona sufre es el mismo Cristo crucificado el que sufre. Por eso, cuando nos liberamos de las injusticias y del sufrimiento somos como el Cristo bajado de la cruz donde el Dios trinitario desea estar en y con el sufriente para devolverle vida y dignidad. De esta manera Dios crea por y para el amor como instauración de un mundo nuevo: Cristo se solidariza con los seres humanos y su *Ruah* divina ilumina las vidas de las personas que se abren a la compasión.

Quienes sufren violaciones a su dignidad humana son como el siervo doliente: son el lugar histórico donde se prosigue la redención de Dios. Y es a partir de la experiencia de Jesús donde se puede hablar de Dios con toda plenitud, pues en él se vive la verdadera muerte y resurrección. De alguna manera, quienes logran sanar las heridas, perdonar y crear relaciones humanas nuevas y reconciliadas están mostrando el Reino de Dios en acto. Ante esto es preciso preguntarnos ¿Qué hago yo para crucificar a los otros? ¿Qué hago para bajar a los otros de la cruz? ¿Qué debo hacer para que esas personas experimenten primicias de resurrección? Por eso a la Iglesia le toca historizar lo que el Reino de Dios exige en cada momento de la historia. En efecto, para que los seres humanos puedan trabajar por la justicia, la dignidad y el respeto de los derechos deben “hacerse cargo de la realidad” como

²⁵ I. ELLACURÍA - J. SOBRINO, *Fe y justicia*, Desclee, Bilbao 1999.

²⁶ J. ALISON, *El retorno de Abel*, Herder, Barcelona 1999, 122.

dice I. Ellacuría, es decir, estar en la realidad y no meramente estar ante la idea de las cosas; cargar con la realidad significa afirmar el carácter ético-místico donde la persona actúa a favor del Reino de justicia y paz. Esto se logra gracias a la resurrección de Jesús, quien instruyó a sus discípulos acerca del Reino y les ayudó a lograr que la plenitud de la resurrección penetrara en ellos por el don de su *Ruah* divina. En efecto, el Espíritu hace presente al Señor crucificado y resucitado, reproduciendo eficazmente esos cambios de conducta que el Señor había empezado a producir como resultado de su resurrección.²⁷

No hay que olvidar, además, que para hablar de justicia, hay que hacerlo con un lenguaje profético, pero hay que hacerlo desde el lugar adecuado. En las comunidades donde se han violado los derechos humanos es donde se puede hablar de esperanza, porque es precisamente en ellas donde se busca superar la desesperanza: “para lograr la conjunción adecuada de utopía y profecía es menester situarse en el lugar histórico adecuado”.²⁸ Por eso, hay que desplegar la profecía y la utopía, aunque para Pedro Casaldáliga, en lugar de u-topía, el no-lugar, hay que hablar de eu-topía, el lugar otro y buen lugar. No este lugar de exclusión de la mayoría y de privilegio de la minoría. Antes bien un lugar “donde quepan todos”.²⁹

En suma, podemos decir que el Reino de Dios estará presente cuando todos los hombres y las mujeres tengan garantizadas las necesidades fundamentales, la libertad de las opciones personales y un ámbito de creatividad personal y comunitaria que permita la aparición de nuevas formas de vida y cultura, nuevas relaciones con la naturaleza, con los demás seres humanos, consigo mismos y con Dios. Hay que hablar no sólo de una vida más digna, sino de una civilización donde se viva la justicia y la paz para todos. No basta la destrucción o la crítica de algo, sino la construcción de una nueva civilización. Valdría la pena decir: “Por la alternativa profética-utópica merece la pena vivir y morir”.³⁰

²⁷ J. ALISON. *Conocer a Jesús, Cristología de la no-violencia*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1994.

²⁸ I. ELLACURÍA - J. SOBRINO, *Fe y justicia*, Desclee, Bilbao 1999, 41-48.

²⁹ P. CASALDÁLIGA, *El desencanto inmediateista a la utopía esperanzada*, Conc 311 (2005) 157.

³⁰ I. ELLACURÍA - J. SOBRINO, *Fe y justicia*, Desclee, Bilbao 1999, 55-59.

Dios/Diosa de la misericordia

Cuando abordamos el tema del sufrimiento humano, no sólo supone hablar de las relaciones entre los hombres y las mujeres, sino que también brotan preguntas sobre Dios mismo. Experimentar el sufrimiento es, de alguna manera, encontrarnos con Dios y con su Sabiduría. Aunque los seres humanos sólo balbuceamos nombres sobre Dios, hay metáforas más pertinentes que nos ayudan a relacionarnos con ese Misterio de amor incondicional, una de ellas propuesta por la teología post-patriarcal es hablar de Dios como un padre-madre misericordioso/a que nos permite acercarnos a los otros.

Los hombres y mujeres que sufren, ellos y ellas representan, como imagen de Dios que son, el misterio del dolor divino, de un Dios compasivo que sufre con el mundo. La Sabiduría se mantiene alerta durante las largas horas del dolor y aflicción, despertando su protesta. La fuerza de este símbolo divino no sólo radica en su capacidad de consolar a quienes sufren, sino en su fuerza liberadora para levantarlos de su aflicción y, con fe y esperanza, seguir adelante en la práctica de la caridad. Dios como Madre de la Misericordia tiene los brazos y manos abiertas para levantar a los que sufren. Ella está firme de pie para sostener a las víctimas que están en el suelo y no pueden ponerse de pie y mirar de frente. La Madre de la Misericordia nos anima a levantarnos y caminar hacia el futuro, para poder orar y juntos cantar con la mirada de frente ante los otros y ante Dios.

En este sentido, la misericordia no es sólo una actitud ética fundamental del ser humano, sino que es un *principio* ontológico y gnoseológico que configura todo proceso. El *principio-misericordia* implica buscar las causas del sufrimiento, curar las heridas y luchar para que no se vuelvan a repetir esos actos injustos, aunque esto lleve a la denuncia significando así el anuncio de la justicia para todos.³¹

Por eso hay que historizar la misericordia o, como diría Ellacuría, “bajar de la cruz a los pueblos crucificados” siguiendo a Jesús que actuó con justicia, misericordia y compasión. Tal es la buena nueva que está contenida en las bienaventuranzas. El Galileo desea que todos participemos de la mesa del Reino de Dios, pero para que eso llegue hay que ejercitar la misericordia. En los evangelios encontramos que Jesús se mueve por la misericordia: es la fuente de su saber, actuar, esperar y celebrar. Para Jesús, la misericordia está

³¹ J. SOBRINO, *El principio misericordia*, UCA Salvador 1999, 32.

en el origen de lo divino y de lo humano porque es el principio que rige las relaciones humanas y las relaciones divinas. Nos permite encontrar nuestro lugar con las víctimas que sufren. Desde esta perspectiva lo que está herido y llamado a la vida plena es la misma creación de Dios porque desde el origen fuimos creados para amar y vivir en comunidad.

Por eso, los cristianos experimentamos que la verdadera comunidad es la que es convocada por el Dios Trinitario, ésta se hace con lazos fuertes más allá del tiempo y lugar en los tiempos últimos. La comunidad escatológica nos hace sentir y experimentar de este modo que hay alguien que nos sostiene, acompaña y ora por nosotros.

Pero, para formar una comunidad que anuncie esperanza hay que dejar el lugar ordinario y apropiado. Los evangelios nos enfrentan con una voz que nos invita a alejarnos de donde resulta estar confortable. Así, hay que aprender a ser caminante en la vida donde hay dolor y sufrimiento. Esto no es fácil, pues tendemos a cerrar los ojos y tratar de no mirar la realidad del ser humano que sufre. La conversión es desplazarse voluntariamente con los que sufren para poder ser compasivos. Implica salir de las “zonas cómodas” o del lugar “ordinario y apropiado”, para encontrarse con los otros. El desplazamiento voluntario lleva a vivir en solidaridad con los otros, no es algo que hay que hacer o lograr, sino que es el verdadero cambio de corazón, es la conversión que lleva a desplazarse.³² Si recordamos las primeras comunidades cristianas, ellas se reunían para vivir la compasión de Dios en la vida cotidiana: en las alegrías y tristezas, silencios y palabras, rencores y reconciliaciones, muertes y vidas.

Dios/ Diosa compasivo/a

En la tradición bíblica encontramos que Dios/Diosa es compasivo/a, término que se relaciona con el amor y el seno materno. Tal preocupación compasiva puede ser manifestada tanto en hombres como en mujeres. Recordemos a Jeremías que para hablar de Dios utiliza la metáfora del amor que siente una madre por el hijo de sus entrañas: “Le mostraré mi compasión materna” (Jer 31,20). La compasión es parecida a la preocupación de una madre por sus hijos, como una madre desea la justicia para ellos.³³

³² Cf. H. NOUWEN, *La compasión en la vida cotidiana*, Lumen, Argentina 1996.

³³ E. JOHNSON, *LA QUE ES. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, Herder, Barcelona 2002, 240.

La palabra compasión se deriva de las palabras latinas *pati* y *cum*, que juntas significan “sufrir con”. La compasión nos incita a ir donde hay heridas, entrar en lugares donde hay dolor y compartir el miedo, la frustración y la angustia con el otro para buscar sanación y salvación. La compasión implica estar inmerso en la condición humana, pues sólo ahí y desde ahí se experimenta la vulnerabilidad de todos y la común dignidad de hijas e hijos muy amados del Padre.

En Jesús encontramos la manera plena de ser compasivos, ésta se relaciona con su Padre en la fuerza del Espíritu que los une. Es una manera nueva de relacionarse con los otros y con Dios. Los evangelios nos muestran que Jesús se conmovía y compadecía por las personas que sufrían, especialmente por aquellos que estaban oprimidos y marginados. Ante la fragilidad y falibilidad humana, el Nazareno nos muestra que la debilidad humana, en lugar de causar desesperación, puede ser posibilidad de esperanza.

En síntesis, en la cruz y resurrección de Jesucristo descubrimos el misterio del poder de sanar las heridas con y desde la vida entregada en una existencia de donación. Cristo resucita con las huellas de su pasión: es el crucificado-resucitado quien, a la luz de su pascua, se entrega gratuitamente a los discípulos para convocarlos a una nueva comunidad perdonadora y reconciliada como signo eficaz de un mundo alternativo a la violencia de la historia bajo el signo de Caín.

3. El perdón posible

Demos ahora el tercer paso en el método de ver, juzgar y actuar. Luego de una descripción fenomenológica de la experiencia de las víctimas pasamos a interpretar esta realidad lacerante a la luz de la experiencia creyente inspirada por la inteligencia de la víctima que aporta Jesús de Nazaret. Ahora toca el momento de vislumbrar la acción posible para vivir esta experiencia de violencia desatando los nudos del resentimiento. Veamos los elementos que configuran este tercer momento de la justicia a la reconciliación como lugar teológico.

Cuando hay un acto injusto que genera víctimas, para que se pueda hablar un día de reconciliación es preciso buscar la justicia, la misericordia y la compasión y, de ser posible, escuchar la palabra “lo siento” por parte de los ofensores. Como se mencionó anteriormente, este proceso comienza aprendiendo a contar historias, por eso narrar las historias es crucial para la reconciliación.

Distinguimos al menos dos momentos del acontecimiento del perdón: uno fenomenológico que es propio de la economía del don, y otro teológico que refiere al sentido trascendente de la reconciliación. Para James Alison, la memoria es importante en el proceso del perdón, pero hay que sanarla para que se desate del pasado y se pueda abrir al futuro.³⁴ Ahora bien, el proceso de rememoración es diverso cuando se vive desde la fe porque se trata de contar la historia en su desarrollo a partir de la resurrección. Es lo que Alison llama el *tiempo de Abel* donde la víctima inocente se nos hace presente como experiencia de perdón.

En cuanto al primer momento, si recordamos lo que afirma H. Arendt³⁵ sobre el perdón y la promesa al tratar sobre el futuro de la historia, podemos afirmar que los seres humanos son los que tienen que perdonarse entre sí recíprocamente y de manera ilimitada para abrir caminos de mutuo reconocimiento. La noción de perdón posee un carácter antropológico y denota así una experiencia humana que surge del interior de la dignidad humana y que, en razón de esto, puede ser entendida como una facultad política. En la medida en que el perdón se deriva de la capacidad de actuar y que pertenece a la esfera de los asuntos humanos, no sólo puede, sino que debe ser concebido independientemente de cualquier tradición religiosa, aun cuando se reconozca su origen en ella.

Ahora bien, afirmar que el perdón es una potencia de experiencia propia de los seres humanos significa aseverar que el perdón emerge en la esfera de la libertad humana. En efecto, cuando una persona se siente afectada puede optar por el perdón o por la venganza. El perdón intenta lo aparentemente imposible, deshacer lo que ha sido hecho, y logra dar lugar a un nuevo comienzo allí donde todo parecía haber concluido: es una acción *única e innovadora* que culmina en un acto único. Para Hannah Arendt, el perdón no tiene que ver con el olvido, es decir, no hay que pensar que el olvido hace posible el perdón o que el olvido es condición de posibilidad para el perdón. Lo mismo afirma Christian Duquoc cuando dice que por perdón no debemos entender el olvido, éste es un acto de debilidad, es miedo a enfrentarse; no es indiferencia porque ésta es huida de la realidad y no es ingenuidad

³⁴ J. ALISON, *El retorno de Abel*, Herder, Barcelona 1991, 152.

³⁵ M. MADRID, GÓMEZ TAGLE, *Sobre el concepto del perdón en el pensamiento de Hannah Arendt*, pp.138-149. URL: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/2090/209014645007.pdf> (Fecha de consulta: 20 de diciembre de 2011).

porque no implica borrar lo sucedido. El perdón es un acto arriesgado, una empresa de hombres y mujeres fuertes y es un acto creador.³⁶

Así, la necesidad del perdón hace justicia al hecho de que cada ser humano es más de lo que hace o piensa. Sólo el perdón hace posible un nuevo comienzo para el actuar, reinicio que necesitamos todos y que constituye un elemento de nuestra dignidad humana. De ahí que el perdón sea la única posibilidad de un comienzo a pesar de los errores e incertidumbres que pertenecen a la condición humana finita. En otras palabras, es a través del perdón como los seres humanos tenemos la posibilidad de hacer explícita nuestra corresponsabilidad respecto a los acontecimientos del mundo.

Hablar de perdón en este sentido es poder trascender el simple discurso acerca del castigo y de la impunidad. El castigo sólo tiene sentido, en último término, si se plantea desde un punto de vista más humano, por las posibilidades de recuperación y por el aspecto pedagógico que pueda tener. Por un lado permite a las víctimas la sanación de su memoria y toca la dimensión profunda de la existencia humana; por otro, permite a los culpables recuperar no sólo la sensibilidad ante el dolor causado a las víctimas sino también su verdadera dignidad humana que los convierte en personas dispuestas a dejar de ser victimarios, a renunciar al estilo de vida que les ha llevado a serlo, y a reparar con generosidad el mal causado. Sólo en estas condiciones de mutua responsabilidad es posible pensar en una paz firme y duradera.

Para Ricœur,³⁷ la «antropología del perdón» surge de un movimiento inverso al adoptado por el enfoque jurídico, y desarrolla una nueva lógica con respecto a la acción y a la falta. Mientras el primero se resuelve en la unión entre acción y agente, la segunda explora el punto ciego que permite *separar* al sujeto de su acto. Para este autor, cuando se *desliga el sujeto de su acto* se pone en juego toda la posibilidad del perdón.

El filósofo francés elabora toda una *economía del don* pretendiendo mostrar de qué manera se inserta el perdón dentro de estas vivencias que sin duda revelan una determinada «forma de vida». Si la lógica de la pena es una lógica de la equivalencia, la lógica del perdón es una lógica del sobrante y el exceso. Y esto es posible sólo bajo la condición de que la persona se revele como *posibilidad*, es decir como un ser humano que siempre es capaz de re-

³⁶ Cf. C. DUQUOC, *Jesús, hombre libre*, Sígueme, Salamanca 1984, 99-106.

³⁷ P. RICŒUR, *La memoria, la historia, el olvido*, Trotta, Madrid 2003, 627.

comenzar. Sólo perdona quien, movido por el don, logra descubrir que *el sujeto es siempre más que su acción*.

De esta manera Ricœur cree encontrar el lugar del perdón en el misterio abierto por la falta misma. Sólo puede haber perdón allí donde se puede acusar a alguien porque cometió un daño. Ahora bien, la tarea ante el “difícil perdón” es la responsabilidad presente frente al futuro. Por un lado, su meta no es el olvido como decíamos, sino la custodia de la memoria y la búsqueda de una sociedad reconciliada en la justicia. No se puede vivir en la memoria resentida sin caer en un proceso de auto-destrucción, se requiere como dice Ricœur de la *memoria feliz* que está apaciguada y reconciliada. Pero, de nada vale el perdón si no hay justicia, pues entonces persistiría la asimetría del mal cometido, y de nada vale el perdón si lo que se quiere es el olvido de los hechos. El perdón tiene que ver, en suma, con un proceso complejo: atar *el pasado* (memoria), *desatar el pasado* (perdón), *atar el futuro* (promesa) y *desatar el futuro* (cuestionar). Así, surge el estadio de la “memoria dichosa” que ha rebasado la conciencia de la finitud para abrirse plenamente al don venido del otro.³⁸

Volviendo a la perspectiva teológica, para Jon Sobrino, la falta o el pecado destruyen moralmente al ofensor, pero además introducen males en la realidad. Por eso, para el teólogo español hay que sanar y perdonar la realidad. Por un lado hay que liberar al ofensor de su culpa y por otro sanar la realidad de la miseria que introduce ese mal. Esto permitirá encontrar nuevas relaciones de fraternidad. Así, perdonar la realidad significa erradicar el pecado del entorno; con respecto a la violencia, es trabajar para que las relaciones humanas no se construyan a partir de la violencia, sino de la justicia, la paz, el perdón y la reconciliación.

Por eso, lo primero que hay que hacer es denunciar las injusticias, esto significa ser profeta y pasar del silencio a la palabra para que se pueda destruir y cambiar lo que lleva a la muerte. Por eso, una de las grandes tareas es acompañar a las víctimas para que puedan sentirse dignas nuevamente y comenzar a reestructurar su vida, la de su familia y la de su comunidad. Perdonar la realidad es convertirla, es sustituir la injusticia por la justicia; la violencia por la paz; la muerte por la vida. Supone mantener la esperanza y la miseri-

³⁸ C. MENDOZA, *El Dios escondido de la posmodernidad*, Cátedra Eusebio Francisco Kino SJ, México 2010, 246.

cordia y, en ocasiones, ser fuerte para cambiar aspectos de la vida personal, familiar y social que producen la violencia. Es necesario poner los fundamentos para lograr una sociedad más justa, en la que se pueda dar una paz profunda y duradera. La última palabra la tienen aquí en realidad la justicia social y el perdón: la paz es fruto de la justicia pero también lo es del perdón. En este sentido, el cristiano, gracias al poder de la resurrección de Cristo Jesús, vive la reconciliación como transfiguración del mundo violento y su tarea es ayudar a la concordia de todos los seres humanos en la aldea global. Cristo quiere que todos los humillados se reconcilien consigo mismos, con los otros, con el mundo y con Dios. Invita de este modo a las víctimas y a los ofensores a participar nuevamente de su mesa y su fiesta.

Así, el perdón sólo se da en el horizonte de la esperanza y de la conversión, en estos momentos no sólo reconocemos la realidad social del mal, sino también nuestra propia participación en él. De ahí que cuando vivimos el perdón se da testimonio de la solidaridad por medio de signos de esperanza. Y es el acontecimiento pascual donde la promesa se hace realidad. Lo anterior es comprensible solamente desde la fe porque damos testimonio de que llenos del Espíritu del crucificado viviente experimentamos el perdón que el Padre nos da por el Hijo de manera incondicional a través de su Espíritu.

Cuando hablamos del perdón cristiano es a partir de Jesús y no significa que él se haya entregado para ser víctima sino que se dio a sí mismo plenamente sabiendo que iba a convertirse en víctima, pero no porque quisiera serlo, sino que lo hace libremente para desactivar en su propia vida la espiral del odio. De este modo, la resurrección del crucificado habrá revelado el cuadro completo por detrás de la víctima que se entrega a sí misma, demostrando que todo dependía de la auto-donación y revelación de Dios-Amor. Esto es lo que J. Alison llama "la inteligencia de la víctima".³⁹

Al hablar de la muerte de Jesús, estamos tocando la teología de la cruz. ¿Por qué en el sufrimiento humano la cruz puede ayudar como clave de interpretación? Parece paradójico que la muerte de Jesús pueda iluminar a la víctimas que lo que más necesitan es la esperanza.

³⁹ J. ALISON, *Conocer a Jesús. Cristología de la no-violencia*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1993, 65.

Para Jürgen Moltman⁴⁰ el misterio de la cruz empieza desde el Getsemaní y termina en el Gólgota cuando Jesús pide que se aleje de él esa copa de amargura. La verdadera angustia no es por la muerte sino por el abandono de Dios. Para algunos autores, en este abandono Jesús vivió la “noche oscura” en la que se seca todo aquello que hace soportable la vida y hace desaparecer la esperanza. En estos momentos es cuando se pueden romper las relaciones entre el Padre y el Hijo, es en estos momentos cuando el Espíritu puede unir. Esta agonía misteriosa y dolorosa Jesús el Cristo la supera con su entrega.

Similar es el grito de muchas personas violadas, torturadas, asesinadas y excluidas. Las víctimas pueden experimentar tal abandono que puede romper sus relaciones con los otros y con Dios. A una experiencia tal no se puede responder sólo con una explicación, sino con otra experiencia aún más radical. Una realidad como ésta sólo puede ser respondida con una nueva realidad: la resurrección, donde la muerte se transforma en vida y el mal no tiene la última palabra. Así, con la fe en el crucificado viviente aceptamos que no hay nada que pueda separar a los hombres y a las mujeres de su Creador. Dios apasionado y solidario recibe en su amor a todo aquel que ha sufrido y que se siente indigno por lo que ha padecido. Dios se pone de parte del crucificado por medio de la resurrección de su Hijo. La cercanía divina da ánimo y fuerza para que los hombres y las mujeres bajo su impulso se dirijan hacia una vida digna. Se abre así la posibilidad de un futuro, incluso a través de las experiencias más negativas. De este modo el Amor se revela como un poder eficaz, una fuerza para perdonar y transformar la realidad.

En los evangelios encontramos que, de manera especial, las mujeres fueron fieles y se quedaron al pie de la cruz con el crucificado. Fueron solidarias y compasivas con el hombre que les había enseñado esa nueva manera de relacionarse. Parecería que, en la cruz, las mujeres empiezan a vivir la manera como el Padre/Madre Dios es compasivo/a y perdona. Por eso la Iglesia debe quedarse en la cruz con tantos hombres y mujeres que son crucificados. Como las mujeres, es preciso sobrepasar el miedo, la angustia, la indiferencia y seguir adelante. Donde los cristianos sufren, Cristo sufre con ellos. Como las mujeres, hay que levantarse temprano e ir al sepulcro para perfumar al muerto. Por eso los cristianos y cristianas sabemos que la muerte no es la última

⁴⁰ Cf. E. MOLTSMANN - J. MOLTSMANN, *Hablar de Dios como mujer y como hombre*, PPC, Madrid 1994.

palabra, pues la resurrección trae consigo alegría, ya que en el fondo nos posibilita perdonar y a reconciliarnos. De esta manera de la cruz deviene un símbolo paradójico: es desesperanza y esperanza, soledad y solidaridad, muerte y vida.⁴¹

Así como se crucifica a Jesús cada vez que una víctima sufre injusticias, Cristo resucita en la reconciliación entre los seres humanos. Para el cristiano, Jesús es el mediador por excelencia que con su vida, muerte y resurrección nos reconcilia: “El sufrimiento que acompaña a una vida como la de Jesús no es ni pasivo ni inútil, sino que está relacionado con el modo que tiene *Sophia* de forjar la justicia y la paz en un mundo lleno de antagonismos. Como tal, la cruz forma parte del misterio más general del sufrir-para-vivir, de la batalla por la nueva creación, evocativa del ritmo de gestación, parto y nacimiento, tan familiar a las mujeres de todos los tiempos” como dice Elizabeth Johnson.⁴²

Dado que el perdón nace del amor nos permite tener la esperanza de que ese amor pueda transformar al ofensor y que se pueda construir nuevamente una comunidad. Jesús ama a las víctimas estando con ellas, y ama a los ofensores estando contra el mal que producen y les otorga el perdón para que dejen de ser ofensores y recuperen su dignidad junto con los otros. Pero no hay que olvidar que sólo la víctima tiene la posibilidad de otorgar el perdón gratuitamente, pues quien logra perdonar es porque él ya fue perdonado, de ahí que liberar a otros significa que hemos sido liberados. A esto Jon Sobrino la llama “gracia estructural”.⁴³ Sin perdón no puede haber reconciliación, pues no se puede volver a formar una comunidad fraterna.

Por lo tanto, podemos afirmar que el perdón como lugar teológico es la acogida-perdón que Jesús da en las narraciones evangélicas. Gracias al perdón, Jesús le devuelve su dignidad a las víctimas y al ofensor que se arrepiente le dice: “vete en paz”. Cuando Jesús dice “tu fe te ha salvado” significa que el ofensor ha originado una verdadera renovación interior. Se convence de que hay una fuerza que le permite cambiar. Así, el perdón libera del mal y del apego a sí mismo: se libera de la mentira y del encubrimiento. Además, ayuda a que el ser humano se reconozca ante Dios como hijo e hija con dignidad y permite dejarse acoger por el amor gratuito de Dios como Padre/Madre

⁴¹ Ibid., 47- 67.

⁴² E. JOHNSON, *LA QUE ES. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, Herder, Barcelona 2002, 212.

⁴³ J. SOBRINO, *El principio misericordia*, UCA, Salvador 1999, 128.

misericordioso/a. Por eso, conviene preguntarnos no sólo el por qué del perdón, sino el para qué. El perdón permite ver a las personas y al mundo con los ojos de Dios, es aprender a mirarlos como la Sabiduría divina los ve. El ser acogido permite el descentramiento de uno mismo y la posibilidad de relacionarse con los otros en otra lógica distinta a la de la rivalidad: la donación. Como dice Carlos Mendoza: “La lógica de la donación preside esta comprensión pascual, de manera que brota de ella una experiencia de comunión en la diferencia. La donación conlleva, al menos, tres dimensiones constitutivas: un fondo fenomenológico que describe la constitución del sujeto en su relación al otro; una finalidad ética que orienta el actuar humano en el sentido de la compasión realizada y una apertura trascendente propiamente teológica que vincula la persona al Misterio divino, donación extrema en tanto fuente del amor creador y redentor”.⁴⁴

4. Conclusión: Reconciliación como camino para construir una sociedad

Reconciliar a la persona que ha sufrido violencia es un desafío ético y espiritual. Reconciliar una sociedad que ha vivido injusticias tampoco es fácil, pues requiere un proceso personal y social que permita tanto las víctimas como a los opresores encontrarse, perdonarse y reconciliarse.

La pregunta antigua y misteriosa sobre el dolor y sufrimiento de los inocentes y por la presencia de Dios en estos acontecimientos continúa vigente en la actualidad porque los seres humanos seguimos generando víctimas por medio del deseo imitativo conflictivo. No podemos eludir dar respuesta a esta pregunta porque se trata del grito del inocente que pide justicia, desea que los actos violentos no se vuelvan a repetir y anhela profundamente que el Dios vivo se manifieste. La experiencia nos enseña que, a veces, la víctima tiende a convertirse en ofensor por la ira, el resentimiento y el rencor acumulado y que será solamente por medio del perdón y la reconciliación que pueda convertirse en sobreviviente y, a la larga, en testigo de un mundo nuevo venido de Dios. Por otro lado, el ofensor puede liberarse de la culpa si reconoce su falta, repara el daño, pide perdón y busca reconciliarse para encontrar la paz y esperar vida plena.

⁴⁴ C. MENDOZA, *El Dios escondido de la posmodernidad*, Cátedra Eusebio Francisco Kino SJ, México 2010, 241.

Al llegar al final de esta reflexión filosófico-teológica sobre el sufrimiento y la reconciliación como lugar teológico donde se manifiesta el misterio humano-divino llegamos a las siguientes proposiciones conclusivas.

1. Ante la violencia lo más fácil es ocultar la realidad y negar lo que sucedió, pero para que se dé el proceso de sanación y restauración es indispensable pasar del silencio a la palabra a través de la narración de las historias y reconocer la verdad de lo que ha sucedido. La narración permite la recuperación y la reconstrucción de la identidad de las víctimas, de los ofensores y de la sociedad entera. Por eso, es preciso recordar para que nunca más se vuelvan a repetir los actos de violencia y de injusticia. Y desde la perspectiva de la fe, imprescindible hacer memoria del Cristo crucificado que como víctima inocente por su mensaje liberador de Crucificado-resucitado abre un nuevo horizonte para todos perdonando y reconciliando.

2. Ante la violencia extrema que vive la víctima surge la alternativa de responder por medio de la venganza o del perdón. Parece que responder por medio de este último libera a la víctima y al ofensor porque es un acto libre y creador que permite rebasar la conciencia de finitud para abrirse al don que procede del Otro. Así, la reconciliación es posible si se repara la falta por medio de la justicia, la misericordia y el perdón.

3. La reconstrucción de una sociedad se dará cuando las víctimas y los agresores se reconozcan, se reconcilien y formen parte de una nueva comunidad que anticipe el Reinado de Dios. Así, la acción de Dios en la historia sucederá cuando tanto la víctima como el agresor puedan vivir juntos, otra vez, buscando mirar el pasado, aprender de él, pero transformando el presente para hacer un futuro más justo y compasivo para todos.

4. Para que una comunidad viva la reconciliación no es suficiente romper el silencio, reparar la falta y perdonar, sino que también, implica el desafío de realizar un proyecto común gracias a las actitudes nuevas que se han logrado suscitar. Significa trabajar conjuntamente y colaborar con el destino común de la humanidad. En un sentido cristiano, podríamos decir que es empezar dejar a Dios ser Dios, al ser humano dejarle desplegar su ser-para-la-comunión y empezar a vivir momentos de gracia en las relaciones con los demás, con el mundo y con Dios.

5. Si deseamos que las futuras generaciones vivan en justicia y paz tenemos que educar para el perdón y la reconciliación en las familias, escuelas e instituciones. Para esto se requiere un trabajo interdisciplinario que desarrolle procesos pedagógicos encaminados a enseñar a las personas a resolver los conflictos por medio de la no violencia y, si éstos surgen con violencia, vivir el perdón y la reconciliación para detener la espiral de odio y venganza y hacer posible un mundo diferente.

Por eso, es importante que se propongan mecanismos para la resolución de conflictos por medio de la no violencia. La experiencia nos muestra que formar comunidades y tener instituciones que apoyen a la reconciliación ayuda a este proceso. Quizá aquí sea el lugar donde las tradiciones religiosas tengan un papel fundamental que aportar, porque ellas pueden ser facilitadoras que ayuden al perdón y a la reconciliación en virtud de su experiencia fundacional de vivenciar el misterio divino como comunión.

6. Los cristianos y las cristianas, a partir de la experiencia de Jesucristo como víctima reconciliada y perdonadora, pueden vivir y construir una historia más humana y contribuir para que el perdón y la reconciliación sean un don y una tarea personal, familiar, social y política.

7. Finalmente, pasar de la justicia a la reconciliación nos permite decir que la gloria de *Dios Sophia* se va poniendo de manifiesto en la medida en que los hombres y las mujeres seamos más plenamente humanos, es decir, aprendiendo a devenir imagen del Dios viviente que nos ayuda a formar una comunidad reconciliada que apunta a la *shalom* escatológica (paz) que lanza retos al presente y futuro, en una sorprendente fidelidad⁴⁵ en la fe, la esperanza y el amor.

⁴⁵ E. JOHNSON, *LA QUE ES. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, Herder, Barcelona 2002, 306-311.