



EL PERDÓN FRENTE A LA MEMORIA

Pensar las implicaciones éticas y políticas del perdón *

Forgiveness against remembrance. Mapping out the ethical and political implications of forgiveness

John Fitzgerald Martínez**

Mauro Carvajal Guerrero***

Recepción: 27 de junio de 2017. Aceptación: 7 de diciembre de 2017.

DOI: <http://dx.doi.org/10.21017/Rev.Repub.2018.v24.a40>

RESUMEN

En el presente artículo de reflexión se hace una aproximación a diferentes modos de pensar y practicar el perdón, tanto en procesos de reconciliación de índole histórico como en sus aportaciones a los fenómenos nacionales. Tiene como insumos de análisis identificados aquellos que permiten establecer que a pesar del carácter resiliente de quienes han sido víctimas de profundas agresiones daños y ofensas, la no repetición de los actos o hecho generador de dolor, terror y trauma, etc. es la verdadera garantía de justicia y un avance hacia una ética del perdón, que permita la reconciliación y se convierta en ayuda para superar los crímenes y eventos traumáticos vividos, tanto en la escala individual como a nivel colectivo. Con base en lo anterior, se reflexiona sobre tres posturas. La primera, la experiencia del perdón en la antigüedad; la segunda, desde la ética judeocristiana del perdón, a través de autores como

* El presente artículo de reflexión es producto del trabajo de investigación *El perdón frente a la historia*, resultado de investigación del proyecto denominado: *Éticas Aplicadas, tecnología y sociedad de mercado: efectos sobre el derecho y el poder político*. Financiado por el Centro de Investigaciones Sociojurídicas de la Universidad Libre, Facultad de Derecho (Bogotá).

** Candidato a doctor en Derecho y Ciencia Política de la Universidad de Barcelona. Máster Oficial en Ciudadanía y Derechos Humanos: Ética y Política con especialidad en Bioética de la Universidad de Barcelona. Máster en Derechos Humanos y Estado de Derecho y Democracia, Universidad Alcalá de Henares. Especialista en Derecho Constitucional. Profesor investigador asociado de la Universidad Libre, Facultad de Derecho (Bogotá), perteneciente al Grupo de investigación Estudios en Bioética, Ecología Humana y Ecología Política categoría C de Colciencias.

*** Investigador auxiliar del semillero *Bioética y Derecho*, de la Facultad de Derecho de la Universidad Libre, Bogotá, proyecto de investigación: *Éticas aplicadas, biotecnología y sociedad de mercado*.

Hannah Arendt y Jacques Derrida. Y en tercer lugar se aborda para ejemplificar el lugar de la ética del perdón en el caso de Suráfrica frente al apartheid y el concepto de Ubuntu, como categoría de encuentro con el otro. Desde allí, se intenta presentar una reflexión que aproxime el análisis a la situación del contexto colombiano. Se defiende aquí el argumento de que, frente a los hechos y crímenes cometidos durante el conflicto colombiano por diferentes actores armados contra individuos y comunidades, la consideración de aplicación de la justicia no se resuelve y satisface solamente desde un punto de vista jurídico.

Palabras clave: perdón, ética, amnistía, justicia transicional, víctimas, memoria.

ABSTRACT

In the present article of reflection an approximation is made to different ways of thinking and practicing forgiveness, both in processes of reconciliation of historical nature and their contributions to the national phenomena. It has as inputs of analyses identified those which allow to establish that: although in spite of the resilient character of those who have been victims of deep aggressions damages and offences; Non-recurrence of acts or fact generator of pain, terror and trauma etc. it is the true guarantee of justice and a move towards an ethic of forgiveness that allows reconciliation and becomes an aid to overcome the crimes and traumatic events experienced, both on the individual scale and on the collective level.

Key words: forgiveness, ethics, amnesty, transitional justice, victims, memory.

1. INTRODUCCIÓN

La presente reflexión aparece a partir del Foro Permanente por la Paz iniciado por un grupo de profesores de diversas universidades, que se propuso la tarea de pensar sobre las posibilidades del perdón y sus implicaciones en medio de la coyuntura de una salida negociada al largo conflicto interno armado que enfrenta la sociedad colombiana. A partir de allí, surge la necesidad de reflexionar de modo introductorio sobre los sucesos acaecidos durante el último periodo histórico en Colombia, para pensar y reflexionar sobre el perdón.

Un ejemplo de la difícil implementación de un acuerdo de paz y del difícil proceso que implica perdonar se dio el 9 de abril de 2017, cuando en el Congreso de la República de Colombia tuvo lugar la conmemoración del Día Nacional de las Víctimas, a cuyo desarrollo asistieron más de 40 representantes de víctimas del conflicto armado, siendo un evento que tenía eminentemente

el carácter conmemorativo hacia las víctimas. Dicho evento es recordado por el desafortunado espectáculo mediático que propició la actitud de uno de los miembros del parlamento, quien, al no ser escuchado a modo de réplica, manifestó una particular postura junto a toda su bancada partidista frente a la memoria y el dolor de quienes asistieron a ese recinto en calidad de homenajeados, retirándose del recinto y vociferando por entre los pasillos del Congreso de la República. Dicho día quedó en el imaginario social construido por los medios de comunicación; la tristemente célebre frase de una de las senadoras a la salida del Congreso, «*estudien, vagos*»¹, refiriéndose a un grupo de personas que acompañaba a las víctimas desde fuera de la edificación. Ese día Alejandra Gaviria Serna, hija del dirigente desaparecido de la Unión Patriótica, Francisco Gaviria, participó en nombre de las víctimas de crímenes de Estado, y ante la respuesta del partido que abandonó la plenaria, la representante de víctimas exhortó a los senadores para recordarles que ese era el día de las víctimas, el cual era un espacio para el respeto y la solemnidad; pero también hizo un llamado a los medios de comunicación en cuanto a la reflexión sobre la construcción de la verdad:

«No puede ser que un congresista venga y desbarate la audiencia que era en memoria de las víctimas, que era para dignificar a las víctimas, y ustedes todos los periodistas, llegan y lo entrevistan a él, cuando no es capaz de respetar el uso de la palabra, por eso este país no cambia, porque consideramos que hay víctimas de primera clase, de segunda y de quinta, y todos incluyendo los periodistas consideran que Uribe no solo es víctima de primera clase sino que tiene el derecho a pasar por encima de todos nosotros, yo les recomiendo que busquen otras fuentes, que esperen a la gente de las regiones, que hablen con gente del Guainía, del Meta, del Atlántico, y no se queden solo con la voz de quienes están en el poder. Mi nombre es Alejandra Gaviria Serna, represento a los miles de víctimas de crímenes de Estado, muchos de los casos en los cuales, él está investigado» (Revista Cambio Total, 2017-04).

El día del homenaje a las víctimas aquí relatado es un ejemplo del abordaje que se le ha dado, tanto por dignatarios del Congreso como por los medios de comunicación, a las expresiones de dolor y a la memoria de las víctimas del conflicto en Colombia, construyendo de un modo dominante el relato histórico, en medio de una coyuntura nacional tan sensible y vital como es la de hacer memoria para conocer la verdad, reparar esos hechos y garantizar que no vuelvan a ocurrir.

1 La expresión fue pronunciada públicamente por una reconocida congresista, que hace parte del partido Centro Democrático de Colombia.

El presente artículo parte de esta última reflexión para pensar el perdón tanto en sus implicaciones éticas como las políticas, describiendo algunas aproximaciones a contextos de reflexión ética para pensarlo, indagando sobre la posibilidad de una ética del discurso del perdón en Colombia, analizando algunos discursos históricos, teóricos y prácticos sobre dicha idea que pueden contribuir a priorizar la voz de las víctimas y a entender las acciones que pueden llevar a situaciones de reconciliación, superación del conflicto y realización de justicia.

2. PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN Y ESTRATEGIA METODOLÓGICA

A partir de un abordaje metodológico de tipo cualitativo y del paradigma hermenéutico, se hace una revisión de los planteamientos teóricos de los autores seleccionados y de los discursos de los intervinientes. Lo anterior pasa por asumir los elementos de facticidad del contexto histórico y trabajar orientados por el perspectivismo para evaluar los documentos, relatos y planteamientos recogidos a lo largo del proceso de investigación. Lo anterior está guiado por la pregunta problematizadora ¿Cuáles elementos discursivos integran las condiciones de posibilidad y surgen a manera de ejemplo para que sea posible hablar de perdón a partir de otras experiencias escenificables en Colombia? La hipótesis planteada es que el centro de la tarea para garantizar una adecuada superación de los crímenes producto del largo conflicto armado en Colombia, es dar reconocimiento al lenguaje y la voz de las víctimas, para que desde la acción colectiva y desde un punto de vista ético se reflexione sobre las ideas de reparación y justicia con el objetivo central de continuar viviendo en comunidad y superar las terribles vivencias producto del conflicto violento que se ha padecido.

3. RESULTADOS DE INVESTIGACIÓN

3.1 Algunos lugares éticos para pensar el perdón

El lugar ético del perdón responde a contextos históricos y políticos específicos, en los cuales esta categoría de la acción moral se ha puesto en práctica en los ámbitos individual, familiar, grupal, étnico, social, nacional e internacional; con variadas particularidades ha tenido lugar como posibilidad de reconciliación o sanación de situaciones funestas de terror, horror, dolor y sufrimiento humano. Representar esta categoría para ser pensada, se asemeja al intento de representar la humildad. Son categorías que difícilmente pueden significarse en el ámbito semántico cual si fuesen fórmulas lingüísticas expresas, ya que su

sentido y significado se edifican cualitativamente en las prácticas de corto, mediano y largo plazo, se expresan en la cotidianidad de los seres humanos en variadas escalas proporcionadas al daño causado. Este tópico ético, el cual ha hecho parte de la subjetividad de las comunidades morales, se despliega a partir de una dialéctica entre quienes han perpetrado el daño o dolor y quienes han sufrido de forma directa e indirecta dicha ofensa.

Pensar el perdón desde el lugar occidental es un ejercicio de situarse fundamentalmente desde el *locus*² del mito de origen occidental que para esta reflexión se ocupará de aproximaciones desde los griegos al perdón como amnistía política y el cristianismo como acción individual de comunión con los fundamentos de su fe, siendo esto último una matriz de sentido fundacional de la orientación moldeadora de múltiples formas de estructurar las subjetividades en occidente, entre estas la del perdón. A continuación, se presentan algunas aproximaciones al perdón griego y al cristiano, y dos autores, H. Arendt y J. Derrida, acercando al lector a pensar el perdón como una práctica ética que, respondiendo a diferentes procesos históricos y contextuales, tiene por objeto restablecer un orden o armonía moral en la sociedad humana que ha padecido el sufrimiento del horror, sin que sea posible evitar pasar por la experiencia individual que reacciona de manera particular y única frente a dichos hechos.

3.2 La Ley de Amnistía Política en Atenas

En la Atenas de la antigua Grecia a los ciudadanos se los educaba para orientar su voluntad hacia la única lealtad a la que debían imperativamente su favor: la Polis; siendo la ética y la «virtú» cívica (en sentido político) requisitos primordiales en el compromiso de convivir y vigorizar la vida pública, eran por tanto instruidos en la superación de cualquier contrariedad del ámbito interior, que pudiera poner en riesgo tanto los lazos simbólicos como los vínculos de pertenencia social, lo cual se constituirá en la excelencia política o *areté*?³, la cual a su vez se fundaba en cuatro expresiones del actuar cardinales específicas: la templanza, la prudencia, la fortaleza y la justeza. Al recoger los frutos del cultivo de una educación-acción así guiada, se obtenía un ciudadano idóneo para atender los asuntos de la Polis. En este contexto, el concepto de amnistía fue especialmente utilizado durante el periodo de 403-400 a. n. e., durante el cual se dio lugar a la Tiranía de los Treinta; la palabra amnistía proviene del vocablo *Amnesia*, que forzando su significado puede traducirse por *Olvido*. En el año 404 a. n. e. se pone fin a las Guerras del Peloponeso, las cuales habían dado inicio desde el año 431 a. n. e., resultando en la victoria de Esparta sobre Atenas.

2 En el entendido del latín, lugar o sitio.

3 Con reverencia y limitación traducimos este término por *excelencia, perfección*.

«La “responsabilidad aplastante” que había llevado a los demócratas atenienses, en el año 403 a. n. e., a conceder la amnistía a los oligarcas luego de haberse impuesto en la guerra civil poniendo fin a la tiranía de los Treinta. El pueblo, vencedor, habría podido disponer de su nuevo lugar de soberano (*kirios*) y enjuiciar a los vencidos. Sin embargo, los demócratas vivían la superioridad derivada de la victoria de una “responsabilidad aplastante” y, por esa razón, decidieron una amnistía (aunque no a los Treinta) como modo de renunciar a dicha superioridad (*kratos*), que, de acuerdo con la clasificación de Aristóteles, llevaba a ubicar a la *demokratía* dentro del conjunto de los regímenes en los que una parte de la ciudad se impone sobre la otra, es decir, en el conjunto de los regímenes de dominación» (Hilb, 2014).

En este sentido la profesora Nicole Loraux describe que en este periodo «Dos gobiernos de transición –la persistencia en la lucha de los demócratas y la intervención activa del rey espartano Pausanias– desembocan en una reconciliación acompañada de un juramento de amnistía: “Y no haré con ánimo de perjuicio recordatorio alguno (literalmente: no recordaré las desgracias) contra ninguno de mis conciudadanos, excepción hecha de los Treinta y de los Once; y ni siquiera contra uno de estos caso que él deseara rendir cuentas por la magistratura que ejerció”» (Loraux, 2008).

La ley de amnistía u olvido figuraba como aquella idea que se podía aplicar a aquellos que cometieron crímenes en medio del conflicto entre ciudadanos, a quienes en algún sentido se les podría brindar una suerte de perdón en sentido político; sin embargo, el pueblo ateniense sabía que no todo podía ser pasado por el filtro de la amnistía. «La amnistía del 403 era muy generosa y perdonaba de manera genérica a los ciudadanos que se habían quedado en la ciudad –caso de que no hubieran causado directamente la muerte a ningún conciudadano–, salvo a los directamente partícipes en el régimen.» (Los Treinta, Los Diez del Pireo y los Once que ejecutaban las penas). (Sancho, 2004, pág. 76).

Para Gallego, la amnistía como perdón en un sentido político constituía «una obligación de olvidar instaurada por decreto; en rigor, una imposición de no recordar las ofensas ni buscar venganza, como forma de restablecer la unidad del cuerpo cívico» (2012, pág. 5). Es decir que la amnistía era un recurso para poder seguir viviendo en la Polis, para sostener a la comunidad, para garantizar que la vida política sobreviviera.

Siguiendo a Flores Farfán, «Prohibir recordar las desgracias era un acto necesario para evitar el desorden de la ciudad» (2013, pág. 25); por lo tanto, era prohibido incluso reproducir ciertas representaciones en el teatro

que hicieran memoria de actos que pudieran perturbar la conciencia ciudadana. Ante esto:

Es este el espíritu que explica la censura de la tragedia *La Toma de Mileto* y la multa que le fue impuesta al poeta trágico Frínico por haber montado la representación. Heródoto cuenta en VI, 21, que “el teatro se deshizo en llanto” porque se les presentó en escena una “calamidad de carácter nacional”: Atenas, narra el historiador en V, 97, 3, solo envió 20 naves en apoyo a la lucha de los milesios contra los persas, retirándolas al poco tiempo y dejando a los sublevados a su suerte; los atenienses quedaron involucrados con esa derrota y por más que el teatro trágico se caracterizaba por una actitud crítica con la tradición, no podía permitir “recordar las desgracias” porque los atenienses no quisieron verse como perdedores, hombres incapaces de articular y fortalecer la ciudad (Flores, 2013, pág. 24).

De alguna manera el no revivir colectivamente algunos actos permitía empezar de nuevo. Habría entonces crímenes que podrían ser amnistiados por los atenienses y, sin embargo, había otros, como los ordenados por los Treinta Tiranos, que no podían quedar en el olvido, no podían pasar por el filtro de la amnistía. Este relato nos impulsa a reflexionar sobre los crímenes que habrían de ser recordados por los ciudadanos, a modo de ejemplificación de lo que no se podría borrar de la conciencia ateniense; estaban allí en una memoria viva, hechos identificados como inolvidables, para impedir que volviesen a repetirse.

3.3 La ética judeocristiana del perdón

Podríamos decir que la ética cristiana establece que, frente a los crímenes, a lo causante del pecado, al final es Dios el que perdona y lo hace frente a los humanos que no han logrado hacerlo, siendo la figura del dios cristiano la única que puede otorgar sosiego, redención e incondicionalidad, caso en el cual los crímenes que por su magnitud se encuentran en la esfera de lo que no es posible perdonar, es donde la misericordia del dios cristiano llega para purgar los pecados.

Hegel recuerda un célebre diálogo entre dos figuras centrales del cristianismo:

Pedro le preguntó a Jesús: «¿Cuántas veces tengo que perdonar a un hombre que me ha ofendido o que me ha hecho una injusticia, quizás hasta siete veces?» «¿Por ventura crees que eso sería mucho?» –replicó Jesús–; yo te digo que hasta setenta veces siete. (Hegel, 1981, pág. 56).

Este pasaje rememora uno de los mitos fundacionales de occidente: el del dios hombre salvador que se sacrificó por los pecados de la humanidad, quien hablaría del amor como una práctica que acerca al humano al reino de dios, cuya credencial de acceso consiste en conservar el corazón de niño, no juzgar al prójimo, porque con la misma vara que se mide se medirá en su reino, siendo el hecho más memorable en la conciencia occidental, la humildad para interceder ante su Padre al momento de su tortura y muerte: «Perdónalos porque no saben lo que hacen». El filósofo esbozó el concepto del perdón a partir del concepto del espíritu:

El concepto del espíritu había llegado a ser para nosotros cuando entramos en los dominios de la religión, a saber, como el movimiento del espíritu cierto de *sí mismo* que perdona el mal y, con ello, se despoja al mismo tiempo de su propia simplicidad y de su dura inmutabilidad, o como el movimiento en el que lo absolutamente *contrapuesto* se reconoce como lo *mismo* y hace brotar este reconocimiento como el *sí* entre estos extremos (Hegel, 1981, pág. 123).

La naturaleza de la ofensa es proporcional a la naturaleza del perdón, siendo dicha ofensa asociada al mal y este al pecado, como la constante en este lugar ético, «lo que constituye todo el enigma del mal es al menos en la tradición del Occidente judeo-cristiano, el comprender con un mismo término fenómenos tan dispares, en una primera aproximación, como el *pecado*, el *sufrimiento* y la *muerte*» (Ricoeur, 2008, pág. 172). Dicha reflexión nos permite aproximarnos a la idea esencial del perdón cristiano por la vía del acto que ha causado el daño:

Dentro de la concepción católica del pecado, cuando un individuo comete un pecado, él o ella está actuando en contra de una norma moral establecida por Dios. En la medida en que esa norma es esencial para la comunidad católica, el pecador no solo actúa en contra de un individuo específico, sino en contra de todos los miembros de su comunidad (Herrera, 2005, pág. 253).

La ética del perdón cristiano ocurre como una muestra de amor al prójimo, donde el pecado como sede del daño va en contra de toda una comunidad creyente en la ley dejada por su dios; esta ley del amor sugiere un perdón incondicional y divino.

El cristianismo muestra que el perdón es gratuito. La gracia del perdón es la gracia de la caridad en general (gracia pura). Este perdón es solo concebible, aunque de hecho nunca se alcance. El límite del perdón incondicional señala nuestro deber, pautaría nuestros esfuerzos. El perdón no es tangible, pero tampoco es un ideal inalcanzable (Rodríguez, 2012).

Las anteriores reflexiones nos permiten indagar desde la base cultural de la sociedad colombiana, qué elementos del analizado discurso en su faceta cristiana contribuyen a la reconciliación social. De lo anterior surgen algunas reflexiones abiertas a la luz de los informes del Anuario Pontificio 2017 y las estadísticas de la Iglesia Católica 2015. Colombia ocupa el 7.º lugar en el mundo con mayor número de creyentes; 45,3 millones son bautizados pero «solo el 20% vive una fe real, asiste frecuentemente a misa y cumple a cabalidad los mandamientos» en este sentido, siendo un país de mayoría creyente en el mito cristiano; ¿está dispuesta esta sociedad a perdonar los graves crímenes cometidos durante el largo conflicto violento que hemos padecido? Si los citados fundamentos de la creencia cultural cristiana son llevados a la práctica cívica, a la vida cotidiana, una respuesta interpretativa sería un rotundo SÍ. A la vez, una consideración desde el discurso cristiano sobre las víctimas reales del conflicto en Colombia nos induce a preguntarnos: ¿Está dispuesta la sociedad colombiana a dejar de reproducir prácticas de exclusión con motivo de raza, clase e identidad sexual y de género? Frente a estos temas, las públicas declaraciones de las asociaciones cristianas de carácter evangélico, las de los líderes religiosos de inclinación conservadora, y los personajes que mezclan el discurso político con su particular fe, son una clara evidencia de los obstáculos que habrán de enfrentarse, del camino que tendrán que recorrer y el campo donde tendrán que desplegarse víctimas y victimarios para construir *el Perdón* de cara a una verdadera reconciliación y de cuanta coherencia existe en el discurso cristiano entre *lexis y praxis*, entre teoría y práctica.

3.4 Una aproximación al perdón en Hannah Arendt

Debemos reconocer que no es fácil abordar la reflexión sobre el perdón efectuada por Arendt, como teórica política, pero que existe una especial dedicación a esta noción en toda su obra, tal como afirma en su artículo Madrid Gómez Tagle:

...y aun cuando Arendt no le dedica específicamente ningún escrito al desarrollo y análisis del concepto de perdón, esto no significa que nuestra pensadora no se haya interesado por este, y tampoco que el perdón carezca de importancia en su pensamiento. Por el contrario, no solo la frecuencia con la que Arendt recurre a la noción de perdón a lo largo de su obra, sino también el lugar que este adquiere en ella, da cuenta de la relevancia que dicha noción tiene en su obra (2008).

El pensamiento de índole político de H. Arendt expresado en la obra *La condición humana* (2009) incluye un aparte reflexivo sobre el perdón. Se ha escogido a esta teórica política por la radical lectura que realizó hace medio siglo, sobre la época que vivimos y que supo anunciar de manera paradigmática. Si bien, la

reflexión sobre el perdón no es en especial prolífica en su obra, sí es vital desde el locus occidental, en tanto su origen judío viene dotado de la fuerza experiencial de quien perteneció tanto a una comunidad perseguida en un periodo que expuso la irracionalidad de un proyecto que se preciaba de ser puntal de la civilización –la modernidad–, por lo cual, resulta valioso adentrarse a modo de aproximación en una autora fundamentalmente interesada por *comprender*, para el presente caso la ideas sobre el perdón.

Según Arendt, la acción humana incluye la posibilidad de hacer y mantener promesas y lleva inmersa la facultad de perdonar como vía que puede liberar a las generaciones futuras de yugos como la venganza y el resentimiento, emociones que se han heredado por la falta del mantenimiento de dichas promesas; frente a esto la autora considera que:

El remedio de la imposibilidad de predecir, de la caótica inseguridad del futuro, se halla en la facultad de hacer y mantener las promesas. Las dos facultades van juntas en cuanto que una de ellas, el perdonar, sirve para deshacer los actos del pasado, cuyos “pecados” cuelgan como la espada de Damocles sobre cada nueva generación; y la otra, al obligar mediante promesas, sirve para establecer en el océano de inseguridad que es el futuro por definición, islas de seguridad sin las que ni siquiera la continuidad, menos aún la duración de cualquier clase, sería posible en las relaciones entre los hombres” (Arendt, H., 2009, págs. 256-257).

Inevitablemente el lugar desde el cual Arendt avizora el perdón se esgrime en la ética judeocristiana, como bastión de una tradición rica en lecciones de humildad y sacrificio, siendo nuevamente la figura de Jesús, central en el referente occidental frente a la categoría abordada.

El descubridor del papel del perdón en la esfera de los asuntos humanos fue Jesús de Nazareth. El hecho de que hiciera este descubrimiento en un contexto religioso y lo articulara en un lenguaje religioso no es razón para tomarlo con menos seriedad en un sentido estrictamente secular. En la naturaleza de nuestra tradición de pensamiento político, radica su carácter altamente selectivo y el excluir de la conceptualización articulada una gran variedad de experiencias políticas, entre las que no ha de sorprendernos encontrar algunas de naturaleza elemental (Arendt, 2009, pág. 258).

La contingencia que emerge como reacción a graves daños como lo es el perdón con carácter incondicional, es también una manifestación de la ética judeocristiana, que libera tanto al que perdona como al que es perdonado.

(...) perdonar es la única reacción que no re-actúa simplemente, sino que actúa de nuevo y de forma inesperada, no condicionada por el acto que la provocó y por tanto libre de sus consecuencias, lo mismo quien perdona que aquel que es perdonado. La libertad contenida en la doctrina de Jesús sobre el perdón es liberarse de la venganza, que incluye tanto al agente como al paciente, en el inexorable automatismo del proceso de la acción, que por sí mismo nunca necesita finalizar. (Arendt, 2009, pág. 260).

Al revisar las afirmaciones de Arendt es inevitable identificar los cuestionamientos políticos del perdón, como idea que contribuye a la continuidad de la comunidad y a la existencia personal en lo plural, en la cercanía de Los Hombres. Al estar dotada la categoría del perdón de la Libertad y también del Desinterés, está librada a su vez de toda mundanidad, ya que aquel procede desde una fuente que para la autora es un hecho extraño y raramente honesto en la vida humana, el cual es el amor que reviste de poder las actuaciones humanas.

El perdón y la relación que establece siempre es un asunto eminentemente personal (aunque no es necesario que sea individual o privado), en el que lo hecho se perdona por amor a *quien* lo hizo. También esto lo reconoció claramente Jesús (“le son perdonados sus muchos pecados, porque amó mucho. Pero a quien poco se le perdona, poco ama”) y este es el motivo de la convicción corriente de que solo el amor tiene poder para perdonar. Porque el amor, aunque es uno de los hechos más raros en la vida humana, posee un inigualado poder de autorrevelación y una inigualada claridad de visión para descubrir el *quien*, debido precisamente a su desinterés, hasta el punto de total no mundanidad, por *lo que* sea la persona amada, con sus virtudes y defectos no menos que con sus logros, fracasos y transgresiones” (Arendt, 2009, pág. 261).

En su reflexión Arendt se refiere al amor como la condición de posibilidad del perdón, algo que además de ser bello, se constituyó en el mito fundacional occidental; sin embargo, lo dota de un carácter apolítico al decir que «el amor por su propia naturaleza no es mundano, y por esta razón más que por su rareza no solo es apolítico sino antipolítico, quizá la más poderosa de todas las fuerzas antipolíticas humanas» (Arendt, 2009, pág. 261). Cuando se afirma en *hombres en tiempos de oscuridad* que «el juicio y el perdón son dos caras de la misma moneda» (Arendt, 2001) se expresa una condición; en este sentido la aproximación al perdón transita un camino hacia el despliegue del *Juicio* que no es necesariamente de tipo institucional o jurisdiccional; el *juicio* como proceso humano es una suerte de condición o *promesa* de que los actos que generan sufrimiento humano no se vuelvan a repetir; por lo anterior, la proyección de

las acciones generadoras de daño en los niveles facticos –directos e indirectos– estructurales hacen contemplar la necesidad de que esta categoría se piense también en términos de *un orden social justo*, en la medida que la arquitectura social también ejerce violencias.

Existen históricas evidencias de que en Colombia nuestro propio sistema social ha perpetuado vejámenes hacia comunidades ignoradas y menospreciadas; etnias nativas, negritudes, grupos de elección sexual diferente, pobres, mujeres, ancianos, niños y hasta Comunidades de Paz han sido víctimas también de nuestro propio sistema social y de su modelo de justicia. A partir de lo mencionado, la posible construcción del perdón en el proceso de salida del conflicto en Colombia pasa por lo personal, por la ejecución de actos profundamente personales, ligados a la fuerza apolítica del amor, que se escenifican no solo en las víctimas y en los victimarios, sino también en vida posible de la comunidad, de la *Ekklesia* en el sentido ateniense y también en el de la *iglesia*, recordatorio para un país que se reconoce, al menos de forma, mayoritariamente católico.

3.5 Aproximación a la ética del perdón en Jacques Derrida

La historia de Derrida y su pensamiento es otro horizonte de comprensión para analizar la Idea del Perdón; filósofo argelino de origen judío, fue objeto de segregación racial en su juventud durante la represión del gobierno de Vichy; esto se volvería una marca indeleble en su personalidad; crítico del discurso y los significados de las palabras en la constitución del discurso, se le atribuye a sus reflexiones la denominada «deconstrucción» como camino de pensamiento y de investigación. Para Derrida el perdón se orienta a todo aquello que por sus características de horror e ignominia resulta imposible de sanar; es ahí donde el filósofo hace hincapié frente al objeto mismo del perdón.

Si hay algo a perdonar, sería lo que en lenguaje religioso se llama el pecado mortal, lo peor, el crimen o el daño imperdonable. De allí la aporía que se puede describir en su formalidad seca e impecable, sin piedad: **el perdón perdona solo lo imperdonable**. No se puede o no se debería perdonar, no hay perdón, si lo hay, no más que ahí donde existe lo imperdonable (Derrida, 2003, págs. 12,13) (negritillas nuestras).

Figurar el sentido del perdón puede ser un ejercicio que se efectúe desde lo filosófico, lo político, lo religioso, y sin embargo la posibilidad de que esto ocurra en Colombia se inscribe en lo convivencial en tanto se busca con este ejercicio colectivo e individual, dejar de aniquilarnos como conciudadanos y poder sobrevivir no solo en lo individual, sino como colectividad.

(...) el axioma común o dominante de la tradición, finalmente, y a mi modo de ver el más problemático, es que *el perdón debe tener sentido*. Y ese sentido debería determinarse sobre una base de salvación, de reconciliación, de redención, de expiación, diría incluso de sacrificio (Derrida, 2003, pág. 16).

Imbricar el sentido del perdón en un marco general, o específico, supone aproximar esta decisión personal a un ámbito que el autor intuye como una locura. Al respecto:

Lo que complica la cuestión del “sentido” es nuevamente esto, como lo sugería recién: el perdón puro e incondicional, para tener su sentido estricto, debe no tener ningún “sentido”, incluso ninguna finalidad, ninguna inteligibilidad. Es una locura de lo imposible (Derrida, 2003, pág. 24).

Postular el entendimiento entre quien pide perdón y quien lo otorga, implica que entre ambas partes existan mínimos consensos del lenguaje que permitan llegar a entendimientos que favorezcan la posibilidad del perdón.

¿Puede haber ahí, de una o de otra parte, un escenario de perdón sin un lenguaje compartido? No se comparte solo una lengua nacional o un idioma, sino un acuerdo sobre el sentido de las palabras, sus connotaciones, la retórica, la orientación de una referencia, etc. Esa es otra forma de la misma aporía: cuando la víctima y el culpable no comparten ningún lenguaje, cuando nada común y universal les permite entenderse, el perdón aparece privado de sentido, uno se encuentra precisamente con lo imperdonable absoluto, con esa imposibilidad de perdonar de la que decíamos sin embargo hace un momento que era, paradójicamente, el elemento mismo de cualquier perdón posible (Derrida, 2003, pág. 27).

Reflexionar sobre el pensamiento de Derrida incita a una interpretación del perdón que implica el ejercicio de compartir, de tener algo en común, de poder pensarnos juntos y conectados por algo, de pensar incluso algo aparentemente imposible de realizar por víctimas y victimarios –la convivencia en el mismo *locus*–. Solo el perdón asegura la posibilidad de continuar viviendo, de continuar andando, de permanecer en un mundo común incluso padeciendo la misma vida. He aquí un hallazgo: el perdón hace posible continuar existiendo juntos, hace posible construir un proyecto común; si su premisa para tener sentido es la de tener un lenguaje común, el perdón puede hacernos encontrar, aproximarnos, entendernos, salir de este atolladero en el que como comunidad política nos encontramos.

Así, triangulando los resultados de nuestra indagación en las líneas que hasta ahora hemos trazado: olvido de lo que es posible olvidar; memoria de aquello que es imposible olvidar –para que no se repita–; hito fundacional de la cultura occidental; reafirmación de la creencia en la existencia de lo divino; acción personal liberadora, desinteresada, que junto con la fuerza apolítica del amor es la reafirmación del acto humano sin igual; acción que da sentido a los hechos y situaciones sinsentido. Serían estas las piedras de base sobre la cual es posible edificar las columnas de un Perdón posible, para nuestro contexto particular.

3.6 Aproximación a la ética surafricana del perdón frente al *apartheid*; el Ubuntu

«Por la cabeza no se pudren las civilizaciones. Lo harán, en primer lugar, por el corazón.»

Discurso sobre el colonialismo (Césaire, 1979)

El territorio que hoy se denomina Suráfrica fue fundado por holandeses e ingleses bajo los discursos del derecho de conquista de la cultura Boer, del racismo y el colonialismo que devinieron en prácticas de violencia como la eliminación, la desaparición, la tortura, el desplazamiento, la segregación y el silenciamiento del otro, evidente en el llamado *Apartheid*, como uno de los periodos más aciagos de historia negra contemporánea, junto al de Namibia, Angola, Camerún, Congo, entre otras.

Los primeros colonos holandeses llegaron a ciudad de El Cabo en 1652. Jan Van Rebeck fue el primer holandés que desafió la desconfianza de las etnias locales. Desembarcó en ciudad de El Cabo y estableció un núcleo de colonización cuyos cultivos y ganados abastecieron a los navíos de paso hacia Indonesia. En 1688, cerca de 600 agricultores estaban instalados en el lugar, dividiendo sus actividades entre la agricultura y la guerra contra las tribus locales. Por constituir una tan pequeña minoría, los primeros colonos holandeses fueron extremadamente unidos y agresivos, dos características que marcarán a toda la cultura Boer en el sur de África (Denegri, 2015, pág. 2).

La idea de raza ha organizado y marcado de manera negativa la racionalidad política reciente de occidente; frente a esto el profesor camerunés, Achille Mbembe, recuerda en su libro *Necropolítica* que esta idea:

...ha constituido la sombra siempre presente sobre el pensamiento y la práctica de las políticas occidentales, sobre todo cuando se trata de

imaginar la inhumanidad de los pueblos extranjeros y la dominación que debe ejercerse sobre ellos. Arendt, haciendo referencia tanto a esta presencia intemporal como al carácter espectral del mundo de la raza en general, sitúa sus raíces en la demoledora experiencia de la alteridad y sugiere que la política de la raza está en última instancia ligada a la política de la muerte (Mbembe, 2011, pág. 21).

En Sudáfrica, el simpatizante de las juventudes nazis, Herik Verwoerd, ganó en 1958 las elecciones como primer ministro del país; en ese rol, asumió la política del Apartheid, el racismo institucionalizado, con estas palabras: «nuestra política lleva un nombre afrikáans: Apartheid, y me temo que ha sido tan mal interpretada, que a menudo al igual sería más sencillo y oportuno como una política de buena vecindad, aceptar que hay diferencias entre las personas» (Verwoerd, 1958, en línea). El país austral es étnicamente diverso⁴, lo cual hizo posible que fuese objeto de múltiples y variadas formas de colonización, entre estas la del Apartheid. El profesor Alejandro Castillejo se refiere a este hecho social como:

La palabra *apartheid* evoca entre otras cosas encubrimiento, y por supuesto silenciamiento. El *apartheid* fue en esencia un régimen de silenciamiento. Creó toda una variedad de mecanismos para asegurarlo: el asesinato literal y las desapariciones de cuerpos, el *universo del confinamiento solitario*, la proscripción de las reuniones públicas, la prohibición de palabras e imágenes –habladas o escritas, individual o colectivamente producidas–, la vigilancia permanente sobre activistas –quienes destruían sus diarios personales para no dejar “evidencia” que los “incriminara”–, las operaciones secretas de inteligencia militar, la atmósfera de desconfianza con la creación de redes de informantes entre activistas, y la destrucción masiva de documentos en 1994 por el gobierno nacionalista; todo ello formando parte de este régimen particular de silenciamiento (Castillejo, 2006, págs. 11 y 12).

La dimensión de los crímenes resultado de este sistema social es literalmente incuantificable, innumerable; el dolor que produjeron dichos actos resultó difícilmente descriptible por las víctimas; las palabras y el discurso han llegado a ser insuficientes. Analizar las consecuencias de dicho modelo político desde un observador externo resulta casi repugnante y, sin embargo, el Apartheid también reivindicaba la Justicia, la Convivencia, el proyecto común, el sostenimiento del «Estado», la «civilización», además de la supuesta superioridad de la racionalidad blanca sobre las prácticas y creencias de los nativos africanos.

4 Entre otras comunidades se encuentran: Bapedi, Boer, Lemba, Nama, Ndebele, Ronga, Tswana, Venda, Xhosa y Zulú. Tomado de www.ikuska.com/Africa/Paises/sudafrica/etnologia.htm

Nelson Mandela, originario de la etnia Xhosa⁵, es la figura que junto a otros líderes como Oliver Tambo y Walter Sisulu, entre otros, encarnó la resistencia y resiliencia del pueblo nativo sudafricano durante el periodo del Apartheid que se impuso durante cuarenta años; hizo parte del CNA (Congreso Nacional Africano); fue encarcelado durante la presidencia de Charles Robberts Swart en 1967, durante 27 años; fue liberado en 1990 en el gobierno de Frederik de Klerk; recibió junto a este último el premio Nobel de Paz en 1993; fue el primer presidente negro de esta nación en el periodo 1994 a 1999; cambió la constitución de ese país, y pudo reclamar y ejecutar el fin del aciago periodo del Apartheid. Sus palabras sobre la idea que permitió la salida de tal régimen de horror, la idea del Ubuntu (durante una entrevista), nos dan cuenta del contenido y la historia de ese término y nos orientan para ejemplificar el análisis de nuestro propio caso:

En los viejos tiempos, cuando éramos jóvenes, viajamos por nuestro país, paramos en los pueblos y no tenían comida o agua para nosotros, en una de esas paradas la gente nos dio comida y te digo, ese es solo un aspecto de lo que Ubuntu significa, pero esto tiene variados aspectos, Ubuntu no significa que esa gente no deba guardar para sí misma, la pregunta es ¿estás para hacer algo con el fin de formar parte de tu comunidad para así ir mejorándola? Estas son las cosas importantes de la vida, y si alguno puede hacer esto, es algo muy importante que debiéramos apreciar (Mandela, 2010, entrevista por Tim Modise).

En contraste, Helen Sayers (2009) define Ubuntu como «una profunda aunque natural forma de ser –es acerca de la esencia de nuestra humanidad– de lo que realmente significa ser un “ser humano”» (2009, pág. 6). Desmond Tutu, también de origen Xhosa, premio Nobel de Paz de 1984 y Premio Internacional Cataluña⁶ en 2014, fue, al igual que Mandela, una figura central en la lucha por la igualdad de derechos en Sudáfrica, siendo el primer hombre negro en ser nombrado como arzobispo anglicano de ciudad del Cabo; presidió la Comisión Sudafricana para la Verdad y Reconciliación; de esta última, Castillejo refiere:

La Comisión estableció una serie de mecanismos para proveer esta imagen del apartheid: primero, un proceso de investigación y corroboración

5 Son un grupo étnico sudafricano que habla el idioma xhosa, de raíz bantú, una de las 11 lenguas oficiales de ese país.

6 Es un premio internacional, otorgado cada año por la Generalidad de Cataluña desde 1989. Con el premio se reconoce el trabajo de personas que no solo hayan contribuido al desarrollo de la cultura, la ciencia, la economía, etc., sino que además hayan destacado por haber realizado sus trabajos con un alto compromiso ético y humanístico.

jalonado por los testimonios de las víctimas y los declarantes, y llevado a cabo por la Unidad Investigativa, encargada de localizar y trazar un mapa de ciertos incidentes dentro de las coordenadas generales de violación a los derechos humanos definidas por el mandato de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación (2009, pág. 177).

En este escenario para el esclarecimiento de la verdad se produjeron muchas ocasiones para la materialización del Ubuntu por parte de las víctimas hacia sus victimarios; entre estas, una situación ocurrida en 1996, donde una anciana de 70 años que acudió para incorporarse en el juzgamiento del victimario de su marido e hijo, quienes fueron asesinados años atrás, por un miembro del ejército (Sr. Van der Broek), cuando un miembro de la Comisión Sudafricana para la Verdad y Reconciliación se acercó y le preguntó a la digna mujer:

Y bien: ¿Qué desearía usted? ¿Cómo ha de ejecutarse la justicia en este hombre que ha destruido a su familia con tanta brutalidad? RTA: Desearía tres cosas, en primer lugar, desearía ir al lugar donde quemaron a mi marido para poder recoger el polvo y dar una inhumación honrosa a sus restos. En segundo, mi esposo y mi hijo eran toda la familia que yo tenía, desearía, por tanto, que el Sr. Van der Broek sea de ahora en adelante hijo mío. Quiero que venga a verme al gueto dos veces para pasar el día conmigo y que yo pueda así dedicarle todo el amor que todavía me pueda quedar, y por ultimo –añade– desearía una tercera cosa. Quisiera que el Sr. Van der Broek sepa que le doy mi perdón por que Jesucristo murió para perdonar. Este mismo fue el deseo de mi marido. De manera que ruego que alguien me eche una mano para que pueda cruzar esta sala con el fin de estrechar al Sr. Van der Broek entre mis brazos, besarle, y hacerle saber que de verdad ha sido perdonado... Mientras los alguaciles ayudan a la anciana a cruzar la sala, el Sr. Van der Broek, sobrecogido por lo que acaba de oír, se desmaya. Mientras se desploma los que están presentes, amigos, parientes, vecinos, todos ellos víctimas de décadas de opresión e injusticia, empiezan a cantar suavemente pero con intensidad el viejo himno gospel, *Amazing Grace*⁷ (López, 2013).

La anterior escenificación en un tribunal institucionalizado de justicia permite exponer una parte de la hipótesis defendida aquí. Ante una pregunta que da cuenta de la profundidad de la violencia soportada por la víctima, esta responde con un lenguaje y una acción inesperada, tan auténtica y genuina, tan extrema, que provoca en todo el ser del victimario un sismo, una parálisis que lo lleva a la pérdida de su propio sentido. El perdón se enerva en una acción, un fenómeno

7 La canción original fue escrita por John Newton.

que atraviesa la dimensión de la justicia en términos jurídicos y políticos. El perdón se convierte en un gesto humano tan indefinible, inasible, que logra trascender el lenguaje y hasta lo «posible». La Justicia ha sido ejecutada por la víctima, sin ninguna insinuación de venganza. La Justicia está en la memoria imborrable de esta acción que como gesto impide la repetición de los actos victimizantes; es Ubuntu en estado puro, «formar parte de tu comunidad para así mejorarla». Desmond Tutu denominó la Sudáfrica posapartheid como *la Nación Arco iris*, es decir, en forma metafórica nombró al país como una nación donde caben muchas razas; así mismo, definió el concepto de Ubuntu como: «Te necesito para poder ser yo mismo, al igual que me necesitas para poder ser tú mismo, significa que estamos ligados los unos con los otros... en pocas palabras: una persona solo es persona gracias a los demás» (Recursos. Entrevista, 2015).

En 2016 a las afueras de un evento académico en Buenos Aires la periodista colombiana Ángela Martín Laiton tuvo la oportunidad de entrevistar a la académica, poetisa y periodista de origen sudafricano Antjie Krog; en la entrevista se planteó una pregunta orientadora: ¿Para que el perdón? La respuesta se presentó afirmando que:

El perdón llega cuando no buscas venganza. Y dices que quieres la verdad, “por favor, solo dínos qué ocurrió”. Porque las víctimas quieren escuchar cómo vivió su hijo sus últimos momentos, si tal vez pensó en sus padres. Si te lo dicen tal vez puedes empezar a curar a partir de este momento. Por lo que la verdad es mejor que nada. “Quiero decirlo de un modo más sencillo. Quiero que lo escriba mi mano. Por todos nosotros. Por todas las voces. Por todas las víctimas” (Martín, 2016).

Reflexionar el perdón desde una categoría del pensamiento de un pueblo ancestral como lo es el Ubuntu en los pueblos Xhosa y Zulu es una vía que posibilita proponer y proyectar un horizonte de sentido, en donde para nuestro caso, por ejemplo, se pueda pensar la construcción del perdón indagando en lo ancestral, incluyendo una suerte de sanación colectiva, explorando desde la palabra de los pueblos originarios de Colombia donde los Mamos Kogui de la Sierra Nevada de Santa Marta hacen una permanente invitación a reforestar el corazón; como ejemplo un proverbio que da cuenta de su perspectiva: «En el interior del ser humano, se ha talado el bosque de su sensibilidad, se ha secado el río de la esperanza, por esto es preciso reforestar su corazón».

A partir de los anteriores hechos y reflexiones, se puede afirmar que si una comunidad no da cuenta en colectivo de la importancia del ejercicio de superación de los crímenes soportados, no puede sobrevivir a dichas experiencias; por tanto, no habrá garantía de sobrevivencia en sentido colectivo, en sentido político.

4. CONCLUSIONES

Para alcanzar la convivencia en paz en una comunidad política el perdón es un elemento esencial. La paz es un compromiso, una exigencia, un esfuerzo (más que un derecho); es una exigencia de actuar de una manera diferente; la posibilidad de vivir en paz significa saber resolver los conflictos por un camino distinto a la violencia.

En una sociedad afectada por un conflicto de larga duración, con hechos que han alcanzado la dimensión de crímenes contra la humanidad, en la que las principales víctimas han sido las comunidades indígenas, raizales, negritudes, campesinos, organizaciones políticas alternativas y comunidades empobrecidas, cuyos principales victimarios provienen de la misma población aculturizada, instrumentalizada por poderes fácticos, económicos, y en ocasiones el mismo establecimiento oligárquico, quienes hicieron del conflicto propio un objeto de lucro y ganancia que permitió extender e incrementar su privilegios, donde la violencia misma del conflicto ha pasado por una suerte de normalización, es urgente la *reforestación del corazón* en lo personal y en lo colectivo, es imprescindible la transformación cultural y la exploración de vías de reconciliación propias, incluso a través de otras experiencias y otros lenguajes. Es necesario que en Colombia las denominadas «víctimas de sofá» o aquellos integrantes de distintos grupos sociales que han «visto la guerra por televisión» comprendan el conflicto desde una perspectiva distinta a esa suerte de justicialismo institucional de tipo revanchista o vengativo actualmente existente.

El conflicto y la violencia que Colombia ha sufrido de manera histórica está constituido por acciones y hechos que, aunque puedan ser explicados en su origen o en sus objetivos, son *injustificables* y en la mayoría de los casos *carecen de sentido*. Describir su horror no ha sido el objeto preciso de este trabajo, pero a través de esta reflexión, sabemos que un porcentaje mayoritario de dichos crímenes alcanzan la categoría de *imperdonables* y he allí la pertinencia de lo expuesto, justo aquí es donde es necesario perdonar, y es necesario para poder continuar, para seguir viviendo, para tener proyecto personal y de comunidad; el perdón es una deuda que tenemos no con el pasado, sino con el futuro, es un crédito del cual tenemos la obligación de liberar a las nuevas y futuras generaciones de seres humanos, para hacer posible su vida, sus sueños, sus proyectos y sus actos, sin legarles una vieja herencia de violencia y venganza.

REFERENCIAS

Arendt, H. (2001). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa.

- Arendt, H. (2009). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.
- Castillejo, A. (2006). Entre los intersticios de las palabras: memoria, posguerra y educación para la paz en la Sudáfrica contemporánea. *Estudios de Asia y África*, p. 11-46.
- Castillejo, A. (2009). *Los archivos del dolor; ensayos sobre la violencia y el recuerdo en la Sudáfrica contemporánea*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Césaire, A. (1979). *Discurso sobre el colonialismo*. México: UNAM.
- Denegri, G. (2015). Sudáfrica: su difícil camino hacia la libertad. En: *Revista Relaciones Internacionales* nro. 49-2015 (Segmento Digital) Instituto de Relaciones Internacionales-UNLP.
- Derrida, J. (2003). *El siglo y el perdón. Fe y saber*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- Díaz, G. (2015). El poder en el pensamiento de Deleuze y Guattari. Aportes filosóficos para la teoría social contemporánea. En *Revista Astrolabio* nro. 14 de 2015, p. 144-165.
- El Espectador. (10 de abril de 2017). *Al Congreso se le olvidó que era el día de las víctimas*. Bogotá, Cundinamarca, Colombia. Obtenido de Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=OSL0LUSRDFk>
- El Espectador. (12 de abril de 2017). Colombia, entre los diez países más católicos del mundo. Bogotá, Colombia.
- Gallego, J. (2012). *La liberación del dêmos, la memoria silenciada. Atenas, de la violencia oligárquica a la amnistía democrática*. (F. d. Letras, Ed.) Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna, 44, 1-16.
- Gaviria, Alejandra. (2017) En *Revista Cambio Total*. En <https://cambiototalrevista.blogspot.com.co/2017/04/el-victimizante-cd-se-retira-de-sesion.html>. Recuperado 2017-04.
- Hegel, F. G. (1981). *Historia de Jesús*. (N. S. González, Ed.) Madrid: Taurus.
- Herrera, R. W. (2005). *El perdón y la ética del discurso*. En revista *Estudios Socio-Jurídicos* Vol. 7 de 2005, Universidad del Rosario, p. 250-302.
- Hilb, C. S. (2014). *Lesas Humanidad Argentina y Sudáfrica: reflexiones después del Mal*. Buenos Aires: Katz Editores.
- López, E. F. (12 de diciembre de 2013). *Solidaridad.net*. Recuperado el 29 de agosto de 2017, de Solidaridad.net: <http://solidaridad.net/solidaridadnet/noticia/8083/ubuntu-africano-una-vision-solidaria-del-mundo>

- Loraux, N. (2008). *La ciudad dividida: el olvido en la memoria de Atenas*. Buenos Aires: Katz editores.
- Madrid Gómez Tagle, Marcela. (2008). Sobre el concepto de perdón en el pensamiento de Hannah Arendt. *Praxis Filosófica*, (26), p. 131-150.
- Mandela, N (2010). *The Ubuntu Experience*. En entrevista por Tim Modise. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=DoE2RIAmvB8>
- Martin, L. A.. *Antjie Krog, ¿para que el perdón?* El Espectador. (6 de noviembre de 2016).
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. España: Melusina.
- Niño, C. A. (2017). *Pensar la figura del perdón desde el daño atroz*. En C. A. Niño, *El perdón: difícil posibilidad* (págs. 21-50). Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- Ricoeur, P. (2008). *Fe y filosofía: problemas del lenguaje religioso*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Rodríguez, P. J. (2012). *El Perdón y la Filosofía*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- Sancho, R. L. (2004). Los «Moderados» atenienses y la implantación de la oligarquía. *Corrientes políticas en Atenas entre 411 y 403 A. C.* Veleia, p. 73-98.
- Sayers, H. (2009). *Ubuntu el espíritu de la humanidad*: recuperado en agosto de 2017 de <http://www.livingvalues.net/resources/Ubuntu/UBUNTU%20Espanol.pdf>
- Tutu, D. *Ubuntu*. Entrevista. Recuperado en mayo de 2017 en <https://www.youtube.com/watch?v=ttVCZ3AgZnk>

