

EL CONFLICTO DESPUÉS DEL CONFLICTO: LA POLÍTICA  
DE RECONCILIACIÓN EN IRLANDA DEL NORTE

*Byron Bland*



# PRESENTACIÓ

*Pompeu Casanovas*

Universitat Autònoma de Barcelona

Sigueu tots molt benvinguts en aquesta cinquena edició dels Cicles Aranguren. Enguany el Cicle està dedicat a un tema tan candent com la violència, la gènesi dels conflictes i la seva possible solució o, si més no, seguint l'experiència acumulada que ja comencem a tenir, la seva possible gestió en el món contemporani.

Els he de dir que ja fa tres anys que volíem plantejar un Cicle Aranguren sobre aquesta qüestió, perquè és un aspecte de la convivència força preocupant que ara, al començament del segle XXI, afecta el lligam entre ciutadania i llibertat. Atès que la forma de violència que ha estat denominada «terrorisme» començava a formar part de la nostra vida quotidiana, volíem plantejar una reflexió conjunta sobre les maneres de comprendre de forma àmplia no solament aquest fenomen, sinó també les seves possibles causes i sortides. No ho vam fer aleshores perquè vam considerar que era una època d'atemptats al nostre país, després d'un període de treva.

Ho hem fet enguany i, a la llum dels darrers esdeveniments de l'onze de setembre, potser podríem acordar tots que en unes condicions internacionals encara més crispades.

Voldria especificar que el nostre objecte no serà la violència *per se*, o «el» terrorisme, i tampoc no ens alinearem amb cap de les posicions polítiques que es troben al centre de la violència i que seran aquí debatudes. En la tradició democràtica d'aquests Cicles, intentarem donar la paraula a tothom i, en un marc més ample, procurarem entendre el fenomen global dels conflictes en el context en què es donen i en la mesura que ens afecten i que ens seguiran afectant com a ciutadans d'un món globalitzat. Inevitablement, ara tant com abans, vivim dins de conflictes irresolts.

Així, no tractarem només l'aspecte polític, sinó que intentarem cobrir també altres dimensions –com el gènere o l'etnicitat– que constitueixen aspectes essencials de la nostra convivència. Tanmateix, la perspectiva que hem adoptat –com veuran de seguida– se centra més en l'aspecte de les relacions internacionals. Pensem que, avui dia, ja no podem desglossar les situacions conflictives en petites o grans, privades o públiques, individuals o col·lectives, sinó que tot conflicte –per local que sigui– també posseeix un aspecte immediatament global. Hem demanat als diversos participants que tinguin en compte aquest aspecte, però que el centrin també en les seves experiències concretes o fins i tot personals.

Em resta només presentar-los al nostre conferenciant d'avui. Byron Bland és director adjunt del Centre de Negociació i de Resolució de Conflictes de la Universitat

de Stanford, i membre del Fòrum Europeu de l'Institut d'Estudis Internacionals. És enginyer de formació, i fou durant divuit anys el ministre presbiterià de la Universitat de Stanford, càrrec que va deixar l'any 1994 per concentrar-se com a *ombudsman* i mediador en el procés de pau d'Irlanda del Nord. Promou les polítiques de la dinàmica de la reconciliació i les comunitats de diàleg, i treballa normalment amb ex combatents i ex presoners. Coneix, doncs, molt bé de primera mà els problemes reals de convivència i la dificultat de construir relacions humanes amb possibilitat de futur. He de fer notar que la seva posició és molt compromesa i, per tant, hem d'agrair-li especialment que hagi acceptat de compartir amb nosaltres la seva experiència en una conferència pública.

Mr. Bland, sigueu molt benvingut, i teniu la paraula. Mr. Bland, you are very welcome among us. I have the pleasure and the privilege to introduce you and I am very glad to be the mediator between your experience and our own problems. Thank you for your courage and your kindness in accepting our invitation to cross the Atlantic in these days. Thank you very much.

## El conflicto después del conflicto: la política de reconciliación en Irlanda del Norte\*

*Byron Bland*

La mañana del siete de julio de 1997 paseaba por el barrio de Dumcree (Irlanda del Norte) con mi amigo y colega Fr. Brian Lennon. El día anterior, el RUC<sup>1</sup> y las tropas británicas habían organizado el despliegue de la marcha anual de la Orden de Orange que habría de transcurrir por tercera vez –y quizás última– a lo largo de Garvaghy Road. Las heridas y la amargura residuales de los residentes locales eran abrumadoras. En las últimas veinticuatro horas, no pocas madres habían hecho pública, con una mezcla de orgullo y pesar, la adhesión de sus hijos al IRA Provisional. Los padres hablaban de la vergüenza y la humillación que sufrían de manos de protestantes que exhibían orgulloosamente su ascendencia recordando a los católicos su status de segunda clase. Una atmósfera de desánimo ensombrecía toda esperanza de que un nuevo espíritu de cooperación y respeto emergiera entre los viejos antagonismos de Irlanda.

Mis pensamientos discurrían más allá de los testimonios de odio y resentimiento percibidos en cada rincón. Era consciente de que la guerra que había engullido a Irlanda del Norte durante veinticinco años había llegado probablemente a su fin, pero la hostilidad y desconfianza entre protestantes y católicos seguía siendo, todavía, muy viva. Al fin, todos habían acabado por reconocer que ningún bando había vencido o podía vencer en un futuro previsible. Sin embargo, todos se sentían muy vulnerables ante la posibilidad de que los suyos salieran perdiendo. A pesar de las treguas, pues, la lucha a vida o muerte proseguía, aunque pocos entendieran los parámetros de este nuevo enfrentamiento. Ciertamente, nadie esperaba que el conflicto pudiera ser contenido en un discurso civil, ni confiaba en que la violencia no volviera a jugar un papel trágico.

Diría que el único ministro presbiteriano en Dumcree aquel día era yo mismo. Tampoco albergo duda respecto de la singularidad de la conversación que mantuve con mi colega jesuita y conmigo mismo. Me preguntaba qué podía significar «reconciliación» después de todo lo visto y oído. Obviamente, los antagonismos que afloraban en la marcha de Garvaghy Road no eran aberraciones momentáneas, sino las puntas visibles de contenciosos locales que, como icebergs gigantes, se extendían entre las comunidades de Irlanda del Norte. Y cada bloque de hielo sumergido tenía la capacidad de minar

---

\* Traducción del inglés de Marta Poblet.

1. Royal Ulster Constabulary (Policía de Irlanda del Norte).

cualquier mínimo avance que el proceso de paz pudiera lograr. Además, la dinámica de comunidad que rodeaba a la crisis sólo alentaba una política de «cul-de-sac»<sup>2</sup> en la que las exigencias de una parte negaban las ambiciones fundamentales de la otra. En el fondo, nadie creía que el otro bando estuviera en favor de la paz, y menos aún de una paz sosegada. Como dijo un líder paramilitar en relación con el proceso, «temo la paz porque sé que acabaré en la cárcel, y allí es donde vendrán a visitarme los hijos de mis hijos».<sup>3</sup>

Reconciliación parecía sugerir una disposición a hacer cosas juntos –trabajar, salir, jugar, progresar–, que no era sino una brizna de ilusión en medio de los desperdicios y de los cristales rotos de la última noche de disturbios. Quizá aquella esperanza lejana requería más de lo que los protestantes y los católicos de Portadown podían ofrecer –demasiadas cosas que olvidar, demasiado que perdonar, que tolerar y que comprometer. Tal vez, en lugar de eso, fuera mejor buscar la mera coexistencia, la separación mental que erradicara la vida en común.

Pero una existencia así exige las líneas de división que delimitan a las entidades disjuntas, cuando no independientes entre sí. Y tales líneas de demarcación ni existen, ni probablemente pueden proyectarse en comunidades tan entrelazadas como las de Irlanda del Norte. Aún así, si la reconciliación constituye un objetivo demasiado elevado y la coexistencia tampoco es la opción viable, ¿qué nos queda sino lo que ya tenemos: más violencia, más odio, más muerte y dolor? ¿Hacia dónde deben mirar Irlanda del Norte y otras sociedades divididas para vislumbrar un futuro pacífico después de un pasado beligerante? ¿Es plausible la reconciliación cuando las demás alternativas son más costosas o menos prácticas?

Ha llovido mucho desde aquella mañana en Dumcree. Sin embargo, la cuestión de la reconciliación sigue plenamente vigente. El Acuerdo del Viernes Santo fue el resultado de un pacto que ofrecía estabilidad política a los protestantes y más igualdad a los católicos. No obstante, dejaba sin resolver muchos de los intereses y aspiraciones contrapuestos que se hallan en el origen de serios desacuerdos. Además, tras las particularidades de cada disputa subyace una divergencia fundamental que envenena cualquier esfuerzo por lograr un compromiso. Por un lado, los unionistas ven el Acuerdo como la normalización de la vida política. Por otro, los nacionalistas lo contemplan como el inicio de un proceso que habrá de transformar la vida política y social. Si bien, efectivamente, ambas cosas pueden darse, parece bastante improbable que ello satisfaga a ambas partes.<sup>4</sup>

---

2. Según la expresión de Davie ERVINE, líder político unionista.

3. Esta conversación fue reproducida por John Paul LEDERACH en «Justpeace - The Challenge of the 21st Century», *People Building Peace* [publicación del European Center for Conflict Prevention, disponible online en [http://euconflict.siteworld.nl/euconflict/pbp\\_f/index.html](http://euconflict.siteworld.nl/euconflict/pbp_f/index.html)].

4. El decomiso voluntario de las armas del IRA constituye un ejemplo paradigmático. Como Joseph RUANE y Jennifer TODD explican, los unionistas ven el decomiso como la afirmación pública del IRA de

Parece más probable, en cambio, que cada parte interprete las acciones de la otra como una violación del espíritu esencial del Acuerdo, cuando no de su literalidad.<sup>5</sup>

En un estrato psicológico más profundo, ambas partes desconfían del Acuerdo porque las pone en relación política con quienes, por razones históricas, les merecen una desconfianza profunda. En tales circunstancias, el discurso favorable al Acuerdo tiende a perder concreción política y social debido a la dificultad del común de ambas partes de concebir al otro como socio político fiable. Así, los políticos acostumbran a apelar a la reconciliación sin mencionar los sacrificios que ésta implica. Proclaman públicamente su compromiso con un proceso intelectualmente elevado sin indicar claramente los dolorosos peldaños que conlleva. Entre tanto, para las comunidades locales, que sí perciben con toda claridad tanto los riesgos como los costes vinculados al logro de acuerdos sociales y económicos concretos, las ventajas y beneficios de la reconciliación aparecen como inciertos, vagos y etéreos.

Indudablemente, si la paz vuelve a Irlanda del Norte será algo más que un acuerdo firmado por sus líderes políticos. La paz debe tomar cuerpo a través de una multiplicidad de acuerdos, arreglos, entendimientos y asociaciones efectivas que operen entre y dentro de las comunidades locales. Querrá decir establecer lazos entre gente que duda profundamente de la honestidad del otro. La reconciliación, vista así, implica la difícil tarea de crear sociabilidades de este tipo en el ámbito local.

---

seguir la vía de la normalización política de Irlanda del Norte y el reconocimiento de la legitimidad de la provincia como entidad política (RUANE & TODD 1999: 2627). Si el IRA accede al decomiso, ello indica que los republicanos renuncian a su compromiso histórico con la violencia y, al mismo tiempo, constituye una garantía de que no utilizarán la amenaza de la violencia para determinar la agenda política. Para los unionistas, pues, la entrega voluntaria de las armas es un símbolo de la estabilización de Irlanda del Norte. Pero el decomiso voluntario tiene un sentido completamente distinto para los republicanos, que lo ven como una consecuencia de los cambios que aún deben producirse en Irlanda del Norte. La lucha republicana no ha sido abandonada, sino que ha entrado en un nuevo –y más efectivo– estadio. Es la continuación de los compromisos pasados, y no la renuncia a los mismos. Es la señal del logro de objetivos futuros, y no de la aquiescencia al status quo. Bajo esta luz, el decomiso no tiene tanto que ver con las armas como con el pulso librado entre estabilización y transformación. Si termina por resolverse de un modo u otro, quedarán todavía muchas cuestiones sobre el tapete: la reforma de la policía, las marchas orangistas, etc.

5. Stephen STEDMAN, investigador senior del Centro para la Seguridad y la Cooperación Internacional de la Universidad de Stanford, ha dirigido una extensa investigación sobre la implementación de dieciséis acuerdos de paz. En diversas presentaciones ante Community Dialogue y otros grupos de base en Irlanda del Norte ha explicado que mientras hay gente que ve el acuerdo de paz como un contrato que debe respetarse rigurosamente, hay quienes lo contemplan como un proceso que refleja la relación cambiante entre las partes. De este modo, se adoptan posturas diferentes en momentos distintos: se pide sumisión a las estipulaciones cuando se está de acuerdo con ellas y comprensión hacia el proceso cuando se está en desacuerdo. Como puede adivinarse fácilmente, la postura de cada parte en cada momento constituye el negativo de la otra. Pues bien, todo esto ocurre cuando la gente de las comunidades locales se pregunta dónde está la paz, ya que lo que sucede en su ámbito cotidiano no se corresponde con lo que el acuerdo prometía.

¿En qué puede consistir la reconciliación si lo que se propone es la consecución de tales fines prácticos? Si tenemos en cuenta que tan sólo un tercio de los acuerdos negociados en guerras civiles en el período 1945-1993 ha conducido a una paz estable y duradera, ¿qué puede significar «vivir y trabajar juntos» para gente que ha intentado matarse (Licklider, 1995)? ¿Cómo podemos recordar y, al mismo tiempo, dejar de lado el pasado doloroso que da sentido a nuestras identidades? Estos interrogantes indican un cambio de orientación de la reconciliación, que de la clásica dimensión interpersonal se expande a procesos sociales y políticos de más amplio alcance.<sup>6</sup> Las implicaciones de esta transición están todavía por explorar.<sup>7</sup> Lo que quisiera esbozar en las páginas que siguen son los trazos iniciales de un concepto de reconciliación dirigido a las comunidades que luchan para crear un futuro en común, desprovisto de divisiones violentas. Acabaré indicando seis hipótesis extraídas de esta exploración. Espero dar así un contenido práctico a la noción de reconciliación, de manera que puedan abrirse nuevos espacios para investigaciones futuras.

## EL SIGNIFICADO POLÍTICO DE LA RECONCILIACIÓN

La reconciliación es un concepto con raíces religiosas profundas, especialmente en la tradición cristiana. El término *reconciliación* viene del *conciliatus* latino, que significa «reunirse, constituir una asamblea». Originariamente, el término se refería en primer lugar a la relación entre Dios y los hombres, con lo cual se producía un cambio en la forma cómo los hombres se relacionaban entre sí. La teología medieval y, posteriormente, la moderna, exploraron esta segunda dimensión humana bajo la noción de *concordantia*. El foco de atención era la coexistencia pacífica de las diferentes religiones y el intento de armonizarlas bajo la voluntad de Dios. No obstante, no existía ningún intento de aplicar estos desarrollos a las realidades políticas y sociales (Robinson-Hammerstein, 1994: 10).<sup>8</sup>

---

6. John P. LEDERACH sostiene que la dinámica interpersonal que se asocia normalmente con la reconciliación no se ajusta bien a los procesos sociales a gran escala (LEDERACH, 2000).

7. Susan DWYER afirma que la reconciliación política y social puede darse incluso en situaciones en las que no es posible la reconciliación individual (DWYER, 1999).

8. En la teología medieval, el término «reconciliación» se reservaba a la recomposición del cisma entre la Iglesia y los herejes. En tiempos de la Inquisición española, cuando la convivencia entre las comunidades cristianas, judías y musulmanas fue reemplazada por las conversiones forzosas al cristianismo, «reconciliación» pasó a significar «asimilación obligatoria a la hegemonía política y religiosa cristiana». De manera similar, durante la Reforma, los reformadores protestantes eran urgidos a «reconciliarse» con la verdadera Iglesia católica. En ambos casos, la preocupación real era una cohesión social, religiosa y política que difícilmente casa con el ethos democrático moderno, tal y como hoy lo conocemos (ROBINSON-HAMMERSTEIN, 1994: 10-11).



Perturbados por la masacre del Holocausto, por la terrible violencia de dos guerras mundiales y por el sufrimiento engendrado en genocidios y limpiezas étnicas, los teólogos del siglo pasado empezaron a explorar las profundas ramificaciones sociales y políticas que la noción de reconciliación contiene. Algunos sugirieron que la reconciliación podía entenderse como un proceso de «caminar juntos» hacia un futuro común (Wink, 1998:14). Sin embargo, los teólogos que han dirigido su atención hacia los retos de reconciliar sociedades divididas han recibido escasa ayuda de las ciencias sociales. Esta tendencia sólo ha empezado a invertirse recientemente (Abu-Nimer, 2001).

Una vez más, John Paul Lederach, uno de los pocos investigadores que tiende un puente entre teología y ciencias sociales, afirma que los modelos de reconciliación elaborados en el ámbito de las ciencias sociales, políticas, o de las relaciones internacionales son escasos, cuando no inexistentes.<sup>9</sup> Un problema obvio son las formulaciones abstractas y idealistas que se utilizan normalmente para definir la reconciliación desde una perspectiva teológica.<sup>10</sup> Estos conceptos no se dejan traducir fácilmente en hipótesis políticas y sociales verificables.<sup>11</sup> Los escasos estudios existentes se centran principalmente en las comisiones de verdad y/o en el régimen de los derechos humanos, pero no exploran en profundidad la propia dinámica de reconciliación.<sup>12</sup> Así, tanto los políticos como los activistas humanitarios se han visto forzados a utilizar conceptos bíblicos, religiosos o filosóficos que pueden no ser adecuados para propósitos políticos y sociales.

Por ejemplo, Geiko Müller-Fahrenholz ha argumentado que el uso extendido de la reconciliación en el discurso público se debe, en parte, a la falta de especificidad política y social.<sup>13</sup> Los políticos, como decía anteriormente, pueden apelar a la reconci-

---

9. Además, Hizkias ASSEFA, profesor de estudios sobre el conflicto en la Eastern Mennonite University, concluye que, cuando de reconciliación se trata, «no hay demasiada comprensión de lo que quiere decirse, especialmente entre los científicos sociales» (ASSEFA, 1999: 40). Everett WORTHINGTON y Dewitt DRINKARD también han escrito que «la literatura científica sobre reconciliación es muy pobre» (WORTHINGTON & DRINKARD, 2000: 93-101).

10. Una excepción recientemente hallada es la definición que propone Louis KRIESBERG: «La reconciliación [...] se refiere al modo adaptativo con el que los miembros de entidades adversarias se contemplan tras haberse involucrado en una lucha intensa y a menudo destructiva. Han sido capaces de poner de lado sentimientos de aversión, miedo u odio, de ignorar la visión del otro como algo sub-humano y peligroso, así como el deseo de venganza y retribución. Poner de lado no quiere decir no tener tales sentimientos, percepciones o finalidades; significa no erigirlos como algo primordial o no utilizarlos contra el antiguo adversario (KRIESBERG, 1999).

11. LEDERACH escribe: «Así, la Hermana Paz se transmuta en proceso de reconciliación nacional y se forman comisiones de Verdad. La Hermana Clemencia toma forma de programas nacionales de amnistía. Y la Hermana Justicia se encarna en tribunales de guerra. Cada proyecto contiene un elemento importante de reconciliación, pero ninguno de los cuatro miembros de la hermandad se entiende en términos prácticos» (LEDERACH, 1999: 64).

12. Véanse las Actas de un valioso conjunto de conferencias celebradas en Sudáfrica previas al establecimiento de las Comisiones de Verdad y Reconciliación (BORAINÉ, LEVY & SCHEFFER, 1994; BORAINÉ *et al.*, 1995).

13. En este sentido, Susan DWYER afirma que los gobiernos esconden a menudo su inactividad tras el lenguaje de la curación terapéutica (DWYER, 1999).

liación sin necesidad de estipular lo que implica o lo que requiere para promoverla. «La reconciliación –sigue este autor– incluye cualquier cosa, pero tiende a expresarse de una forma que sugiere procesos de encaminarse a algún lugar sin indicar qué etapas o procedimientos han de seguirse y cómo deben de seguirse» (Müller-Fahrenheit, 1997: 3). De este modo, el sentido político de la reconciliación tiende a fluctuar en función del punto de vista adoptado.

Priscilla Hayner es uno de los pocos científicos sociales que han intentado especificar las implicaciones de la reconciliación (Hayner, 1999). Autoridad destacada en comisiones de verdad, Hayner señala algunas asunciones básicas ampliamente compartidas por lo que a los procesos de reconciliación se refiere. Entre ellas:

1. «el fin de la impunidad requiere de la justicia de los tribunales»
2. «el establecimiento de la verdad respecto de los abusos pasados facilita que una sociedad pueda dejar atrás el pasado» y
3. «la reconciliación –ya sea a nivel individual o social– depende del conocimiento completo de las atrocidades que ambas partes hayan cometido» (Hayner, 1999: 363).

Estos postulados se apoyan en la presuposición implícita según la cual la reconciliación está inseparablemente ligada, por un lado, a la persecución de la justicia y la verdad y, por otro, a la interacción democrática.<sup>14</sup> No obstante, Hayner añade también un elemento de cautela. Así, previene que:

A pesar de las ventajas de contemplar las pasadas transiciones a la paz tanto en Latinoamérica como en otros lugares, la relación entre justicia, verdad y reconciliación, así como los medios para obtener tales fines es aún oscura. [...] Muchas de estas asunciones todavía no han sido plenamente comprobadas, y tal vez no puedan serlo, ya que los factores que inciden en cada transición son distintos y, además, la psicología de la curación y la reconciliación es imprecisa (Hayner, 1999: 363).

La advertencia de Hayner no ha caído en saco roto. Cada vez más, los críticos han empezado a preguntarse si la justicia, la verdad y las interacciones democráticas

---

14. De forma similar, Dan BORKHORST, aprovechando su dilatada experiencia en Amnistía Internacional, afirma que, si bien no existen modelos estándar para lograr la reconciliación, son necesarios sin embargo unos ciertos requisitos mínimos (BRONKHORST, 1995). Estos son:

- (1) el establecimiento de la verdad
- (2) el fortalecimiento del Estado de Derecho (*rule of law*)
- (3) la institución de procedimientos democráticos verificables y
- (4) la fijación de compensaciones y reparaciones.

forman realmente una unidad no problemática, y si conducen automáticamente a la reconciliación. En este sentido, Michael Ignatieff duda de si la consecución de justicia legal o retributiva promueve la reconciliación bajo cualquier circunstancia (Ignatieff, 1997: 164-190). Ignatieff argumenta que las partes conciben la búsqueda de la justicia de manera distinta. Lo que uno considera curativo el otro lo relega a la caza del chivo expiatorio. Para Ignatieff, que la justicia restañe las heridas o las exacerbe sigue siendo una cuestión abierta. De forma similar, Martha Minow afirma que los juicios penales, los tribunales de guerra y el Estado de Derecho no buscan la reconstrucción de las relaciones y la cicatrización de las heridas en ningún sentido directo (Minow, 1998). Como ella misma concluye: «todas las dimensiones prácticas de la acusación podrían ir contra el objetivo de curar, reconciliar y explicar toda la verdad» (Minow, 1998: 89).

Tampoco la afirmación según la cual la verdad es parte constitutiva de la reconciliación encaja mejor en este esquema. Ignatieff sugiere que la verdad está relacionada con la identidad, y por tanto la ausencia de una identidad común y compartida hace inconcebible la idea de una verdad igualmente común. La guerra, la violencia y la desconfianza crean comunidades del miedo, y este miedo del otro deviene parte integral de su sentimiento de separación. La «verdad» más importante no es factual o narrativa, sino moral e interpretativa. Más que una cronología de los sucesos, los grupos hostiles construyen historias de sufrimiento y victimización. Los esfuerzos por trascender las divisiones mediante el acto de compartir el dolor que ambas partes han sufrido son una ayuda considerable, pero reconocer el sufrimiento no es lo mismo que estar dispuesto a admitir responsabilidades y asignar culpabilidades. Cuando la verdad se acerca a la cuestión de la responsabilidad, se abre la lucha sobre qué historia resultará vencedora. En tales casos, la verdad y la reconciliación toman caminos divergentes.

Otros críticos, y especialmente un *think tank* de Belfast denominado Democratic Dialogue, advierten que las instituciones democráticas precisan de un contexto plural para poder funcionar de forma reconciliatoria (Hennessey & Wilson, 1997). Para Hennessey & Wilson, la democracia, entendida estrictamente en términos de mayoría, es sólo un vehículo para reparar viejos agravios. Una democracia que funciona sólo en estos términos no implica tanto la igualdad y el diálogo necesarios para la reconciliación como su rechazo. Una democracia debe perseguir ante todo la creación de relaciones que fomenten el entendimiento. Si se reduce a la emisión de mandatos, dividirá en lugar de unir. Una democracia que no promueva tales asociaciones, pues, obstaculizará la reconciliación en lugar de impulsarla.

El corolario de estas críticas es que la reconciliación, en cierto modo, sigue siendo un misterio. Para que la reconciliación pueda tener lugar, deben cumplirse unos estándares mínimos. Y, sin embargo, para que éstos mínimos se alcancen, las dos partes tendrán que haberse reconciliado previamente. De hecho, parece más plausible una reconciliación que abra la vía de la justicia, la verdad y la interacción democrática que el recorrido inverso.

\*\*\*

El primatólogo Frans de Waal emplea una anécdota para ilustrar el significado de la paz cuando no se adorna con la retórica de justicia, la no violencia y la seguridad (de Waal, 1989: 231). La historia puede aplicarse también a una reconciliación desprovista de los ropajes de justicia, verdad e interacción democrática. Una vez, pues, tres niños holandeses de diez años encontraron un monedero que contenía cinco billetes de mil florines y salieron disparados a gastarlos. Cuando finalmente la policía los detuvo, descubrió que los niños habían gastado hasta tres mil florines, sin que hubiera rastro de los otros dos mil. ¿Qué había pasado con el dinero restante? Bien, pues parece que los chavales habían arrojado al canal dos de los billetes para solventar el problema de dividir cinco billetes a partes iguales entre ellos.

La historia es una muestra de la importancia primordial que otorgamos al mantenimiento de aquellas relaciones que, por valiosas, nos merece la pena conservar. De hecho, de Waal piensa que la paz no tiene tanto que ver con el establecimiento de comportamientos cooperativos o armoniosos *per se* como con las formas concretas con las que creamos y preservamos aquellas relaciones. Envolver la paz con el ceremonial de la justicia, la no violencia y la seguridad oscurece este aspecto fundamental. Lo mismo puede decirse de la reconciliación, ya que ambas inciden en la creación y el mantenimiento de relaciones de valía y mérito reconocidos. Sin éstas, no hay fundamento sobre el cual la paz y la reconciliación –excepto si se trata de un orden impuesto y coercitivo– puedan descansar.

El conflicto puede darse siempre que un grupo humano entre en contacto estable con otro u otros. La disposición para reparar las disrupciones que ello puede generar constituye un signo del valor que se otorga a las relaciones. Es más, la reconciliación consiste fundamentalmente en esta disposición. En *La condición humana*, la prestigiosa filósofa política Hannah Arendt arguye que hay dos factores que dificultan los intentos de los seres humanos de vivir en comunidad (Arendt, 1958: 236-247). El primero es que la vida es irreversible; aunque los resultados de vivirla hayan sido destructivos o insatisfactorios, la vida no puede repetirse. Como tampoco podemos borrar el dolor que hemos causado ni el daño que hemos hecho por más involuntarios o imprevistos que hayan sido. ¡Vivimos en un mundo en el que los agravios se acumulan, cuando no se multiplican exponencialmente!

El segundo factor es que la vida es imprevisible. El futuro es desconocido, e incluso lo poco que podemos prever está lleno de sorpresas. Envueltos en una incertidumbre caótica, resultamos tan poco fiables para quienes nos rodean como para nosotros mismos. No podemos garantizar en qué nos convertiremos o cómo actuaremos mañana. Menos aún, no podemos responder de los sentimientos, acciones y compromisos de los demás. La capacidad potencial para el mal o, en su defecto, la tendencia a hinchar la importancia de nuestros impulsos egocéntricos, percepciones y prejuicios, reside en cada corazón. La vida, en suma, es un mar de vulnerabilidad.

Arendt, sin embargo, sostiene que los remedios a condicionamientos tan desalentadores residen en nuestra capacidad para perdonar y hacer promesas. En palabras suyas:

Si no fuéramos perdonados, liberados de las consecuencias de lo que hicimos, nuestra capacidad para actuar quedaría confinada a un único hecho del cual no podríamos recuperarnos; seríamos víctimas de sus consecuencias para siempre, como el aprendiz de brujo que carece de la fórmula mágica que rompe el maleficio. Sin la obligación de cumplir con nuestras promesas, jamás seríamos capaces de mantener nuestras identidades [en comunidad]; estaríamos condenados a vagar sin rumbo, vanamente, en la oscuridad del corazón solitario de cada hombre, atrapados en contradicciones y equívocos –una oscuridad que sólo puede disipar la luz del dominio público a través de la presencia de otros que confirman la identidad [comunidad] entre el que promete y el que cumple (Arendt, 1958: 237).<sup>15</sup>

Estas dos facultades humanas abonan la posibilidad de existencia política y social y prescriben los principios que han de gobernar nuestra vida en común.<sup>16</sup>

Puesto que, en última instancia, la reconciliación tiene que ver con aprender a vivir juntos otra vez, es razonable esperar que la exploración de nociones como perdón y promesa puedan revelar algunas de las dinámicas fundamentales relativas a la reconciliación. A pesar de ello, no queda completamente claro si el perdón y la promesa constituyen el fundamento adecuado para reconciliar sociedades divididas. Lo que sí garantizan ambos conceptos es investigación adicional.

Dado el propósito de este artículo, prefiero dejar a un lado el perdón y concentrarme en la promesa. De este modo, eludiré un componente emocional decisivo. Ninguna de las cuestiones que dividen a Irlanda del Norte puede considerarse un simple conflicto de intereses. Al contrario, tales cuestiones afectan a sentimientos tan profundos que algunos preferirán infligir un daño a sus oponentes antes que disfrutar de ventajas compartidas. En este sentido, Ruane y Todd sugieren que el Acuerdo podría fracasar sólo por la intensidad y profundidad emocionales que evoca (Ruane & Todd, 1999: 23). Así,

«la implementación del Acuerdo exige que cada comunidad otorgue y deposite respeto y confianza políticos en quienes han sido responsables de lo más doloroso de sus sentimientos y recuerdos, en quienes –para añadir más desasosiego– siguen defendiendo la justicia de su causa y la rectitud de sus acciones...».

---

15. Prefiero el término «comunidad» [*commonality*] al de «identidad». Es evidente que Arendt está hablando de algo que unifica nuestra separación, de algo que nos une. Obviamente, el uso que hace de «identidad» es correcto. Sin embargo, resulta confuso cuando el tema de reflexión es la reconciliación en sociedades divididas, esto es, cuando existen dos identidades que compiten entre sí y se trata de construir una vida política en común.

16. El perdón y la promesa implican necesariamente al otro, mientras que otras nociones más clásicas derivan del supuesto dominio de uno sobre sí mismo–o, como presumo, de una sobre sí misma, aunque nunca se exprese en estos términos. Pero incluso la noción de perdonarse a si mismo o prometerse algo depende de una bifurcación del yo en el que una parte de mí perdona o promete algo a otra parte de mí (GOFFMAN, 1971).

Pero no por diferir el problema del perdón a un momento posterior quisiera dar a entender que se trate de un aspecto menos central que el de la reconciliación y la promesa.<sup>17</sup>

## PROMETER

Arendt afirma que el prometer surge como respuesta a la combinación de dos hechos inalterables acerca del modo en que vivimos. En primer lugar, vivimos con otros y nuestras vidas están, al menos en parte, determinadas por lo que los demás hacen. En segundo lugar, disponemos de un cierto grado de libertad y podemos elegir cómo actuar en una gran variedad de formas egoístas y/o altruistas. Sin embargo, esta libertad también nos hace intrínsecamente menos fiables. La conjunción de ambas consideraciones significa que, nos guste o no, el futuro que elaboramos con quienes nos rodean se configura a partir de una asociación intrínsecamente inestable. Esta situación es simplemente el precio que pagamos por vivir en un mundo poblado por otros. La única salida estable es la realización de promesas.

Las alternativas a la promesa para la gestión de los asuntos humanos implican algún tipo de dominación o coerción. Arendt arguye que prometer es el único recurso que no radica en la fuerza bruta (*idem*, 244). La capacidad de prometer permite la emergencia de un espacio público en el cual la gente puede reunirse libremente para descubrir objetivos compartidos y comprometerse en acciones comunes. Así, a través de las promesas mutuas que intercambiamos en el presente podemos adquirir un cierto control sobre un futuro caótico y potencialmente peligroso. En suma, prometer crea la posibilidad de una comunidad de libre asociación en la cual podemos construir un futuro predecible y seguro.

Arendt sostiene que la fuerza que mantiene a la gente unida es la promesa mutua. El poder de conexión no se halla en la creación de intereses o deseos idénticos, sino en la identificación de objetivos acordados a través de compromisos mutuos. La gente no se compromete con lo que ya es armónico, sino con lo que puede provocar desacuerdos o generar conflictos. Aunque Arendt no trata este punto específicamente, comprometerse implica crear relaciones fiables y beneficiosas frente a la disputa y la diversidad.

\*\*\*

---

17. Aunque no puedo explorarlo aquí, quisiera subrayar la sugerente idea de Susan DWYER según la cual reconciliación y perdón son conceptualmente distintos. Reconciliación puede implicar o no perdón –o disculpa, para el tema que nos ocupa (DWYER, 1999).

Como ha escrito el diplomático Harold Saunders:

Sólo los gobiernos pueden redactar tratados de paz, pero sólo los seres humanos –ciudadanos fuera de los gobiernos– pueden transformar las relaciones conflictivas en relaciones pacíficas. (xviii)

Saunders subraya también que los acuerdos formales de paz «no producen paz hasta que no se imbrican en un proceso político destinado a transformar un espectro más amplio de relaciones a lo largo del tiempo –un proceso, en definitiva, que se inserta en la práctica de una sociedad civil saludable» (xxiii). Para Saunders, este aspecto –lo que denominamos dimensión humana– se conceptualiza mejor como *relación*. Obviamente, algunas relaciones son constructivas y otras destructivas. Aún así, sólo sondeándolas puede adquirirse la capacidad necesaria para cambiarlas de forma que favorezcan una interacción pacífica.

Los enemigos son el caso más extremo de relación destructiva. En *El concepto de lo político*, Carl Schmitt desarrolla una noción técnica de enemigo que me parece importante. Para Schmitt, todo cuanto concierne a lo político tiene que ver con grados de asociación y disociación. El enemigo es *otro, diferente, foráneo y extraño* en la medida que no existe comunidad alguna entre nosotros y ellos. El cisma es total, y esta ruptura produce una situación de amenaza sin paliativos. Los enemigos persiguen la destrucción de nuestra forma de vida. Su mera existencia representa la negación de quienes somos, de nuestro ser, de nuestra identidad en tanto que individuos y colectividad. La continuidad de nuestra existencia política y social se halla ahora en juego incluso en la más ínfima de las disputas. Ni el compromiso ni la tolerancia tienen cabida, ya que todas las desavenencias se llevan al extremo. Por definición, enemigo es el antagonista cuya existencia debe ser eliminada.

En este estadio de disociación extrema, la violencia y el asesinato no surgen únicamente como posibilidades inminentes, sino como imperativos urgentes. La vida está llena de formas de rivalidad y oposición. La economía, la moral, la estética, etc. implican distintos modos de competición adecuados a cada dominio particular. Lo que distingue a los enemigos de cualquier otro antagonista es este acechar de la violencia y de la muerte. En cualquier otro ámbito de contienda, matar constituye una grave violación de las normas de conducta humana establecidas. No hay causa que permita justificar de forma plausible la muerte del adversario económico, del proponente de un punto de vista moral divergente, del que participa de un gusto estético opuesto. Sin embargo, el hecho de considerar al rival como enemigo lo cambia todo. La violencia y el asesinato son intrínsecos a la noción misma de enemigo y se contemplan siempre de forma activa. Cuando la violencia y el asesinato se desvanecen como opciones viables, los enemigos dejan de ser enemigos y se convierten en rivales, adversarios, oponentes o competidores.

A partir de la distinción amigo/enemigo de Schmitt, Chantal Mouffe afirma que un orden democrático plural descansa en la transformación del enemigo en adversario

(Mouffe, 1993). Como Schmitt, Mouffe sostiene que un mundo político sin conflicto es una ilusión peligrosa, ya que toda identidad política es relacional y depende de un otro constitutivo, la diferencia que determina el límite entre *nosotros* y *ellos*. Los antagonismos emergen de manera inevitable a lo largo de esta demarcación, y siempre existe la posibilidad de que los desacuerdos adquieran la forma más extrema de la dicotomía amigo/enemigo. El reto está en diluir los elementos de hostilidad latentes en toda identidad política en un pluralismo agonístico:<sup>18</sup>

El oponente debería ser considerado no ya como un enemigo a destruir, sino como un adversario cuya existencia es legítima y debe ser tolerada. Debemos luchar contra sus ideas sin poner en cuestión su derecho a defenderlas. La categoría de «enemigo» no desaparece, sino que se desplaza: sigue siendo pertinente para aquellos que no aceptan las reglas del juego democrático y, por tanto, se excluyen de la comunidad política. (Mouffe, 1999:4).

El resultado es una tentativa que basamos no tanto en el acuerdo como en la resistencia a la fragmentación. El enemigo se convierte en adversario a través de la afirmación de un terreno común (*idem*).

En este trasfondo, el sentido político de la reconciliación se sitúa en un primer plano. Son la violencia y la muerte las que perturban las relaciones políticas y crean las brechas que deben repararse.<sup>19</sup> La reconciliación política debe entonces reemplazar a la disociación extrema que define a los enemigos con medidas graduales de asociación. Dicha asociación no debe definirse necesariamente a través de la unanimidad, las relaciones amistosas o la conformidad, sino de la asociación agonística. Los desacuerdos no conllevan el peligro que los enemigos representan, precisamente por el terreno común que tal asociación abona. Vista desde esta perspectiva, la reconciliación abre la esperanza a pensar y actuar en tanto que *nosotros*.

\*\*\*

Saunders sugiere que «pensar en tanto que “nosotros” supone un cambio evidente de orientación mental» (Saunders, 1999: 33): es algo claramente discernible de pensar en términos de *nosotros* y *ellos*. Una relación de «nosotros» es más que la suma de las dos partes porque abre posibilidades que ninguna parte habría podido vislumbrar

---

18. Elías CANETTI argumenta en *Masa y poder* que los sistemas parlamentarios descansan sobre una psicología de ejércitos antagónicos que han abandonado el campo de batalla. Los partidos siguen luchando, pero de tal modo que renuncian a matar. El voto sustituye al derramamiento de sangre, y perder ya no supone poner en peligro la vida. El parlamento es una renuncia a la muerte como instrumento de decisión (CANETTI, 1973: 188-190).

19. Véase Fintan O'Toole, 5 de octubre de 2000.



mientras actuaba por sí sola (*idem*: 33). De hecho, arguye que «una relación efectiva de resolución de problemas puede resultar útil hasta un punto tal que se perciba como interés a proteger por sí mismo» (*idem*: 42).

El alcance y sentido del prometer como un pensar y actuar en tanto que *nosotros*, sin embargo, distan de ser claros. Pueden incluir o excluir elementos distintos en función tanto de los propósitos como de sus efectos. Una historia breve titulada *Enemigos*, del celebrado novelista Tim O'Brien, ilustra algunas de estas implicaciones (O'Brien, 1990). O'Brien narra la pelea desatada entre Lee Struck y Dave Jensen, en misión de patrulla durante la guerra del Vietnam. El motivo de la misma fue la desaparición de una navaja que, según sospechaba Dave, Lee había robado. La pelea se prolongó durante algunos minutos con un intercambio de golpes. Dave era más grande y fuerte que Lee y finalmente le ganó la mano. Después de inmovilizar a Lee en el suelo, Dave empezó a golpearle la nariz con dureza, una y otra vez, hasta que ésta acabó por reventar en un chasquido agudo parecido al estallido de un petardo. La nariz estaba a todas luces rota, pero Dave siguió infligiendo puñetazos certeros hasta que los otros miembros de la unidad le apartaron de su oponente, a quien evacuaron para recomponerle la nariz con una placa de metal.

Cuando pasados dos días Lee regresó al campamento, Dave empezó a preocuparse. Al fin y al cabo, aquello era Vietnam y la gente llevaba armas encima. A pesar de que Lee no mostraba señales amenazadoras de venganza, Dave era muy consciente de la tensión palpable entre ambos. Empezó a tomar precauciones especiales —mantener la espalda cubierta, cavar su guarida lo más lejos posible de Lee, evitar situaciones que llevaran a un cara a cara. Cuando patrullaban, tenía especial cuidado en ubicar el paradero de Lee. Lee estaba presente en su mente en todo momento y no hallaba un sólo instante de reposo.

Tras un cierto tiempo, Dave perdió el control. Una tarde, algo en su interior hizo un chasquido y Dave empezó a disparar frenéticamente al aire gritando el nombre de Lee. Finalmente, cayó en algo parecido a un trance de estupor durante varias horas. Nadie tuvo coraje suficiente para acercarse a él. Más tarde, aquella misma noche, Dave cogió una pistola y, sujetándola por el cañón, se rompió la nariz. Poco después, se acercó a la guarida de Lee y, mostrándole la nariz rota, le preguntó si ahora habían ajustado las cuentas.

El sentido de justicia de parvulario que muestra Dave otorga verosimilitud a la historia. Sin embargo, la narración no tiene tanto que ver con la justicia como con la necesidad de reconciliación. Que Lee fuera culpable y, por tanto, mereciera de algún modo lo que tuvo no podía por sí solo arreglar las cosas. Dave necesitaba algo más que la aquiescencia resentida de Lee ante la forma en que se había zanjado el asunto entre ellos, una resignación amarga que podía convertirse fácilmente en traicionera o malévolamente en circunstancias adversas. Aunque Dave mantenía buenas relaciones con los demás miembros de la unidad, éstas no podían compensarle la mala relación con Lee. La perspectiva de una división *nosotros/ellos* en la que Lee se convertía en el punto ciego de Dave durante un tiroteo o un ataque resultaba fatal.

Para sobrevivir a los peligros de la guerra, Dave necesitaba no sólo recibir asistencia de Lee, sino también establecer sociedad activa con él. Confiar en los demás no garantizaba su seguridad. Lee era el socio que Dave necesitaba si quería crear un futuro viable para sí mismo. Sin Lee, Dave era vulnerable, se exponía demasiado y se hallaba, en cierto modo, incompleto. Como individuo, no podía ir por libre. Su seguridad estaba ligada a la de Lee. Tanto su propia supervivencia como la de la unidad –de la de cualquier unidad en una guerra– dependía de un *pensamos-nosotros* y un *actuamos-nosotros*. De modo que Dave se sintió impulsado a reconciliarse con Lee.

Dave tuvo que enmendar la relación con Lee, pero disponía de toscas y escasas herramientas para hacerlo. Lo único que se le ocurrió fue sufrir la misma agresión que infligió a Lee, creando así reciprocidad en el dolor. Aún así, ¿por qué funcionó este acto de auto-agresión? La razón es que la penitencia de Dave confirmaba, sin lugar a dudas, que la comunidad entre ambos era más fuerte que la fisura.

Toda comunidad alberga en su núcleo un entramado de bienes comunes que ligan a sus miembros. Sin embargo, no es unidad sin tacha: también la recorren un número significativo de fisuras. Para que una asamblea se convierta en comunidad, los bienes comunes deben ser más relevantes que las fisuras. Eso es lo que sucede precisamente en sociedades divididas: las fisuras exceden a los bienes comunes. Aún así, la polarización y la división nunca eclipsan por completo los lazos que estrechan a la gente. Para una mayoría, la vida continua más o menos como antes del estallido de la guerra: no se involucran en la lucha, no matan a sus vecinos y no humillan a sus conciudadanos. En efecto, muchos lazos positivos sobreviven a las tensiones y divisiones que separan incluso a las comunidades más polarizadas.

Mary Anderson denomina a estos vínculos «capacidades locales para la paz» (Anderson, 1999) y afirma que existen antes de la guerra y permanecen a pesar de la violencia que arrasa las comunidades.<sup>20</sup> En el seno de las mismas, la gente descubre intereses comunes, objetivos y aspiraciones comunes y proyectos compartidos para promover la vida en común. Más aún, estas capacidades establecen las bases para una paz futura. En palabras de Anderson:

Son las piedras angulares actuales –y potenciales– de los sistemas de interacción política y social capaces de asegurar un futuro estable y pacífico a sociedades que una vez vivieron bajo el signo del conflicto (Anderson, 1999: 24).

La promesa de pensar y actuar en tanto que *nosotros* implica concentrarse en aquellos bienes comunes con el fin de alentar día a día una existencia mutua y benefi-

---

20. ANDERSON identifica cinco categorías superpuestas de capacidades y conectores para la paz: (1) sistemas e instituciones, (2) actitudes y acciones, (3) valores e intereses compartidos, (4) experiencias comunes y (5) símbolos y eventos.

ciosa para todos. John Menzies, antiguo embajador de Estados Unidos en Sarajevo, denomina a este tipo de actividad «desmantelar diferencias» (Rasmussen, 2001: 115). Ello implica algunos de los aspectos funcionales más básicos de la vida en común –conectar la electricidad y el agua o dar de alta nuevas líneas telefónicas en las áreas habitadas por los adversarios. Después de observar cómo la gente de la antigua Yugoslavia tuvo que superar la ira y el rencor en esta esfera práctica, Menzies sostiene que la cooperación básica funcional puede actuar como precursora de la reconciliación.

Este tipo de cooperación funcional persigue entrelazar el bienestar de ambos bandos de forma que o naden o se hundan juntos. De hecho, la esencia de pensar en tanto que *nosotros* es esta creación de futuros vinculados. Asimismo, refleja el convencimiento de que los objetivos y acciones hegemónicas no sólo están fuera de todo límite, sino que son contraproducentes. Ningún bando puede alcanzar sus aspiraciones sin el consentimiento o, en muchos casos, el respaldo activo del otro. Todo objetivo futuro se halla vinculado en este sentido, de tal modo que ninguna de las partes puede esperar beneficiarse de algo a expensas de la otra (Sisk, 1995: 15).<sup>21</sup>

---

21. A la luz de ello, resulta esclarecedor examinar el memorando de marzo de 1989 que Nelson Mandela envió al Presidente Botha. En el mismo, Mandela transmitía un ofrecimiento concreto del Congreso Nacional Africano (ANC) para negociar una salida pacífica al conflicto surafricano. En primer lugar, Mandela aseguraba a Botha su preocupación ante la perspectiva de «una Sudáfrica dividida en dos campos hostiles –blancos a un lado... y negros al otro, asesinandose unos a otros» (Mandela, 1995: 546). En segundo lugar, rechazaba las demandas presentadas por el equipo gubernamental con quien había iniciado conversaciones secretas: (1) renuncia a la violencia, (2) ruptura con el Partido Comunista Surafricano y (3) renuncia a la regla de mayoría. Mandela, no obstante, dejó margen de maniobra. Se mantuvo inflexible sólo en el caso de la regla de mayoría, afirmando que «la regla de mayoría y la paz interna son las dos caras de la misma moneda: la Sudáfrica blanca debe aceptar que no habrá paz y estabilidad en este país hasta que el principio no sea plenamente aplicado» (*idem*: 547). Mandela sugirió entonces que el dilema real al que se enfrentaban tanto el gobierno como el ANC era la necesidad de encontrar una vía para reconciliar dos cuestiones políticas. La primera, por parte del ANC, era la exigencia de la regla de mayoría en un Estado unitario. La segunda tenía que ver con el temor blanco a que dicha regla llevara a la dominación negra. Mandela propuso discutir en primer lugar cómo crear las condiciones para una negociación adecuada. Establecidas éstas, podrían entonces abordarse las cuestiones sustantivas más relevantes. Mandela terminó su carta sin rodeos: «Debo subrayar que el paso que he dado les brinda la oportunidad de superar el punto muerto actual y normalizar la situación política del país. Confío en que sabrán aprovecharla sin dilaciones» (*idem*: 547). Al enmarcar el futuro político de Sudáfrica como el problema de reconciliar dos demandas legítimas, Mandela invitaba al Gobierno a vincular su futuro con el de la ANC. Objetivamente, la situación sobre el terreno era de evidente impasse y, siendo realistas, ninguna parte podía albergar la menor esperanza de romperlo. Cualquier intento por parte de una de ellas de obtener una victoria unilateral significaba la derrota de ambas. No habría victoria para los afrikaners sin la del ANC y viceversa. Solo podría hacerse política cuando ambas partes entendieran que sus mínimos aceptables se hallaban irrevocablemente entrelazados –es decir, que ganarían o perderían juntas. Esta nueva forma de responsabilidad política –«futuros vinculados»– es la que rige ahora las relaciones entre las comunidades negra y afrikaner en Sudáfrica.

## CONFIANZA: CREAR EL ELEMENTO AUSENTE

Para que la reconciliación pueda tener lugar, ambas partes tienen que dar crédito a la promesa de la otra de «pensar y actuar en tanto que nosotros» (Fisher, 2001: 36; Rasmussen, 2001: 104). El problema radica en que, más que la confianza, es la desconfianza la que permea las relaciones entre antiguos enemigos. El hecho de que se necesite confianza para generar confianza sólo complica las cosas un poco más. Una paradoja insalvable de carácter similar es la que surge cuando la confianza que se precisa de antemano es, en realidad, la misma que uno espera crear (Smith & Berg, 1987: 110, 115-120).<sup>22</sup>

Smith y Berg utilizan el juego del dilema del prisionero para ilustrar su argumentación.<sup>23</sup> En el dilema del prisionero los jugadores se ven forzados a confrontar el interrogante de si el otro jugador actuará en interés propio o bien lo hará en función del interés conjunto. Ambos jugadores ignoran de antemano si el otro actuará como un socio o como un adversario. Tratar al otro jugador como adversario significa, con toda seguridad, que uno actuará de igual manera. De lo que uno no puede estar seguro, en cambio, es de si el otro/a actuará o no como un socio. La única forma de averiguarlo es confiar en que así sea y observar si tal confianza tenía o no fundamento. De algún modo, la confianza, en tanto que decisión de fondo tomada sin base fiable, debe trocarse en una decisión procedimental que, teniendo en cuenta la dimensión relacional del proceso, facilite su emergencia.

A la luz de esta paradoja, vale la pena prestar atención a una serie de sucesos en los que se vieron involucrados varios prisioneros paramilitares de la prisión de Crumlin Road en los albores del conflicto norirlandés.<sup>24</sup> La administración penitenciaria de Crumlin Road no aplicaba ninguna política de segregación a los prisioneros paramilitares a finales

22. SMITH y BERG definen la paradoja de la confianza como «un ciclo que depende de sí mismo para generarse» (SMITH & BERG, 1987: 115).

23. El dilema del prisionero es un juego de suma no-cero entre dos jugadores en el que a cada jugador se le plantea la elección de cooperar (C) o no cooperar (NC). La estructura de las recompensas es la siguiente: NC-C←C-C←NC-NC←C-NC.

		Jugador A	
		C	NC
Jugador B	C	3,3	0,5
	NC	5,0	1,1

En cualquier jugada, no cooperar constituye la mejor elección para ambos jugadores, ya que obtendrán la mejor puntuación con independencia de lo que el otro jugador haga. Esta estrategia, sin embargo, conduce a que ambos jugadores elijan «no cooperar», cuando en realidad C-C otorga siempre una mayor puntuación. El dilema, pues, está en cómo superar los intereses propios inmediatos en favor de beneficios mutuos a largo plazo.

24. Colin CRAWFORD (*Defenders or Criminals?: Loyalist Prisoners and Criminalisation*) y Marion GREEN (*The Prison experience - A Loyalist Perspective*) ofrecen un relato completo de los sucesos.

de los sesenta –momento en que la violencia empezó a desatarse.<sup>25</sup> Los paramilitares arrestados en las calles representaban entonces a los sectores más alienados y hostiles de la sociedad. A través de las divisorias entre comunidades, unos y otros se consideraban mutuamente enemigos implacables a quienes no dudarían en matar si surgiera la oportunidad. Del mismo modo, todos eran plenamente conscientes de que sufrirían idéntico destino si en el otro bando se diera idéntica oportunidad. Sobra decir que la situación era explosiva.<sup>26</sup> El primer incidente grave sucedió durante el invierno de 1971 con motivo de una pelea entre prisioneros unionistas y republicanos en el comedor de la prisión. Aunque la refriega se saldó rápidamente con un reducido número de heridos leves, el suceso puso de manifiesto el peligro que la situación conllevaba para todos. Al ver que la administración de la prisión no tenía la menor intención de cambiar su política de no-segregación y que sólo una disciplina estricta por parte de las distintas facciones prevendría el derramamiento de sangre, los comandantes paramilitares sellaron un pacto que implicaba una política de «no-conflicto» entre ellos.<sup>27</sup> Su única motivación era la necesidad de minimizar el riesgo, no sólo ante la ausencia absoluta de confianza, sino también ante la desconfianza activa y la sospecha imperantes, por no mencionar la aversión y la hostilidad. Este tipo de relaciones, que pueden calificarse de cooperación antagónica, se dieron también en Long Kesh a partir de 1972, cuando los prisioneros fueron trasladados allí con un status de categoría especial y bajo un nuevo régimen de segregación.<sup>28</sup>

La primera acción coordinada, tomada de común acuerdo entre prisioneros republicanos y unionistas, tuvo lugar como respuesta a las restricciones impuestas a todas las visitas después de que un prisionero del IRA Provisional se diera a la fuga desde la zona de espera.<sup>29</sup> Republicanos y unionistas formaron un consejo de campo para negociar una

---

25. En aquel tiempo, todos los prisioneros tenían que compartir celda en una estrecha y atestada sección de la cárcel, conocida como «Ala A». A menudo, tres reclusos dormían en celdas que habían sido diseñadas para una sola persona, y no era infrecuente que seis personas ocuparan una celda doble. El comedor y los espacios de trabajo también eran comunes.

26. En el mismo período estalló una violenta contienda entre las facciones Oficial y Provisional del IRA. Los prisioneros unionistas aceptaron albergar a los oficialistas en su sección, actuando como amortiguador entre los dos grupos republicanos rivales y, en consecuencia, protegiéndolos.

27. Los líderes eran Peter Monaghan (IRA Oficial), Billy McKee (IRA Provisional) y Gusty Spence (UVF paramilitar unionista). Los tres acordaron no tolerar ninguna expresión de triunfalismo y reducir las actividades culturales y sectarias al mínimo. Cada comandante asumió la responsabilidad del comportamiento de sus hombres ante los demás grupos.

28. Los prisioneros seguían compartiendo áreas de visita e instalaciones médicas y las riñas eran frecuentes. De nuevo, los comandantes acordaron que las riñas podían y debían cesar y llegaron a un pacto de no agresión que constituía un paso adelante hacia una relación constructiva.

29. Estas nuevas normas menoscababan gravemente la privacidad de los prisioneros y eran fuente de un descontento profundo. Durante catorce semanas, todas las categorías especiales de prisioneros rehusaron solicitar o recibir visitas. En el exterior de la prisión, las comunidades republicanas y unionistas expresaron su solidaridad con los prisioneros con la quema de autobuses, el secuestro de coches y el bloqueo de

respuesta unificada. Esta relación cooperativa se extendió a otras cuestiones comunes, como la protesta de los alimentos de 1974, en la cual prisioneros de facciones distintas compartieron paquetes de comida con aquellos que tiraron la comida de la prisión «a las alambradas».<sup>30</sup> Sin duda alguna, estas relaciones sumieron en la confusión a los paramilitares que, siguiendo con la lucha en el exterior, carecían de una experiencia comparable de adaptación y reciprocidad.

La ilustración más espectacular del fortalecimiento creciente de la relación entre los prisioneros tuvo lugar en octubre de 1974 con motivo de los maltratos sufridos en manos de guardianes de la prisión. La tensión había ido en aumento durante algún tiempo hasta que un guardián particularmente notorio fue atacado.<sup>31</sup> Los oficiales de la prisión pidieron a los responsables del ataque que se entregaran, pero el IRA Provisional se negó. La confrontación escaló hasta el punto en que el IRA Provisional empezó a quemar algunas instalaciones. A lo largo de la noche, los republicanos redujeron a cenizas todos los sectores de Long Kesh excepto los dos que albergaban a los unionistas que se habían congregado en busca de refugio. Aunque los unionistas no intervinieron en el incendio, cooperaron en el rescate de prisioneros republicanos heridos y les asistieron con material médico sustraído del hospital de la prisión. Los líderes unionistas, asimismo, mediaron con los oficiales de prisión para obtener un acuerdo que permitiera evacuar con garantías a los prisioneros republicanos a la unidad de quemados.

Sin duda, la percepción de un enemigo común en la administración de la prisión facilitó el fortalecimiento de las relaciones entre prisioneros republicanos y unionistas. Aún así, algo más significativo estaba sucediendo. En un estudio magistral de estos sucesos, Colin Crawford concluye que «desde 1974 hasta 1976, unionistas y republicanos alcanzaron tal nivel de concierto en Long Kesh que el acuerdo logrado podría describirse razonablemente como el precursor del proceso de paz anunciado veinte años después» (Crawford, 1999: 35). Nada es tan evidente como la propuesta del consejo de campo de establecer una oficina de reintegración en Belfast para facilitar el proceso de inserción de los prisioneros de vuelta en sus comunidades.<sup>32</sup>

---

carreteras. Finalmente, la administración penitenciaria cedió y restableció el anterior régimen de visitas. Los comandantes recibieron incluso la garantía de mejorar todo el régimen de visitas.

30. Los unionistas siguieron apoyando a los republicanos con paquetes de comida y provisiones de la tienda de la prisión incluso después de que los primeros cesaran la protesta. En buena medida, los unionistas estaban dispuestos a renunciar a sus lotes para consolidar la relación que habían iniciado con los republicanos.

31. El portavoz del IRA Provisional había solicitado que un determinado funcionario fuera trasladado de su ala. Ésta era ya una petición habitual cuando el malestar de los prisioneros aumentó hasta tal punto que la seguridad del citado guardián ya no podía garantizarse. En este caso, sin embargo, el funcionario rehusó el traslado y, en consecuencia, fue atacado.

32. Aunque unionistas y republicanos hicieron circular en un principio documentos distintos, el consejo de campo logró unificarlos en una propuesta común que respaldaron todos los paramilitares recluidos en Long Kesh.

Aunque había mucho terreno común vinculando a los paramilitares en temas de bienestar de los prisioneros, el aspecto más sobresaliente consistió en la creación de un comité de coordinación que habría de velar por la interacción estructurada entre las redes de asistencia de todos los paramilitares activos en Irlanda del Norte. Diseñado para dar respuesta a los problemas comunes de los prisioneros, el potencial para abarcar cuestiones políticas de más alcance estaba claro y explícitamente incluido en las intenciones de sus miembros fundadores. En efecto, éstos habían propuesto un foro común para implicar a las facciones belicosas en el diálogo político. De esta forma los prisioneros intentaban trasplantar la relación que habían cultivado en Long Kesh en el ámbito de sus comunidades. Lamentablemente, el establishment político vio este hipotético proceso como una amenaza y hundió el plan.<sup>33</sup>

\*\*\*

Como Smith y Berg, Robert Axelrod utiliza el dilema del prisionero para explorar situaciones en las que algo parecido a la confianza empieza a despuntar. En *La evolución de la cooperación*, Axelrod escribe acerca del extendido sistema *vive-y-deja-vivir* surgido durante la Primera Guerra Mundial (Axelrod, 1984). En numerosos escenarios bélicos, y a pesar del clima extremo de violencia y hostilidad, el comportamiento cooperativo entre contendientes surgió de forma espontánea. Axelrod refiere como ejemplos iniciales las pausas para comer que suponían un respiro para los bandos divididos por tierra de nadie. Las pausas se extendieron para incluir otros aspectos cotidianos que la guerra había impuesto a los soldados. En otro caso, se dedicaba una hora de la mañana a «asuntos privados» y se marcaban áreas libres de francotiradores. A veces, los recesos se anunciaban mediante señales verbales o visuales. El mal tiempo brindaba asimismo recesos que a menudo se convertían en patrones ritualizados de contención mutua. La contención en un ámbito alentaba a menudo mayor libertad de respiro en otros.

Lo que facilitaba el mantenimiento y la estabilidad del sistema *vive-y-deja-vivir* era la capacidad de cada parte para tomar represalias en caso necesario. Axelrod cuenta como los francotiradores alemanes mostraban su destreza disparando una y otra vez sobre la misma línea de los muros de una casa hasta unir todos los impactos, como recordatorio de que harían lo mismo con el enemigo si así lo desearan. A menudo, las descargas puntuales de artillería tenían el punto de mira ligeramente desviado para

---

33. La Oficina de Reintegración habría promovido contactos e interacciones entre las comunidades divididas de Irlanda del Norte similares a los que los prisioneros de Long Kesh habían experimentado. A medida que el contacto y el reconocimiento de cuestiones comunes aumentara, el foro, bajo la aprobación y el respaldo de los propios paramilitares, habría podido empezar a abordar los problemas de más alcance que alimentaban el conflicto. Dado el vacío político existente en las relaciones intercomunales en aquel momento, el foro albergaba el potencial de transformar la estructura social de Irlanda del Norte a través de la creación de una alianza entre clases trabajadoras que trascendía las identidades sectarias.

señalar qué objetivos resultarían dañados en caso de ataque. En definitiva, el control del sistema de contención mutua se efectuaba, por un lado, recordando al otro bando lo que suponía la defección y, por otro, indicando que la cooperación no era el resultado impuesto de una presunta debilidad, sino el fruto de una elección.

Axelrod concluye que este sistema cooperativo de contención mutua llevaba a que las dos partes tuvieran en consideración el bienestar de ambas, puesto que el bienestar propio estaba ligado al de la otra parte.<sup>34</sup> Este reconocimiento sienta las bases para la emergencia de un acuerdo cooperativo. En este sentido, el interés primordial de Axelrod consiste en demostrar que, en un ambiente caótico, determinados comportamientos en beneficio propio pueden generar sistemas cooperativos de conducta. Sin embargo –o precisamente por ello– Axelrod no aborda explícitamente las cuestiones relativas a la confianza. Aunque es obvio que alguna forma de confianza emerge en el sistema *vive-y-deja-vivir*, sólo las líneas fundamentales del esbozo son claramente visibles.

\*\*\*

En el *Discurso sobre el origen y el fundamento de la desigualdad entre los hombres*, Rousseau incluye una ilustración que evoca los dilemas asociados a la emergencia de la sociedad civil (Rousseau, 1974 [1754]: 215). Presumiblemente inspirado por una fábula de Esopo muy popular en la Francia del siglo dieciocho, Rousseau imagina una partida de caza al acecho de un ciervo. De repente, un conejo se cruza ante la partida, ofreciéndose sin duda como presa más fácil. El éxito de la cacería depende de que todos los integrantes de la partida mantengan sus posiciones y, obviamente, un venado supone una recompensa mucho mayor que un conejo. Aún así, la tentación de atrapar al conejo para uno mismo es grande, aun a sabiendas de que tal recompensa deja a los demás con las manos vacías.

Los teóricos contemporáneos han utilizado este pasaje para describir la tensión entre intereses individuales y colectivos y formalizarla como un juego de suma no-cero<sup>35</sup>

---

34. Quizás el ejemplo más ilustrativo es el incidente que se produjo cuando las tropas alemanas abrieron fuego accidentalmente mientras una compañía británica tomaba el té. Ambos bandos se lanzaron rápidamente a tierra, dispuestos al combate, entre las maldiciones de algún soldado británico por aquella intolerable violación del sistema. Para sorpresa de todos, un valiente soldado alemán salió de su bunker y, a modo de disculpa, exclamó: «Sentimos mucho lo sucedido y esperamos que nadie haya resultado herido. No ha sido culpa nuestra, sino de la maldita artillería prusiana» (AXELROD, 1984: 85).

35. En contraposición al denominado «juego de suma cero», en el que las ganancias de un jugador son exactamente iguales a las pérdidas –o a la ausencia de ganancia– del otro jugador. Véase la obra clásica de John VON NEUMANN y Oskar MORGENSTERN, *Theory of games and economic behavior*, publicada en 1944. (N. del e.).



conocido como «la caza del ciervo» (Waltz, 1959:167-170; Jervis, 1978).<sup>36</sup> No obstante, el modelo de la caza del ciervo también pone de manifiesto un aspecto importante de la confianza que puede no resultar evidente en un primer momento. La elección entre atrapar al conejo o mantenerse en el puesto no descansa exclusivamente en la evaluación personal de los intereses individuales y colectivos, sino que depende asimismo de lo que uno piensa que los demás van a hacer. Por más que uno de los cazadores decida concentrarse en el ciervo como objetivo de caza, la cacería puede malograrse en función de lo que hagan los demás. De este modo, lo que uno piense acerca de los demás deviene primordial. Sin embargo, todavía hay un quiebro más: el comportamiento del resto de cazadores depende también de lo que piensen de uno mismo. Así pues, la decisión de confiar entra en un círculo espiral de referencias en el que lo que yo hago depende de lo que pienso que tu vas a hacer, lo cual depende a su vez de lo que tu pienses que haré yo, lo cual depende asimismo de lo que yo piense acerca de lo que tu piensas acerca de lo que yo pienso que vas a hacer... y así una y otra vez. Los teóricos de juegos denominan a este tipo de entendimiento mutuo «conocimiento común».<sup>37</sup>

Desde este punto de vista, la tarea de crear confianza está vinculada al desarrollo de conocimiento común. Aún así, no queda del todo claro qué es lo que cada parte debería de saber de la otra para que la confianza pudiera emerger. Obviamente, es imposible responder a esta pregunta en el plano abstracto. La creación de confianza debe adaptarse a las divisiones particulares que muestran las relaciones polarizadas. Con todo, dos observaciones generales pueden resultar útiles:

La confianza, definida como «creencia en y voluntad de actuar a partir de las palabras, acciones y decisiones de otros», puede dividirse en dos tipos distintos, aunque conectados entre sí: confianza basada en el cálculo y confianza basada en la identificación (Lewicki & Wiethoff, 2000: 87).<sup>38</sup> Orientada esencialmente a la acción, la confian-

36. La estructura de recompensas para el juego de la caza del ciervo es la siguiente:

		Jugador A	
		C	D
Jugador B	C	4,4	1,3
	D	3,1	2,2

37. Técnicamente, el conocimiento común emerge en relación con un problema de coordinación que se explica a través del siguiente dilema: vas a encontrarte con un amigo o amiga en Nueva York, pero no habéis acordado ni la hora ni el lugar. ¿Adónde ir y a qué hora? Tu respuesta estará determinada por adónde y cuándo piensas que tu amigo/a irá. Lo que finalmente decidas, pues, dependerá de conocimientos que, a buen seguro, compartes con él o ella.

38. En un artículo anterior titulado «La confianza en las relaciones», LEWICKI y BUNKER argumentan que la confianza es relevante para aquellas situaciones en las que: (1) el futuro está abierto o es ambiguo, (2) los resultados dependen del comportamiento de los demás y (3) las consecuencias de episodios dañinos son mayores que los incidentes beneficiosos. LEWICKI y BUNKER también sostienen que la confianza puede emerger tanto en relaciones cooperativas como competitivas (LEWICKI & BUNKER, 1995).

za basada en el cálculo (CBT, *calculus-based trust*) es el producto de la estimación de los beneficios obtenidos en el mantenimiento de la relación *versus* los costes de suprimirla; la confianza basada en la identificación (IBT, *identification-based trust*) descansa en la identificación de cada parte de las intenciones y aspiraciones de la otra. Por otro lado, la confianza basada en la identificación depende del grado de comprensión y apreciación de los deseos de la otra parte que permite actuar efectivamente en nombre de ella (*idem*: 89).<sup>39</sup>

La confianza basada en el cálculo es la más elemental de ambas y la que tiene una relevancia más inmediata para las sociedades divididas. Puede implicar tanto recompensas como amenazas y puede emerger incluso si una parte actúa contra los intereses de la otra. En este caso, ha de ser posible predecir correctamente en qué ocasiones aquello puede darse y, en consecuencia, deben adoptarse mecanismos de protección ante resultados perjudiciales. Probablemente, la confianza basada en el cálculo es la que empezó a desarrollarse inicialmente entre los prisioneros paramilitares de Irlanda del Norte y, asimismo, entre los soldados del sistema «vive-y-deja-vivir» de la Primera Guerra Mundial. Como ambos ejemplos ilustran, no hay duda de que algunas formas elementales de confianza basada en el cálculo pueden emerger en situaciones de violencia. En ambos casos, existía conocimiento común de intereses compartidos que llevaron a un curso recíproco de acciones. Bajo esta luz, la primera tarea en la construcción de confianza consiste en identificar intereses complementarios y establecer vínculos entre los mismos.

Aún así, si la finalidad es la consecución de estabilidad política, es probable que una relación basada en este tipo de confianza sea insuficiente a largo plazo. En tales circunstancias, se necesita como mínimo una base rudimentaria para la emergencia de una conciencia colectiva que incorpore valores comúnmente compartidos, esfuerzos conjuntos y resultados vinculados. En este sentido, los mismos intereses que permiten el desarrollo de la confianza basada en el cálculo pueden también abonar el terreno para el crecimiento de la basada en la identificación. La transición hacia fundamentos más sólidos descansa en una compatibilidad y fiabilidad crecientes (Lewicki & Wiethoff, 2000: 101-103).

La segunda observación tiene que ver con la necesidad de desarraigar la desconfianza. La desconfianza no es la mera ausencia de confianza, sino una experiencia de separación. Mientras que la confianza sugiere la anticipación de resultados positivos, la desconfianza evoca expectativas negativas. Sin duda, en cualquier relación coexisten elementos de confianza y desconfianza (como coexisten elementos de confianza basada en el cálculo y en la identificación).<sup>40</sup> A menudo, el problema consiste en encontrar fórmulas

---

39. El criterio definitivo para determinar la firmeza de la confianza basada en la identificación se obtiene cuando una parte actúa en nombre de la otra con más celo del que esta parte emplearía si actuara en nombre propio (Lewicki & Bunker, 1995).

40. Lewicki y Wiethoff han desarrollado un cuadro que incluye cuatro componentes:

– Confianza basada en el cálculo [*calculus-based trust (CBT)*]: expectativa fiable positiva en relación

para mantener al margen aquellas cuestiones que pueden interferir en la creación de confianza basada en el cálculo. Esta segunda tarea de creación de confianza, pues, consiste en crear salvaguardas que permitan a las partes relacionarse con la garantía de que no resultarán dañadas o no quedarán en severa desventaja por las acciones de la otra.

Ambas tareas –(1) la identificación de intereses complementarios y la construcción de vínculos fiables entre las partes; (2) la creación de salvaguardas que les permitan actuar con la garantía de que no resultarán gravemente dañadas o no quedarán en severa desventaja por las acciones de la otra parte– necesitan fundarse en el conocimiento común. No basta con que las partes sepan que existen intereses compatibles y vinculados, que es posible establecer garantías fiables, etc. Aquí es donde la importancia del diálogo entra en escena. El diálogo puede verse como un mecanismo de creación de este tipo de conocimiento común.

## RECONCILIACIÓN: CREAR UN PRESENTE PARA CURAR EL PASADO Y EXPLORAR EL FUTURO

John Paul Lederach observa que los procesos de reconciliación en países como Sudáfrica, El Salvador o Argentina asumen una cierta secuencia de presente, pasado y futuro. La reconciliación pasa, en primer lugar, por determinar los agravios pasados, identificar a los culpables y reconocer a las víctimas. La curación social empieza cuando una sociedad confronta el horror de su pasado. La confesión, tanto individual como colectiva, provee el fundamento a partir del cual se articula la restauración de las relaciones, y se acompaña a menudo de una amnistía que puede facilitar a la sociedad ir más allá de la recriminación y la venganza. En la mayoría de los casos, la justicia retributiva y la responsabilidad suelen jugar un papel menor.<sup>41</sup> Establecer qué ocurrió en el pasado hace posible vivir juntos en el presente y caminar hacia un futuro positivo. Este enfoque

---

con el comportamiento de otro, a partir de la creencia de que los beneficios esperados serán mayores que los costes probables.

– Confianza basada en la identidad [*identity-based trust (IBT)*]: expectativa fiable positiva en relación con el comportamiento de otro, a partir de la percepción de compatibilidad de valores, fines, y del grado de adhesión emocional.

– Desconfianza basada en el cálculo [*calculus-based distrust (CBD)*]: expectativa fiable negativa en relación con el comportamiento de otro, basada en la creencia de que los costes anticipados pesarán más que los beneficios probables.

– Desconfianza basada en la identidad [*identity-based distrust (IBD)*]: expectativa fiable negativa en relación con el comportamiento de otro, a partir de la percepción de incompatibilidad de valores, fines, y del grado de adhesión emocional.

41. A efectos prácticos, como en Sudáfrica, El Salvador y Argentina, tanto la amnistía como la minimización de responsabilidades han sido precondiciones recogidas en los mismos acuerdos de paz.

particular está fuertemente asentado en un estilo de transformación personal que puede hallarse en el Nuevo Testamento.

Lederach sostiene que no existe un conjunto de fórmulas o procedimientos aplicables a todas las situaciones.<sup>42</sup> En este sentido, cita el trabajo de la Red para la Paz y el Desarrollo en Nicaragua como contraste interesante. La mayoría de los miembros de la red son soldados desmovilizados de ambos bandos –el gobierno sandinista y la contra– que fueron un día enemigos encarnizados. Además, se trataba principalmente de soldados de bajo rango que, una vez finalizado el conflicto, se enfrentaban a penurias económicas considerables. A medida que fueron conociéndose, los antiguos enemigos se dieron cuenta de que se enfrentaban a no pocos problemas comunes. Surgieron así dos cuestiones: (1) cómo tratar los conflictos que perpetuaban la violencia y les impedían avanzar y (2) cómo crear soluciones prácticas que abordaran sus necesidades económicas y de subsistencia. Las respuestas implicaban reconocer que el impulso básico que les movía era la subsistencia inmediata, así como asumir que compartían una situación precaria común y necesitaban trabajar juntos. Empezaron a recibir formación en proyectos de desarrollo a pequeña escala, así como en técnicas de reconciliación y mediación. Cinco años antes, eran odiados enemigos que llevaban armas. Ahora eran socios en la tarea de crear un futuro común.

La Red para la Paz y el Desarrollo ofrece un enfoque completamente distinto a la reconciliación. Como escribe Lederach:

La necesidad común de supervivencia ha creado interdependencia en el presente. La gente se ha concentrado en el presente y en lo que necesitan sus familias para salir adelante. Sin embargo, han puesto el pasado entre paréntesis y, por ahora, lo han dejado de lado. Es algo demasiado cercano, demasiado doloroso, y demasiado lleno de preguntas sin respuesta y acciones ambiguas.

El pasado es algo sobre lo cual persisten desavenencias profundas. Cuando se tiene en cuenta sigue generando graves confrontaciones. Sólo las necesidades comunes e inmediatas del presente posibilitan nuevas relaciones. Se trata de relacionarse unos con otros sin necesidad de estar de acuerdo sobre quien tenía razón o no en el conflicto anterior. El pasado es simplemente puesto en espera hasta que llegue el momento en que pueda ser abordado de modo más favorable. El compromiso establecido en el presente posibilita la construcción de un futuro común y, en el mejor de los casos, el retorno a las cuestiones del pasado.

Estos dos modelos, no obstante, no agotan todas las posibilidades. Lederach descubrió otro planteamiento cuando visitó Camboya en 1994 como integrante de un equipo de formación que debía trabajar con oficiales de distintas facciones del gobierno.

---

42. Quisiera argumentar aquí, y creo que Lederach estaría de acuerdo, que hay más de un enfoque cristiano estándar en cuanto a la reconciliación.

Algunos oficiales tenían experiencia directa de la violencia, en tanto que otros podían considerarse propiamente como perpetradores. Aún así, trabajaban conjuntamente a sabiendas de que habían temido y habían sufrido intensamente la violencia de manos de algunos de sus colegas actuales. Cuando se les preguntaba cómo podían trabajar con alguien que les había infligido tales tormentos, respondían que lo hacían por sus hijos y los hijos de éstos, para que ellos no tuvieran que soportar similares padecimientos. El pasado era demasiado doloroso y el presente demasiado amargo, y no podían afrontar directamente ni el uno ni el otro. Debían fijar la mirada en el futuro si querían mantener alguna esperanza de reconstruir su sociedad. Era sólo la esperanza común en un futuro mejor lo que les permitía poner al pasado entre paréntesis, de forma incluso más intensa que en Nicaragua, y arreglárselas con un presente desconcertante.

Estos tres planteamientos deberían prevenirnos de fórmulas y enfoques rígidos. Como dice Lederach, «la reconciliación no es como cocinar un pastel» (*idem*: 78). El restablecimiento de las relaciones es algo más complejo y preciso que lo que los modelos anteriores son capaces de representar. En algunas ocasiones, los paradigmas se superponen y en otras, sin duda, presentan lagunas considerables. Los aspectos del pasado, del presente y del futuro se entrelazan y vuelven sobre sí mismos a pesar de los esfuerzos por sellarlos. Quizás lo mejor que puede esperarse es clarividencia en la gestión del curso de acción más apropiado.

En mi opinión, Irlanda del Norte debería concentrarse en el presente. Su pasado es demasiado polémico y sólo podrá abordarse cuando la historia deje de privilegiar un curso de acción sobre otro. De modo similar, el futuro se presenta demasiado contencioso como para ofrecer el fundamento necesario para la emergencia de relaciones constructivas. ¿Tendrá Irlanda del Norte un futuro esencialmente republicano o unionista? Por ahora sólo disponemos del presente y, aunque tampoco está libre de controversia, concentrarse en él sigue siendo la mejor forma de explorar un patrimonio y un bienestar comunes.

\*\*\*

Quisiera concluir este artículo sintetizando seis proposiciones. He intentado argumentar cada una de ellas de modo persuasivo y no concluyente. No se trata de una lista exhaustiva ni, por supuesto, irrefutable. Algunos puntos, sin duda, suscitarán críticas e inquietudes legítimas. Y, todos, probablemente, requerirán alguna modificación o, como mínimo, una mayor clarificación. En lugar de un producto acabado, pues, sugiero esta lista como plataforma de discusión. Las proposiciones son las siguientes:

1. La reconciliación empieza con un sentido de inclusión a través de relaciones de valía y mérito probados.
2. La reconciliación tiene lugar, principalmente, entre agentes sociales y políticos, y sólo secundariamente entre instituciones que pueden facilitar el fortalecimiento de las relaciones comunales.

3. La reconciliación implica fundamentalmente «pensar y actuar en tanto que nosotros».

4. La reconciliación se construye a partir de un patrimonio común con la finalidad de alentar la existencia cotidiana de forma mutuamente beneficiosa.

5. La reconciliación aspira a promover sociabilidades fiables en un ambiente de desconfianza profunda a través de la creación de un «conocimiento común».

6. La reconciliación debe abordar el pasado, el presente y el futuro a través de una estrategia de secuencias que permita el desarrollo de relaciones constructivas.

## EPÍLOGO

En un primer momento, este artículo surgió como ensayo exploratorio para iniciar un estudio de tres años sobre diálogo y reconciliación, a desarrollar conjuntamente por Community Dialogue (CD), una organización de base norirlandesa comprometida con el diálogo intercultural, y el Stanford Center on Conflict and Negotiation (SCCN). Los términos relacionales que he utilizado para describir la reconciliación, de hecho, han encontrado considerable resistencia por parte de algunos miembros de Community Dialogue.<sup>43</sup> Así, para algunos miembros, el concepto de reconciliación implica una carga religiosa difícil de sobrellevar. En una dimensión más práctica y pragmática, términos como «asociación, relación y nosotros» («*we-ness*») –conceptos que situó en el núcleo de la reconciliación– parecen connotar una armonía y concordia poco verosímiles, dada la dureza actual de la política en Irlanda del Norte. Los miembros de CD, en cambio, ven el diálogo como una «actividad vinculante» que aspira a un mayor entendimiento mutuo o, al menos, a la disminución de los malentendidos y las emociones negativas que tan frecuentemente envenenan las relaciones transcomunitarias. En este sentido, dudan de si la reconciliación y sus correlatos –asociación, sentido de identidad y futuro compartidos– pueden considerarse un objetivo realista y apropiado.<sup>44</sup>

Más elocuente si cabe es quizás la objeción según la cual la reconciliación implica relaciones conciliatorias previas que nunca han existido en Irlanda del Norte.<sup>45</sup> No

---

43. El descubrimiento más importante hasta la fecha es la clara distinción entre los objetivos del diálogo y los objetivos normalmente asociados a la reconciliación. El diálogo aspira ante todo a un mayor *entendimiento*, mientras que la reconciliación implica la creación de sociedades. Existe, pues, una cierta tensión, ya que un mayor entendimiento no conlleva necesariamente una mayor disposición a establecer tales sociedades.

44. Hasta la fecha, no hay consenso en Community Dialogue acerca de si el diálogo podría o debería aspirar a otro propósito más allá del de disminuir malentendidos y, en caso afirmativo, en qué debería consistir tal propósito.

45. Por el contrario, Susan DWYER opina que la reconciliación, definida como incorporación narrativa, es apropiada en situaciones «en las que no hay ninguna relación positiva que restaurar» (DWYER 1999: 96).

hay memoria de un pasado en el que funcionara una asociación a mayor escala entre las comunidades nacionalista y unionista. En consecuencia, no se dan aquellos entendimientos o acuerdos tácitos que la reconciliación podría intentar restaurar, puesto que la gente apenas dispone de ellos. Para muchos, sigue siendo cuestionable si la asociación es posible y, además, deseable. Este escepticismo respecto de la reconciliación plantea la posibilidad de que la coexistencia ofrezca un marco más constructivo para la construcción de la paz en Irlanda del Norte.<sup>46</sup>

Esta perspectiva desafía mi afirmación inicial, según la cual las comunidades de Irlanda del Norte están demasiado entrelazadas como para que la coexistencia funcione. Al reflexionar sobre esta cuestión, me he dado cuenta de que la relación entre coexistencia y reconciliación es mucho más compleja de lo que inicialmente había pensado. Quizás coexistencia y reconciliación vayan de la mano (Rasmussen, 2001: 113).<sup>47</sup>

Louis Kriesberg define la coexistencia como «un acomodo entre miembros de distintas comunidades [...] que viven juntos sin tratar de destruirse colectivamente o dañarse gravemente» (Kriesberg, 2001: 48). La coexistencia puede implicar una buena dosis de competencia y conflicto en la medida en que se establezcan canales legítimos y no violentos. También pueden mantenerse diferencias significativas en valores y patrones culturales, así como distancias considerables en cuanto a poder político y económico. Sin embargo, la coexistencia a este nivel mínimo representa tan sólo una paz raquítica.

En cualquier caso, la coexistencia requiere algo más que una acomodación nominal marcada por la intolerancia y la injusticia para ser estable y duradera. Kriesberg sostiene que algún grado de reconciliación es, a menudo, un elemento necesario (*idem*: 60-61). Mientras que la coexistencia puede variar de acuerdo con el grado de integración existente y en la medida en que aquélla ha sido impuesta –en lugar de libremente aceptada– ambas partes deben transformar su antigua hostilidad en relaciones constructivas si se quiere algo más que el contacto mínimo dentro de un orden coercitivo (*idem*: 49). En este sentido, el progreso hacia una coexistencia estable y justa –observa Kriesberg– es en sí mismo indicador de una reconciliación significativa.

---

46. Mari FITZDUFF, ex directora del Consejo de Relaciones Comunitarias de Irlanda del Norte, ha abordado el debate continuado en Irlanda del Norte en relación con los términos más apropiados en la descripción de este tipo de trabajo. FITZDUFF observa que el término «reconciliación», raramente utilizado antes de los alto al fuego de 1994, adquirió notoriedad. Hacia finales de los noventa, la noción de «interdependencia» era ya común. Recientemente, «coexistencia» ha entrado en escena. Sin embargo, FITZDUFF sostiene que la coexistencia se asocia principalmente con la ratificación cultural y la necesidad de separación de dominios comunitarios (FITZDUFF, 2001: 271).

47. Rasmussen sostiene que «en sociedades divididas, las comunidades deben, en primer lugar, aprender a cooperar y a coexistir antes de que alguna oportunidad para la reconciliación pueda tener lugar a mayor escala» (*idem*: 113). Rasmussen hace de la reconciliación un resultado, mientras que mi enfoque la plantea como un proceso que incluye los primeros estadios de cooperación y coexistencia. En cualquier caso, Rasmussen subraya también el vínculo entre ambos que, inicialmente, yo había pasado por alto.

Señala Kriesberg que un mayor control mutuo y un acomodo creciente de las diferencias no lleva necesariamente a una mayor integración (*idem*: 59). A medida que los grupos experimentan una coerción menor, pueden buscar la independencia o una separación mas amplia entre ellos. Un caso paradigmático es el de Oriente Medio, donde un menor control israelí ha supuesto peticiones para una mayor autonomía y separación por parte de los palestinos. Aunque algunos en Irlanda del Norte puedan inclinarse también por esta opción, el Acuerdo del Viernes Santo va en la línea de vincular, en lugar de separar, las comunidades norirlandesas. En consecuencia, aquellos que siguen mostrándose escépticos ante la necesidad de reconciliación están desafiando implícitamente los pilares básicos de los acuerdos sobre distribución de poderes que el proceso de paz está intentando auspiciar.

Es aquí donde las ideas de Hannah Arendt asoman de nuevo con fuerza. Arendt sostenía que la única alternativa a la fuerza bruta en la gestión de los asuntos humanos era la realización de promesas (Arendt, 1958: 244). Kriesberg apunta a la misma cuestión al afirmar que la dominación y la coerción son los únicos recursos para quienes evitan buscar la reconciliación. Si tienen razón, entonces aquellos que rechazan la necesidad de buscar la reconciliación necesitan enfrentarse llanamente a las consecuencias hobbesianas de su decisión.<sup>48</sup>

Quizás Arendt y Kriesberg se equivoquen y pueda encontrarse una alternativa estable a la coerción y a la reconciliación. John Locke buscaba evitar la hostilidad generada cuando los deseos y las necesidades de la gente entran en conflicto abogando por un contexto de superabundancia en el que hay lo suficiente para todo el mundo (Locke, *The Two Treatises of Government*, p ii, 27).<sup>49</sup> Sin duda, un mayor bienestar social aliviaría el conflicto, pero es dudoso que eliminara todos los problemas. Parece probable, en cambio, que el componente relacional siga siendo clave en aquellas dificultades que pervivan.

El modo en que este componente relacional acabe por conceptualizarse o pensarse puede jugar o no un papel importante en la previsión del futuro curso de eventos en Irlanda del Norte. En cualquier caso, pensar el tipo de relaciones que queremos con claridad y en profundidad es una de las escasas herramientas de que disponemos para determinar lo que acabaremos obteniendo. Cuando de paz se trata, no es frecuente obtener mucho. Muy probablemente, tendremos que acabar arreglándonos con menos de lo que habíamos previsto.

---

48. HOBBS escribe en el *Leviatán*: «Y así, cuando dos hombres desean la misma cosa, de la cual no pueden disfrutar a la vez, se convierten en enemigos» (p. 105). En el mismo tono, también escribe en *De cive*: «si bien cada hombre puede decir de cualquier cosa *esto es mío*, bien puede no disfrutarla por razón de su vecino, quien, teniendo igual derecho y poder, pretenda que la misma cosa sea suya» (p. 1117). HOBBS proponía controlar esta rivalidad endémica y la hostilidad que genera a través de la imposición de un orden por un soberano fuerte.

49. «Él [Dios] —escribe LOCKE— lo dio [el mundo en común] a los industriosos y los racionales..., no al antojo o la codicia de reñideros y pendencieros. De nuevo, LOCKE era instigador.



## BIBLIOGRAFÍA

- ABU-NIMER, M. *Reconciliation, Justice and Coexistence: Theory and Practice*. Lanham, MD: Lexington Books, 2001.
- ANDERSON, M. B. *Do No Harm: How Aid Can Support Peace - or War*. Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 1999.
- ARENDT, H. *The Human Condition*, Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1958.
- ASMAL, K., ASMAL, L. and ROBERTS, R. S. *Reconciliation through Truth: A Reckoning of Apartheid's Criminal Governance*, Cape Town, South Africa: David Philip Publishers, 1996.
- AXELROD, R. *The Evolution of Cooperation*, New York, NY: Basic Books, Inc, 1984.
- BORAINÉ, A., Levy, J. & Scheffer, R. *Dealing with The Past: Truth and Reconciliation in South Africa*, Cape Town, South Africa: Institute for Democracy, 1994.
- BORAINÉ, A. & LEVY, J. (ed.). *The Healing of a Nation?*, Cape Town, South Africa: Justice in Transition, 1995.
- BRONKHORST, D. *Truth and Reconciliation: Obstacles and Opportunities for Human Rights*, Amsterdam, Netherland: Amnesty International Dutch Section, 1995.
- BAUM, G. & WELLS, H. (ed.) *The Reconciliation of Peoples: Challenges to the Churches*, Maryknoll, NY: Orbis, 1997.
- CANETTI, E. *Crowds and Power*, New York, NY: The Noonday Press, 1973.
- CRAWFORD, C. *Defenders or Criminals?: Loyalist Prisoners and Criminalisation*. Belfast, NI: The Blackstaff Press, 1999.
- DE WAAL, F. *Peacemaking among Primates*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.
- DE GRUCHY, J. «The Dialectic of Reconciliation.» Baum, en G. & Wells, H. (ed.) *The Reconciliation of Peoples: Challenges to the Churches*, Maryknoll, NY: Orbis, 1997.
- DWYER, S. «Reconciliation for Realists», *Ethics & International Affairs*, 1999, vol. 13, pp 81-98.
- FISHER, R. «Social-psychological Processes in Interactive Conflict Analysis and Reconciliation», en Abu-Nimer, M. (ed.) *Reconciliation, Justice, and Coexistence: Theory and Practice*, New York, NY: Lexington Books, 2001.
- FITZDUFF, M. «The Challenge to History: Justice, Coexistence, and Reconciliation Work in Northern Ireland», en Mohammed Abu-Nimer, ed., *Reconciliation, Justice, and Coexistence: Theory and Practice*, New York, NY: Lexington Books, 2001.
- GOFFMAN, E. *Relations in Public: Microstudies of Public Order*, New York, NY: Basic books, 1971.
- GREEN, M. *The Prison Experience - A Loyalist Perspective*. EPIC Research Document, Belfast, Northern Ireland: EPIC Print, 1998.
- HAYNER, P. «In Pursuit of Justice and Reconciliation», en Armson, C. J. (ed.) *Comparative Peace Processes in Latin American*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1999.

- HENNESSEY, T. & WILSON, R. *With All Due Respect: Pluralism and Parity of Esteem*, Belfast, Northern Ireland: Democratic Dialogue, 1997.
- IGNATIEFF, M. *The Warriors' Honor: Ethnic War and the Modern Conscience*. New York, NY: Metropolitan Books, Henry Holt and Company Inc., 1997.
- JERVIS, R. «Cooperation under the Security Dilemma», *World Politics*. 30, 1978.
- KRIESBERG, L. «Changing Forms of Coexistence», en Abu-Nimer, M (ed.) *Reconciliation, Justice, and Coexistence: Theory and Practice*, New York, NY: Lexington Books, 2001.
- KRIESBERG, L. «Paths to Varieties of Intercommunal Reconciliation», en Jeong, H (ed.) *Conflict Resolution: Dynamics, Process and Structure*, Aldershot: Ashgate, 1999
- KROG, A. *Country of My Skull: Guilt, Sorrow, and the Limits of Forgiveness in the New South Africa*, New York, NY: Random House, Inc., 1998.
- LEDERACH, J. P. *Building Peace: Sustainable Reconciliation in Divided Societies*. Washington, DC: United States Institute of Peace Press, 1997.
- LEDERACH, J. P. *The Journey toward Reconciliation*, Scottsdale, PA: Herald Press, 1999.
- LEDERACH, J. P. «Five Qualities of Practices in Support of Reconciliation Processes», en Helmick R. & Petersen, R. (ed.) *Forgiveness and Reconciliation: Religion, Public Policy, and Conflict Transformation*, Philadelphia, PA: Templeton Foundation Press, 2001.
- LEWICKI R. J. & WIETHOFF, C. «Trust, Trust Development, and Trust Repair», en Duetsch M. & Coleman, P. T. (ed.) *The Handbook of Conflict Resolution: Theory and Practice*, San Francisco, CA: Jossey-Bass, Inc., 2000.
- LEWICKI R. J. & BUNKER, B. B. «Trust in Relationships: A Model of Development and Decline», en Bunker, B. B. & Rubin J. Z. *Conflict, Cooperation, & Justice: Essays Inspired by the Work of Morton Deutsch*, San Francisco, CA: Jossey-Bass Publishers, 1995.
- LICKLIDER, R. E. «The Consequences of Negotiated Settlements in Civil Wars, 1945-1993», en *American Political Science Review*, 89 (3) 1995, pp 681-690.
- LOVE, M. *Peace Building through Reconciliation in Northern Ireland*, Brookfield, VT: Ashgate Publishing Co., 1995.
- MANDELA, N. *Long Walk to Freedom*, Boston, MA: Little, Brown and Company, 1995.
- MINOW, M. *Between Vengeance and Forgiveness*, Boston MA: Beacon Press, 1998.
- MITCHELL, G. J. *Making Peace*, New York, NY: Alfred A. Knopf, 1999.
- MORROW, D., WILSON, D., EYBEN, K. *Reconciliation and Social Inclusion in Rural Areas*, Cookstown, Northern Ireland: Rural Community Network, 2000.
- MORROW, D. «Seeking Peace amid the Memories of War: Learning from the Peace Process in Northern Ireland», en Rothstein, R. (ed.) *After the Peace: Resistance & Reconciliation*, Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 1999.
- MOUFFE, C. *The Return of the Political*, New York, NY: Verso, 1993.
- MOUFFE, C. (ed.) *The Challenge of Carl Schmitt*, New York, NY: Verso, 1999.

- MÜLLER-FAHRENHOLZ, G. *The Art of Forgiveness: Theological Reflections on Healing and Reconciliation*, Geneva, Switzerland: World Council of Churches Publications, 1997.
- O'BRIEN, T. «Enemies» *The Things They Carried*, New York, NY: Penguin Books, 1990.
- O'KEEFFE, T. «A Response» (to Duncan B. Forrester, «Politics and Reconciliation»), en Hurley, M (ed.) *Reconciliation in Religion and Society*, Dublín, Ireland: Institute of Irish Studies, 1994.
- O'NEILL, B. *Honor, Symbols, and War*, Ann Arbor, MI: The University of Michigan Press, 1999.
- O'TOOLE, F. «Are the Troubles Over?», *New York Review of Books*, 5 de octubre de 2000.
- RASMUSSEN, J. L. «Negotiating a Revolution: Toward Integrating Relationship Building and Reconciliation into Official Peace Negotiation», en Abu-Nimer, M. (ed.) *Reconciliation, Justice, and Coexistence: Theory and Practice*, New York, NY: Lexington Books, 2001.
- ROBINSON-HAMMERSTEIN, H. «History and Reconciliation», en Hurley, M. (ed.) *Reconciliation in Religion and Society*, Dublin, Ireland: Institute of Irish Studies, 1994
- ROUSSEAU, J. *The Social Contract and Discourse on the Origin of Inequality*, New York, NY: Simon & Schuster, Inc., 1974.
- RUANE J. & TODD, J. «The Belfast Agreement: Context, Content, Consequences» en Ruane J. & Todd, J. (ed.) *After the Good Friday Agreement: Analysing Political Change in Northern Ireland*, Dublín, Ireland: University College Dublin Press, 1999.
- SAUNDERS, S. *A Public Peace Process: Sustained Dialogue to Transform Racial and Ethnic Conflicts*, New York, NY: St. Martin's Press, 1999.
- SCHREITER, R. J. *The Ministry of Reconciliation: Spirituality & Strategies*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1998
- SISK, T. D. *Democratization in South Africa: The Elusive Social Contract*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995.
- SMITH K. & BERG, D. *Paradoxes of Group Life: Understanding Conflict, Paralysis, and Movement in Group Dynamics*, San Francisco, CA: Jossey-Bass Inc. 1987.
- VOLF, M. *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*, Nashville, TN: Abingdon Press, 1996.
- VOLF, M. «Forgiveness, Reconciliation, and Justice: A Christian Contribution to a More Peaceful Social Environment» en Helmick R. & Petersen, R. (ed.) *Forgiveness and Reconciliation: Religion, Public Policy, and Conflict Transformation*, Philadelphia, PA: Templeton Foundation Press, 2001.
- WILSON, R. A. *The Politics of Truth and Reconciliation in South Africa: Legitimizing the Post-Apartheid State*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2001.
- WALTZ, K. N. *Man the State and War: A Theoretical Analysis*, New York, NY: Columbia University Press, 1959.

WINK, W. *When the Powers Fall: Reconciliation in the Healing of Nations*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 1998.

WORTHINGTON E. & DRINKARD, D. «Promoting Reconciliation through Psycho-educational and Therapeutic Interventions», *Journal of Marital and Family Therapy*, 26 (1) de enero de 2000, pp. 93-101.