

LA RECONCILIACIÓN COLECTIVA Y LA CRÍTICA NECESARIA DEL PODER

FECHA DE RECEPCIÓN: 24 de septiembre de 2009
FECHA DE APROBACIÓN: 26 de octubre de 2009
Pp. 55-64.

Por:
John W. Murphy

Resumen

La solidaridad social se puede generar a través del proceso de escuchar al otro, de la tolerancia y de la confianza mutua, todo lo que en conjunto no es propiedad privada de un grupo u otro. Pero la realidad nos muestra que muchas personas o grupos han cometido actos terribles en contra del uno y del otro. En este sentido, la reconciliación podría servir como un pretexto para obtener el control de las instituciones claves y así rectificar injusticias del pasado. De la misma forma, el tema del poder entra en el debate haciendo cuestionamientos tales como: ¿Es posible hablar de reconciliación sin un análisis serio y profundo del ejercicio del poder?

Palabras clave

Poder, reconciliación, grupos humanos.

Abstract

Social solidarity can be generated through the process of listening to others, tolerance and mutual trust, everything which is not privately owned by one group or another. However, reality shows that many people or groups of people have committed non acceptable acts against each other. In this sense, reconciliation could be used as a pretext to get control of key institutions and thus to avoid injustices of the past. Similarly, the topic of power comes into a debate through questions such as: is it possible to talk about reconciliation without making a serious and deep analysis on the exercising of power?

Key words

Power, reconciliation, human groups

* Ph.D. de la Universidad del Estado de Ohio. Profesor de Sociología en la Universidad de Miami. Sus intereses son la teoría sociológica, América Latina y globalización. Su más reciente libro lo escribió junto con Jung Min Choi y está titulado Globalización con una Cara Humana.

1. Introducción

La reconciliación interpersonal ha pasado a ser muy importante hoy en día. Muchas personas, incluso los políticos, han comenzado a reconocer que la capacidad de reconciliar las diferencias culturales y sociales es esencial para crear una sociedad justa y solidaria. Como el presidente de Bolivia, Evo Morales, lamentó recientemente, lo que se necesita más que nunca en la política es el respeto mutuo entre la gente, así como entre la gente y el gobierno. Lo que Evo Morales propone es que la dominación colonial y política del pasado ya no es válida, por lo que hoy en día las personas y los gobiernos deben considerarse como iguales.

Otro término que se introduce regularmente en esta coyuntura de la discusión de la reconciliación es el de diálogo o comunicación dialógica. El respeto mutuo, en otras palabras, es un proceso dialógico que se establece gradualmente. La solidaridad social se puede generar a través del proceso de escuchar al otro, de la tolerancia y de la confianza mutua, todo lo que en conjunto no es *propiedad privada* de un grupo u otro.

Pero la realidad nos muestra que muchas personas o grupos han cometido actos terribles en contra del uno y del otro. Por ejemplo, dentro de estos grupos la venganza puede ser considerada como una forma de actuar, por lo que siempre es una tentación a considerar. En este sentido, la reconciliación podría servir

como un pretexto para obtener el control de las instituciones claves y así rectificar injusticias del pasado. De la misma forma, el tema del poder entra en el debate haciendo cuestionamientos tales como: ¿Es posible hablar de reconciliación sin un análisis serio y profundo del ejercicio del poder? (Tombs, y Joseph, 2006). No cabe duda, la adquisición y conquista del poder es un elemento que está siempre *tras bambalinas* en la mayoría de los procesos de reconciliación. En este contexto, estos grupos podrían usar la oportunidad de la reconciliación para mantener el *estatus quo* o para lograr alguna ventaja estratégica. Esto explica porqué se ven permanentemente poses públicas y maniobras políticas como una fachada de una verdadera solidaridad por aquellas y aquellos que han sufrido racismo u otro tipo de discriminación.

Durante una conferencia reciente sobre la reconciliación alguien preguntó qué pasaría con Cuba en la era post-Castro. (Isasi, 2007). En respuesta a esta pregunta, el orador nos dijo algo asombroso pero muy común: el poder no es ni bueno ni malo, y al fin no es importante. En este sentido, lo que es importante es el carácter de las personas que adquieren esta característica. Pero lo que es central a aquellos que buscan la reconciliación, es que la sociedad de hoy evita una repetición del abuso del poder que ocurría en el pasado. Sin embargo, las personas que han experimentado discriminación tienen dudas sobre qué tan realista es dicho deseo.

Pero la mayoría de la gente parece reconocer, al menos intuitivamente,

que el poder es excluyente del diálogo verdadero, así como de una verdadera y seria reconciliación. Lo que necesita ser analizado es por qué este es el caso. ¿Por qué es que el poder provee a las personas de seguridad y posicionamiento personal, distorsiona el discurso interpersonal y fomenta el conflicto social? En este respecto, el poder es problemático y desempeña un papel central en la corrupción de casi todas las personas y/o instituciones.

Por ejemplo, en las investigaciones emprendidas por escritores tales como Hannah Arendt¹, Paul Tillich² y Michel Foucault³, la dimensión de la ontología del poder es pasada por alto. Específicamente, el poder no está necesariamente relacionado con las características personales, los arreglos institucionales o la fuerza bruta, sino que se deriva de algo que es mucho más fundamental. De hecho, estas manifestaciones tradicionales del poder podrían deber su legitimidad a una maniobra filosófica (dualismo) que se asume como válida, y por eso se considera como universal y normativa.

Lo central a este artículo, es que en la ausencia de un estudio serio de la ontología del poder, no es posible un diálogo verdadero, así como un proceso serio de reconciliación, pues gradualmente el poder será el foco de atención y, por

lo tanto, el diálogo será transformado en dominación. Obviamente es poco probable que en este contexto la reconciliación sea una realidad.

2. Reconciliación y diálogo

No cabe duda, la reconciliación es una actividad muy difícil, pues la meta de las personas involucradas en este proceso es la recuperación de su humanidad. Aquellos que reprimían o explotaban las personas en el pasado, por ejemplo, tienen que expresar algún remordimiento para estas acciones, y como consecuencia de este cambio, su comportamiento inhumano se puede perdonar.

Las personas que han sido damnificadas, adicionalmente, tienen que liberarse del pasado también. En este caso, la humanidad se tiene que reestablecer a aquellos que se sometieron a los actos bárbaros. Y aunque el deseo para la retribución es comprensible, regularmente en el nombre de la justicia, dichas represalias no son muy productivas. De nuevo, un cambio básico—el que aparece contravenir la naturaleza humana—se requiere para que una persona pueda liberarse del pasado.

Al fin, las críticas reconocen que las personas no se puedan forzar para participar en el proceso de la reconciliación. (Graybill, 2002). Por supuesto la coacción

¹ Arendt, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*. NY: Harcourt, Brace, 1951.

² Tillich, Paul, *Love, Power, and Justice*. NY: Oxford University Press, 1954.

³ Foucault, Michel, *The History of Sexuality*. Vol. I. NY: Pantheon, 1978.

crea simplemente más hostilidad. Lo que se requiere, es un cambio que alcance el corazón de las personas, el que se refiere históricamente como la revelación espiritual, o en el mundo católico metanoia. El arrepentimiento y el perdón, por ejemplo, han sido predicados tradicionalmente sobre dicha renovación profunda. En la ausencia de una expresión honda del dolor personal, muchas personas son escépticas de las disculpas. El perdón sin el arrepentimiento serio, de hecho, se refiere despectivamente por Dietrich Bonhoeffer como “la gracia barata”. (Bonhoeffer, 1963).

¿Pero, cómo es posible este cambio? Regularmente la respuesta es que a través del diálogo el mundo se puede cambiar. Lo que se debe reconocer inmediatamente, sin embargo, es que el diálogo no se basa en las formulas preconcebidas, es decir, no hay ningunas instrucciones que deberían ser seguidas para intercambiar honestamente otra persona u otro grupo. Dicho simplemente, el proceso de diálogo no es mecánico e involucra más que algún tipo de *quid pro quo*.

El punto de este aviso, no es sugerir que las posibilidades de desarrollar el diálogo no se puedan mejorar. De hecho, la opuesta es el caso. Desde la primera obra de Habermas sobre este tema, varias ideas han sido discutidas para fomentar el dialogo. (Habermas, 1972) Martin Buber (1978), resume esta lista de criterio por decir que las personas deberían tratar a los demás, de la manera que quisieran ser tratados, y el resto es

solamente comentario. Por supuesto él estuvo comentando sobre la plétora de los esquemas propuestas en la Biblia para promover la reconciliación.

Mientras usando un termino que ha adquirido alguna popularidad hoy en día, Emmanuel Levinas (1969), describe el diálogo como un proceso de entender al otro como verdaderamente al otro. El otro humano, dicho diferentemente, no es una extensión de uno mismo, una idea abstracta o un modelo de papel, como algunos escritores contemporáneos dicen. Los otros, por eso, deberían ser evaluados en sus mismos términos, para que la cualidad única de su humanidad se pueda apreciar. Por lo tanto, los conceptos a priori, aun cuando se consideran ser naturales o universales, no tienen ninguna utilidad en la promoción de la reconciliación.

Con respecto a la teoría moderna, Robert Park (1950), incluyó una noción similar en su ciclo de las relaciones de la raza. Él arguye que en una sociedad segregada, las personas no tienen ninguna posibilidad de conocerse y, por lo tanto de apreciar la diversidad de la expresión humana. Adicionalmente, él cree que las relaciones entre las razas no van a mejorar hasta que ellos tengan la oportunidad de intercambiar regularmente y entiendan que el uso de los estereotipos y otras conceptuales armazones artificiales no son productivos. De una manera limitada, Park era un proponente del diálogo entre los grupos raciales. El problema es que su meta era la asimilación de las personas a la sociedad tradicional, y no

necesariamente la proliferación de la diversidad cultural.

Lo que Levinas quiere, y es esencial al éxito de la reconciliación, es el desarrollo del encuentro verdadero entre las personas. Dos cambios importantes son el resultado de este diálogo. El primero es que las personas reconocen su propia contingencia. Aquellas que quieren reprimir otras personas, por ejemplo, comienzan a reconocer que sus valores no son universales inherentemente. Sin estos universales, no hay nada que puede justificar la imposición de los valores particulares para marginar cualquier persona o grupo. (Sartre, 1969). Lo que se revela es una variedad de las posiciones culturales que tienen la legitimidad y la aplicación igualmente restringidas.

El segundo, debido a esta contingencia, es el conocimiento que las normas sociales tienen que crear por la cooperación entre varios actores sociales. En la ausencia de las universales *abstractas* que han sido invocadas tradicionalmente para sostener la sociedad, el orden social ha de ser creado por el reconocimiento y la incorporación de las perspectivas diferentes en la nueva imagen de la comunidad. En este sentido, la realización puede promover que la diversidad no sea necesariamente una amenaza a la sociedad.

Con respecto al cumplimiento de la reconciliación, esta reflexión es muy importante. Lo más importante es que la dominación que era parte del pasado no tiene ninguna justificación legítima. Las fuentes usuales y abstractas de la

legitimidad no tienen ninguna validez, las que sostenían la colonización, el *apartheid* y otros tipos de la explotación humana. Adicionalmente, la creación de un nuevo futuro es posible que no meramente recapitule la homogenización social del pasado. De esta manera, la inclusión de las personas que eran excluidas automáticamente, indica la llegada del caos o la bancarrota de la moralidad. La reconciliación de las posiciones opuestas puede ocurrir, en otras palabras, sin poner en peligro la lógica de la sociedad; una sociedad pueda pasar a ser una totalidad sin la eliminación de la diversidad social y cultural.

3. Una nueva base de la ética

Específicamente es importante la promoción al respeto del otro requiere el desarrollo de un nuevo tipo de la ética. En el pasado, la ética ha sido basada regularmente en el marco proporcionado por el realismo. Las teorías de la ética, desde Platón a Kant, por ejemplo, han asumido que un moral referente absoluto, y por eso no histórico, se necesita para unir las personas de una manera imparcial y justa. (Stark, 1963).

Lo fundamental a esta posición es que las personas no tienen la habilidad necesaria para regularse a sí mismas. Si las personas no son controladas, el intercambio social se volverá una pesadilla—la guerra de todo en contra de todo—imaginada por Hobbes. Para evitar esta tragedia, un

estándar absoluto, y por eso universal, ha de ser disponible para juzgar el comportamiento de las personas. Por consiguiente, los preceptos morales no son limitados por la interpretación, el contexto social, cultural u otras contingencias. Por lo tanto, las normas profundas son accesibles que tienen el estatus necesario para esforzar las reglas de sociedad.

Trabajando dentro de esta perspectiva, Platón introdujo sus ideas como el fundamento inviolable del conocimiento y el orden social. Durante La Edad Media, además de hoy en día, El Dios preformaba una función similar, mientras que Kant ataba la moral acción correcta a la Imperativo Categórica. En cada caso, las personas son reguladas por una fuerza que ellas no controlan, y la que dicta las expectativas del comportamiento, las normas sociales y los castigos apropiados. (Murphy debido a la influencia de estos absolutos, el orden social se piensa ser moral y seguro.

Por eso, ¿cuál es el problema con esta estrategia de establecer la moralidad? Las dificultades comienzan cuando el contexto real de estas abstracciones se define. Una pregunta surge casi inmediatamente relacionada con la cultura específica que debería ser encarnada en estos estándares. Una vez estos principios se determinan, todo el mundo se supone acepta y asimila estas normas. Aquellas que representan más de cerca estos estándares, sin embargo, tienen el poder de definir la naturaleza de la realidad social. Su perspectiva no es

contingente, sino que pasa a ser la medida del comportamiento aceptable. Ellas comienzan ser tratadas de representar las normas que existan *sui generis*.

Por ejemplo, en los Estados Unidos, los europeos comenzaron a desempeñar este papel del portador de los estándares culturales. Como ellos definían la inteligencia o la belleza pasaba a ser lo normativo para todo el mundo. Y a causa de que algunas normas podrían pasar a ser absolutas, divorciadas categóricamente de la interpretación y la perspectiva, todo el mundo requiere emular estas características. Por eso, una pardoocracia ha sido erigida, por lo cual ellos que representan más cerca los europeos creen ser superior al resto de la población.

El punto crucial es que las realistas proveen la posibilidad de este tipo de marginalización, esto es, ellas permiten que un estándar particular pueda levantarse al nivel de una realidad *sui generis*. (Gilroy, 1993). Mientras que esta maniobra es posible, debido a la validez del dualismo, las universales resultantes pueden reclamar el estatus superior a todas otras perspectivas. Los europeos, en este sentido, han emitido los imperativos culturales que son solamente necesarios y lógicos para preservar cualquier sociedad; su centralidad a la sociedad es, por eso, simplemente natural.

Para evitar esta dominación, la que es antagónica a la reconciliación, una nueva estrategia de establecer la ética es necesaria. Levinas provee

alguna dirección en este asunto con su declaración que la ética precede a la ontología. Lo que él está diciendo es que las abstracciones usuales no son necesarias para que las personas puedan intercambiarse con facilidad. A través del discurso directo, sin la interferencia de los absolutos tradicionales, las personas pueden establecer un marco normativo para guiar el intercambio social y establecer las instituciones.

Cuando las personas reconocen su contingencia, y no usan los absolutos para legitimar su comportamiento, ellas tienen que enfrentar los demás como iguales. Después de todo, una persona o grupo puede argüir legítimamente que representa o encarna una realidad *sui generis*. En consecuencia, el orden social no debería ser basado en el proceso que todo de mundo asimila como ideal, que solamente representa una perspectiva entre varias posiciones. De aquí en adelante, las personas reconocen la una y la otra y hacen los ajustes apropiados para crear el orden social. A este respecto, Levinas cree que la existencia de los absolutos, da la impresión falsa a las personas que la sociedad puede sobrevivir con todo el mundo persiguiendo sus mismas metas, sin consultar otras. (Levinas, 1987). Por eso, la ética es opcional.

Sin estos absolutos falsos, las personas tienen que reconocer que solamente ellas son la fuente del orden social. Para evitar el caos, ellas tienen que aprender a ponerse a sí mismas en la posiciones de las otras; ellas tienen que desarrollar, como Morales espera, el respeto para

la una y la otra. Esta versión del orden, como debería ser reconocido, es casi sinónimo con la reconciliación. Como las personas comienzan a reconocer que ninguna tiene el monopolio en la verdad, por ejemplo, el reconocimiento y la integración de varias perspectivas pasa a ser esencial para establecer el orden social. Cualquier otro modo de crear el orden sería muy limitado y reprime alguna perspectiva.

En contra del realismo, la que enfatiza la superioridad de ciertas posiciones, la reconciliación requiere que el orden represente un collage o un montaje. En cada caso, el orden se establece sin la dominación de algunas personas; el orden emerge a través del proceso de la yuxtaposición y el resultante contraste de las posiciones. El mensaje general de este modelo es que sin la introducción de los absolutos tradicionales, las personas pueden ajustarse entre sí y crear las sociales relaciones armónicas.

Según este nuevo modelo, la acción moral no es necesariamente garantizada por consultar los fundamentos absolutos que guían el comportamiento de los ciudadanos. De hecho, según Levinas, esta estrategia podría tener el efecto opuesto y cegar las personas a la presencia de las demás. Lo que es necesario, por eso, es que las personas consultan la una y la otra—ver otras personas como diferentes verdaderamente—para que la coordinación de los comportamientos no sea fortuita. A través del proceso del reconocimiento de la diferencia cultural y social, el intercambio puede ocurrir que

incluye todo el mundo y representa toda la gente. La integración social, por lo tanto, es un producto de este reconocimiento no de la asimilación.

4. El poder como una amenaza

Desde esta nueva basa de la ética, el poder es una amenaza al éxito de la reconciliación. A pesar de que la persona es esencial al diálogo, el poder contraviene la meta de las personas respetando la una y la otra. Hay algo acerca de la ontología del poder, en otras palabras, que hace el reconocimiento del otro difícil, si no imposible.

En el corazón de esta ontología es una estrategia para legitimar el poder que produce muchos problemas. Como Sartre lo describe en su discusión del antisemitismo, las personas deben tener justificación incontrovertible si ellas van a deprimir otros grupos de sus derechos, y posiblemente sus vidas.(Sartre). Esta discriminación, dicho diferentemente, no puede reflejar la opinión personal o algún otro político motivo frívolo; el poder no se puede basar en una fuente contingente.

Como los miembros de la Escuela de Frankfurt documentan, Hitler se da cuenta esta necesidad y buscan una fuente sólido de legitimad para sus pogromos. Debido a la fe ciega que la mayoría de

la gente tiene en la ciencia—basada en las reclamaciones sobre la existencia de la objetividad de las leyes naturales—él lazaba el antisemitismo a la biología de la medicina. De resultas de este modus operandi, él pensaba que la eliminación de los judíos pudiera ser hecha parecer racional y justificada. Después de toda, si algunas personas son inferiores biológicamente a la otra gente, ellas no tienen, lógicamente, los derechos similares como el resto de la población. Un argumento idéntico se hacía en los Estados Unidos durante los años 60 para justificar la segregación de los negros.

El punto clave es que la ciencia, particularmente la biología, no se asume ser política⁴. Así mismo el conocimiento que se descubre se asocia típicamente con las leyes naturales. Basadas en estas asunciones, los argumentos acerca de la inferioridad genética de ciertos grupos tienen credibilidad automática a un segmento grande del público. Las políticas racistas que son justificadas por estas creencias, adicionalmente, se proveen una patina de la racionalidad. Esta legitimidad no refleja los sesgos personales o colectivos, sino que se predica en los principios que se asumen ser universales. En consecuencia, el racismo se podría entender como racional y necesario para proteger la humanidad. Al menos Hitler esperaba que todas las personas siguieran esta lógica.

⁴ Horkheimer, Max and Adorno, Theodor, *Dialectic of Enlightenment*. NY: Seabury Press, 1972.

Como se debería notar, el ejercicio del poder es antitético al proceso de la reconciliación. El poder se basa en la legitimidad indudable que hace el otro incidental. La idea general es que algunas personas puedan control las demás, en otras palabras, solo si que ellas actúen desde una posición de superioridad, donde las relaciones asimétricas se establecen entre ellas y las otras. Claramente dicho intercambio no es indicativo de la reconciliación.

Por supuesto, los gobiernos ciertos y políticas posiciones particulares se pueden evaluar como validos; no todo gobierno se base en este tipo de la ideología. Pero una distinción se debería hacer, en este caso, entre el liderazgo y el poder. Las líderes reciben su legitimidad a través del proceso democrático, mientras que el poder existe solamente cuando uno grupo es distinto categóricamente del resto y encarna la validez absoluta. Debida a esta separación ontológica, estas personas específicas pueden transformar muchas otras en sus esclavos. En efecto, el ejercicio del poder asume la presencia de este tipo de desigualdad básica, ambos ontológicamente y socialmente.

Conclusión

El poder no es incidental o periférico a la reconciliación. Lo más notable es que las preguntas acerca del poder no se deberían restringir a quien usa, o las

condiciones en que este elemento se despliega. Lo que estos asuntos ignoran es la ontología del poder, o el proceso por lo cual las personas legitiman su dominación o su control de las demás.

Adicionalmente, lo esencial al poder es que una sociedad se organiza en una jerarquía, con las personas superiores e inferiores. Pero el fin de la reconciliación es el establecimiento de una comunidad de las personas, donde éstas protegen la una y la otra y fomentar el desarrollo de todo el mundo. Aunque que todas las personas no son similares, ellas son iguales ontológicamente. Y el proceso de dividir el mundo en el centro y la periferia viola la idea básica de dicha comunidad.

El establecimiento de una comunidad a través de la reconciliación requiere que las nociones tradicionales y realistas acerca del orden social tengan que ser abandonadas. Esta nueva rendición del orden no requiere que un centro absoluta sirva como el cimiento de la sociedad, y que la proliferación de la diversidad no se ve automáticamente como una amenaza de la solidaridad social. A través de la reconciliación el orden se pueda establecer, y se pueda mantener exitosamente, sin una jerarquía o una margen como parte de una sociedad. Y el abandono de las pretensiones del poder, y la ontología insinuada, es vital a esta tarea.

Bibliografía

Tombs, D. y Joseph L. (2006) (eds.), *Explorations in Reconciliation*. Hants, England: Ashgate.

Isasi-Dias, A. (2007), "Reconciliation: The Face of Justice in the 21st Century", Barry University, Miami, Florida, January 14.

Isasi-Dias, A. (2007). "Reconciliation: The Face of Justice in the 21st Century", Barry University, Miami, Florida, January 14.

Graybill, L. (2002). *Truth and Reconciliation in South Africa*. Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers.

Bonhoeffer, D. (1963). *The Cost of Discipleship*. NY: Macmillan, pág. 36.

Habermas, J. (1972). "Toward a Theory of Communicative Competence", in *Recent Sociology*, No. 2, edited by Hans Peter Drietzal. NY: Macmillan, págs. 114-148.

Buber, M. (1978). *Between Man and Man*. NY: Macmillan.

Levinas, E. (1969). *Totality and Infinity*. Pittsburgh: Duquesne University Press.

Park, R. (1950). *Race and Culture*. NY: Wiley.

Sartre, J. (1969). *Anti-Semite and Jew*. NY: Schocken.

Stark, W. (1963). *Fundamental Forms of Social Thought*. N.Y: Fordham University Press, pp. 1-13.

Stark, W. (1963). *Fundamental Forms of Social Thought*. NY: Fordham University Press, pp. 1-13

Gilroy, P. (1993). *The Black Atlantic*. London: Verso.

Levinas, E. *Totality and Infinity*, págs. 206-207.

Levinas, E. (1987). Pittsburgh: Duquesne University Press, págs. 105-109

Sartre, *Anti-Semite and Jew*.

Horkheimer, M. and Adorno, T. (1972), *Dialectic of Enlightenment*. NY: Seabury Press.