REVISTA DE PSICOLOGÍA

Vol. 28 (1), 2010, ISSN 0254-9247
Lima, Perú

Alejandra Alarcón-Henríquez
María de los Ángeles Bilbao
Magdalena Bobowik
Rosa Cabecinhas
Agustín Espinosa
Itziar Etxebarria
Patrick Kanyangara
Olivier Klein
Christophe Leys
Laurent Licata
James H. Liu
Cynthie Marchal
Carlos Martín Beristaín
Aurélie Mercy
Darío Páez
Sabrina Pierucci
Bernard Rimé
Jan Marc Rottenbacher
Elza Techio
José Valencia
Nicolas Van der Linden
Elena Zubieta

DEPARTAMENTO DE PSICOLOGÍA

ET LUX IN TENEBRIS LUCET MCMXVII
FONDO EDITORIAL
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Pontificia Universidad Católica del Perú
Departamento de Psicología

REVISTA DE PSICOLOGÍA
ISSN 0254-9247
Vol. 28 (1), 2010

Directora: Cecilia Thorne

Sub-directora: Sheyla Blumen

Comité Ejecutivo: Roberto Criado, Santiago Cueto, Marcia de la Flor, Roberto Lerner, Matilde Ráez, María Ragúz

Comité Editorial: Reynaldo Alarcón *(Universidad Ricardo Palma, Perú)*, Victoria Arévalo *(Pontificia Universidad Católica del Perú)*, Robert Bechtel *(University of Arizona, EE.UU.)*, Germán Berrios *(University of Cambridge, Reino Unido)*, Mary Louise Claux *(Pontificia Universidad Católica del Perú)*, Jozef Corveleyn *(Katholieke Universiteit Leuven, Bélgica)*, Susana Frisancho *(Pontificia Universidad Católica del Perú)*, Fernando Jiménez Gómez *(Universidad de Salamanca, España)*, Ramón León *(Universidad Ricardo Palma, Perú)*, Alegría Majluf *(Universidad Peruana Cayetano Heredia)*, María Regina Maluf *(Universidade de São Paulo, Brasil)*, Patricia Martínez *(Pontificia Universidad Católica del Perú)*, Aníbal Meza *(Universidad Peruana Cayetano Heredia)*, Franz Mönks *(Radboud Universiteit Nijmegen, Holanda)*, Luis A. Oblitas *(Universidad Nacional Autónoma de México)*, Alfonso Orantes *(Universidad Central de Venezuela)*, Juana Pinzás *(Pontificia Universidad Católica del Perú)*, Ernesto Pollitt *(University of California, Davis, EE.UU.)*, María del Pilar Sánchez-López *(Universidad Complutense de Madrid, España)*, Malva Villalón *(Pontificia Universidad Católica de Chile)*, Orlando Villegas *(Wayne State University, EE.UU.)*

Asistente de Edición: Paula Moreyra

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2010
Av. Universitaria 1801, Lima 32 - Perú
Teléfono: (511) 626-2650, Fax: (511) 626-2913
feditor@pucp.edu.pe
www.pucp.edu.pe/publicaciones

Diseño de cubierta y diagramación de interiores: Fondo Editorial PUCP

ISSN 0254-9247
Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 95-0869
Primera edición: junio 2010
Tiraje: 150 ejemplares

Revista de Psicología Vol. 28 (1), 2010 (ISSN 0254-9247)

Efectos de rituales de expiación y glorificación de la Iglesia sobre la guerra civil española

Itziar Etxebarria[1], Darío Páez[2] y José Valencia[3]
Universidad del País Vasco, España
María de los Ángeles Bilbao[4]
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile
Elena Zubieta
Universidad de Buenos Aires, Argentina

Se analiza el impacto de las disculpas sobre el rol de la Iglesia Católica en la guerra civil española. Un estudio correlacional mostró que el impacto de las disculpas del obispo Blázquez fue limitado y los encuestados percibieron un impacto mayor sobre la sociedad en general que sobre las víctimas o sus descendientes. Un estudio experimental comparó las opiniones de una condición control donde los participantes leían sobre el rol de la Iglesia en la guerra civil española, con una donde los participantes además leían la autocrítica y con otra donde además leían sobre una beatificación de mártires de la Iglesia durante la guerra civil. La autocrítica reforzaba la culpa y la necesidad de reparación, mientras que la beatificación las disminuía.
Palabras clave: disculpas, perdón intergrupal, culpa, vergüenza colectiva, reconciliación.

Effects of the Church's expiation and glorification rituals on the Spanish Civil War
The article analyses the psychosocial impact of the apologies about the role of the Catholic Church in the Spanish Civil war along two studies. The relational study showed that Blazquez's apology was perceived with limited impact, being more important at a societal level than at a micro-social level, both, on direct or indirect victims. The experimental study showed that self-criticism reinforced guilt as well as the need for reparation, whereas glorification diminished them.
Keywords: Apology, intergroup forgiveness, collective shame and guilt, reconciliation.

[1] Profesora Titular del Departamento de Psicología Social, UPV. Contacto: Avenida de Tolosa 70, 20018 San Sebastián, España; itziar.etxebarria@ehu.es
[2] Profesor Catedrático de la UPV y Profesor invitado de la Cátedra Mac Gregor PUCP para el Departamento de Psicología, 2010. Contacto: Avenida de Tolosa 70, 20018 San Sebastián, España; dario.paez@ehu.es
[3] Profesor del Departamento de Psicología Social, UPV. Contacto: Avenida de Tolosa 70, 20018 San Sebastián, España; pspvagaj@ss.ehu.es
[4] Profesora de la Escuela de Psicología, PUCV. Contacto: Avda. El Bosque 1290, Viña del Mar, Chile; Bilbao.angeles@gmail.com

En este texto se revisan teórica y empíricamente los factores vinculados al perdón y la reconciliación en contextos intergrupales, y se presentan dos estudios: uno correlacional, sobre los efectos de la autocrítica que el obispo Blázquez realizó sobre el papel de la Iglesia Católica en la guerra civil española, y otro experimental, en el que se compara el efecto de dicha autocrítica con el de la beatificación de los mártires de la Iglesia en la guerra civil.

Para afrontar hechos violentos del pasado se consideran necesarias acciones de justicia procedimental (dar voz a las víctimas, reconocer la verdad de lo ocurrido y validar su sufrimiento), así como de justicia retributiva (castigar a los responsables). Las comisiones de verdad se ocupan de las primeras y los tribunales, de las segundas. Por otra parte, la justicia restaurativa exige acciones de petición de disculpas. Finalmente, si se quiere avanzar hacia la reconciliación, son necesarias acciones de justicia distributiva o de compensación de las víctimas. Se presupone que el conocimiento de la verdad, la aplicación de la justicia, la petición de disculpas y las acciones de reparación permiten el perdón y la reconciliación (Gibson, 2004).

Perdón interpersonal e intergrupal

El perdón interpersonal alude a un proceso que comienza con la percepción de que uno ha sido injustamente dañado por otro que es culpable. Habitualmente, a ello sigue la activación de la experiencia vivida y el recuerdo del daño sufrido, la cólera y los deseos de venganza, los intentos de explicación, etc., pero también el deseo de sentirse más en paz y menos agobiado por la experiencia, y de cambiar personalmente, modificando el entendimiento de la relación con el otro, consigo mismo y con el mundo. El perdón requiere que las personas

trasciendan la experiencia del daño y miren más allá de los actos violentos, hacia la humanidad que comparten con sus victimarios. Respecto al perdón interpersonal, Enright (2001) y Enright y el Grupo de Estudio del Desarrollo Humano (1991) sostienen que el perdón es unilateral, es decir, no dependería de las actitudes o el comportamiento de los ofensores sino de la actitud de la víctima. Esta perdona abandonando su resentimiento —al cual tiene derecho—, y encuentra la compasión por el perpetrador –a la cual este no tiene derecho. Esta independencia implica que la víctima no depende de las elecciones del ofensor para poder lograr los beneficios del perdón.

Sin embargo, esta perspectiva unilateral no tiene, en teoría, aplicación en contextos de violencia política intergrupal. De manera comprensible, sostener que los ofensores no tienen por qué responder para que las víctimas perdonen no ha sido bien recibido en tales contextos. Ello es percibido como una ofensa, una capitulación, como impunidad implícita para el ofensor y presión a la víctima para que perdone (Hewstone et al., 2004). En contraste con esa perspectiva, Andrews (2000) plantea que el perdón debe ser negociado, basado en cambios, tanto en las víctimas como en los victimarios. En el perdón negociado la víctima intenta comprender el mundo del victimario y el victimario confiesa, asume su responsabilidad y se arrepiente por lo sucedido. Este tipo de perdón parece tener mayor aplicación en el área de la violencia política (Daye, 2004; Shriver, 2001).

Las peticiones públicas de perdón, una manifestación de justicia restaurativa mediante la cual representantes del grupo responsable de los daños asumen sus actos y piden perdón por los mismos, se han hecho más frecuentes en los últimos tiempos. Generalmente, los informes de las comisiones de verdad de América Latina han ido acompañados de peticiones de disculpas de los representantes políticos por lo ocurrido. En Europa, un caso relevante es la petición de disculpas del IRA por las muertes provocadas por su campaña antibritánica. La disculpa es, sin duda, un paso importante en el camino de la reconciliación. Sin embargo, en contextos sociales el tema de quién debe dar o recibir una disculpa es complicado, del mismo modo que es compleja

la cuestión relativa a quién debe perdonar y quién debe ser perdonado. Por ejemplo, el perdón como tal puede no ser tan importante para un grupo cuya focalización primaria esté puesta en la temática misma de las disculpas, por lo que el perdón negociado y la reconciliación podrían quedar como metas latentes hasta que el tema de las disculpas se resolviera (Mellor, Bretherton & Firth, 2007).

El modelo del perdón interpersonal supone que la petición de disculpas y las muestras de arrepentimiento por parte del victimario, así como la empatía y un cambio cognitivo en la representación de sí mismo y del otro, están asociados al perdón (Malcolm, Warwar & Greenberg, 2005). En contextos de violencia política, la distinción entre el nivel interpersonal y el intergrupal se vuelve borrosa dado que, aunque la violencia perpetrada por uno de los lados contra el otro es una experiencia colectiva, el acto concreto de agresión es experimentado por un individuo particular. De la misma manera, la víctima de un ofensor individual puede percibir a este como representante de un grupo más grande, por ejemplo, las fuerzas de seguridad, aquellos detrás de la escena que planean los episodios violentos o aquellos no presentes que se benefician del acto violento, o incluso el propio sistema político, lo que genera en la relación intergrupal rabia, desconfianza y ruptura de relaciones (Staub & Pearlman, 2001).

Perdón, reparación y reconciliación

En la literatura sobre relaciones interpersonales, el perdón es a menudo confundido con la reconciliación. Sin embargo, la reconciliación interpersonal supone el restablecimiento de la confianza, así como el deseo de restaurar el vínculo (Casullo, 2005). Perdón no es sinónimo de reconciliación. Se puede perdonar de manera independiente sin que ello se concrete en reconciliación alguna, si bien tanto el arrepentimiento como el perdón pueden favorecer la reconciliación (Exline & Baumeister, 2000).

Desde el punto de vista intergrupal, el perdón implica una serie de modificaciones:

1. Un cambio en el clima emocional intergrupal, en particular la superación de las emociones negativas sentidas hacia el exogrupo, la superación del enojo, el odio, el miedo y el resentimiento colectivos.
2. Un cambio en las representaciones del endo y el exogrupo, aceptando que no todo en el primero es bueno ni en el segundo, malo. El perdón intergrupal implica aceptar y reconocer el sufrimiento del otro y superar la victimización selectiva o focalización exclusiva en el sufrimiento propio.
3. Abandonar la actitud hostil y orientada a la venganza, aceptando que el pasado colectivo no determina el futuro (Staub, 2005).

El perdón intergrupal se basa en procesos de justicia punitiva o de castigo de los responsables de la agresión, así como en procesos de justicia restaurativa que exigen acciones de petición de disculpas. Por otra parte, si se quiere avanzar hacia la reconciliación, son necesarias acciones de justicia distributiva o de compensación de las víctimas. Estas acciones que buscan recompensar materialmente a las víctimas por el daño sufrido y recomponer simbólicamente el estatus dañado son acciones de reparación, complementos necesarios de las disculpas.

La reconciliación tiene implicaciones más amplias que el perdón. La reconciliación supone que el tejido social se reconstruye o que se recrea el capital social o la confianza generalizada en la sociedad. Es decir, la reconciliación social supone la restauración de la confianza entre grupos y en las instituciones. Gibson (2004) ha definido la reconciliación mediante cuatro dimensiones que, aunque él aplica a Sudáfrica, se pueden generalizar. Haciendo abstracción de las peculiaridades de Sudáfrica, la reconciliación intergrupal después de un periodo de violencia colectiva implicaría:

1. La disminución de los estereotipos intergrupales negativos o reconciliación entre grupos.

2. El aumento de la tolerancia hacia los exogrupos y el refuerzo de la cohesión nacional.
3. La legitimación y confianza en las instituciones sociales, como los Tribunales de Justicia, el Parlamento y el Gobierno.
4. El apoyo a una cultura de derechos humanos y a la aplicación universal de las mismas normas para todos.

Factores vinculados a la recepción de disculpas, el perdón y la reconciliación

Primero, hay un acuerdo mayoritario tanto entre la población general como entre las víctimas directas respecto a que las acciones de reparación deben asociarse a peticiones de perdón y disculpas. Las víctimas directas, aunque comparten y enfatizan la necesidad de recibir disculpas, comprensiblemente enfatizan más las reparaciones que la población general. Así ha sido, al menos, en el caso de Sudáfrica y pensamos que esto es algo generalizable (Gibson, 2004).

Segundo, se considera que las personas que piden disculpas deben ser representativas y contar con el apoyo mayoritario del grupo responsable de los agravios (Kadima & Mullet, 2007).

Tercero, las disculpas deben ser sinceras (Staub, 2005), no meras justificaciones ("lo sentimos, era la guerra") ni excusas ("solo seguía órdenes" o "cumplía mi deber").

Un problema es que la petición de disculpas es poco frecuente. En la CVR de Sudáfrica, en la que la confesión o la entrega de información permitía conseguir la amnistía, cerca de un tercio de los que se presentaron para ello no expresó disculpa alguna, un cuarto expresó algún grado de disculpa y remordimiento, y solo un 17% expresó disculpas y arrepentimiento más elaborados (Chapman, 2007). Igualmente, tanto entre los soldados alemanes en el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial como en Irlanda, se ha constatado que los perpetradores o combatientes en general creen que sus acciones fueron justificadas y que no tienen nada por lo cual pedir perdón (Marques, Páez, Valencia & Vincze, 2006).

Otro problema, además de la poca frecuencia de las disculpas, es que estas tienden a darse mucho tiempo después de lo ocurrido. Las expresiones institucionales de disculpa y arrepentimiento sobre los crímenes de guerra alemanes y japoneses se han hecho 25 y 45 años después, respectivamente (Kadima & Mullet, 2007). En el caso que vamos a estudiar, las disculpas se han producido más de 60 años después de la guerra civil y, además, posteriormente la jerarquía eclesiástica matizó y descalificó las declaraciones ya de por sí ambivalentes del obispo Blázquez (véase más abajo).

Un tercer problema es la orientación asimétrica ante el perdón de los grupos principalmente victimarios o "activos" y de los grupos victimizados, vencidos o "pasivos", que han sufrido la violencia colectiva. El grupo activo y vencedor (la derecha en Chile y España, por ejemplo) generalmente es favorable al perdón y se orienta hacia el perdón mediante el olvido –"es mejor no remover el pasado ni reabrir heridas", "hacer borrón y cuenta nueva". El grupo victimizado, que ha jugado un papel más pasivo o de víctima, acepta la necesidad de reparación y disculpas, pero es reacio al perdón (Manzi & González, 2007).

Los estudios muestran que a mayor exposición a la violencia, menor aceptación de las disculpas y menos disposición al perdón. Un estudio de Roe et al. (2007) analizó las respuestas a la petición de disculpas realizada en 2002 por el IRA en periódicos nacionales, regionales y locales de Estados Unidos, Inglaterra e Irlanda del Norte. Los resultados de dicho estudio apoyan los hallazgos de investigaciones recientes en Irlanda del Norte sobre la presencia de actitudes ambivalentes o mixtas hacia el perdón y muestran que las experiencias de victimización o la proximidad a la violencia disminuyen la disposición al perdón. Mientras que entre las personas que no se consideraban víctimas el acuerdo con el perdón intergrupal era del 74%, entre las víctimas este era del 50% (Mate, 2008). En otros estudios se ha constatado igualmente que las víctimas directas se muestran reacias a perdonar, ya que consideran que perdonar supone traicionar la lealtad que le deben a su grupo y además ayuda a justificar retrospectivamente la acción de los victimarios. En el caso chileno, señalaban que ello implicaba abandonar y traicionar a las víctimas

de su grupo político (Manzi & González, 2007). Estudios realizados en Sudáfrica, por su parte, mostraron que el escuchar las disculpas de los victimarios reforzaba el perdón y la reconciliación solo entre las personas no afectadas directamente por la violencia colectiva (Broneus, 2008).

Estudios realizados en Irlanda han corroborado también que la exposición a la violencia y la identificación con el endogrupo se asocian a menor tendencia a perdonar. Por el contrario, la capacidad de empatizar y confiar en el exogrupo se asocian a mayor tendencia al perdón del enemigo político (Cairns, Tam, Hewstone & Niens, 2005). De manera general, el recordar hechos de violencia política, la proximidad con la violencia política y la desconfianza intergrupal socavan la disposición al perdón, aun cuando los perpetradores de la violencia manifiesten públicamente un reconocimiento de los errores cometidos y remordimiento.

Culpa y vergüenza colectivas, reparación y perdón

Otro elemento importante en este proceso intergrupal son las emociones que las personas pueden sentir como miembros de grupos sociales, como la culpa o la vergüenza colectivas por acciones negativas del propio grupo, bien en el pasado o en el presente.

Branscombe, Slugoski y Kappen (2004), que han analizado las diferencias entre culpa y vergüenza colectivas, señalan que en la culpa hay mayor grado de responsabilidad respecto a los hechos negativos que en la vergüenza. Así, es más probable que los perpetradores sientan culpa, mientras que las víctimas sentirán con mayor probabilidad vergüenza. Sin embargo, la vergüenza también puede darse en el grupo más cercano a los victimarios. Así, Manzi y González (2007), en su estudio con estudiantes universitarios chilenos, encontraron que el grupo de derecha tenía un perfil similar en culpa colectiva que el de izquierda, pero un nivel más alto de vergüenza colectiva.

Se ha argumentado que la culpa puede reforzar las conductas de reparación, así como que la vergüenza puede obstaculizar la petición de disculpas. Ciertamente, aunque las diferencias entre la culpa y la

vergüenza son aún objeto de debate (Pascual, Etxebarria & Pérez, 2007; Smith, Webster, Parrott & Eyre, 2002), estas dos emociones se diferencian claramente por sus tendencias de acción: mientras que la culpa implica una tendencia a reparar la falta, la vergüenza más bien implica un alejamiento del otro, cuando no una reacción agresiva hacia él. Sin embargo, existe una forma de vergüenza que algunos autores (Pascual et al., 2007; Smith et al., 2002) han propuesto denominar "vergüenza moral" (en cuanto elicitada por faltas de carácter moral), que implica también una tendencia a la reparación (Pascual et al., 2007). Dado que, en principio, este es el tipo de vergüenza que debería darse cuando hablamos de vergüenza colectiva en el ámbito de los conflictos intergrupales, podemos esperar que, en el plano intergrupal, los efectos motivacionales de la culpa y la vergüenza no difieran tanto. En otras palabras, la vergüenza puede dificultar la petición de disculpas pero, en la medida en que surja de una toma de conciencia de los hechos como moralmente injustificados, puede favorecerla. Probablemente ello dependa de dónde se focalice la atención del grupo: en la propia imagen o en el daño provocado. En cualquier caso, la vergüenza parece implicar una tendencia de acción un tanto ambivalente, menos clara que la de la culpa.

Sea como fuere, diversos estudios han mostrado que la aceptación de culpa colectiva media la disposición a llevar a cabo actos de reparación a favor de las víctimas (Doosje, Branscombe, Spears & Manstead, 1998). Ahora bien, algunos estudios sugieren que la culpa no predispone a cualquier tipo de reparación. Así, en dos estudios realizados en Australia y EE. UU. se analizaron algunos procesos a través de los cuales personas pertenecientes a grupos aventajados se involucran y comprometen con acciones políticas para luchar contra la discriminación racial (Iyer, Leach & Pedersen, 2004). Los resultados revelaron que la culpa predecía el apoyo de la disculpa (considerada una restitución de bajo coste), pero no se asociaba con reparaciones o restituciones de alto coste como la compensación material.

Además de una tendencia a la reparación, la culpa colectiva favorece el perdón. En Australia, la presencia de culpa ante las injusticias

sufridas por los aborígenes a manos de los colonos ha suscitado acciones positivas en favor de las víctimas de tales injusticias. Un estudio realizado en ese país, en el que se examinó el apoyo a la petición de perdón del gobierno, halló que la culpa basada en el grupo era buena predictora de dicho apoyo (McGarty et al., 2005). En otro estudio con estudiantes de la Universidad de Ulster (Hewstone et al., 2004) en el que, junto con la culpa colectiva se analizó el perdón intergrupal[5], se encontró que, tanto entre jóvenes católicos como protestantes, la culpa colectiva mostraba una alta correlación con la actitud favorable al perdón. Igualmente, en relación con la violencia colectiva del pasado en Chile, se ha constatado que cuanto mayor es la culpa colectiva mayor es la tendencia a estar de acuerdo con conductas de reparación y también mayor el acuerdo con una actitud de perdón, mientras que el enojo o enfado colectivo obstaculiza el perdón (Manzi & González, 2007).

Efectos diferenciales de los rituales de justicia

Como hemos dicho, la petición de perdón se puede considerar un acto de justicia restaurativa y las compensaciones o reparación, un acto de justicia distributiva. Aunque estos actos tienen efectos instrumentales (asumir, reconocer y comunicar a las víctimas el arrepentimiento por lo ocurrido y reparar materialmente los daños dentro de lo posible), también tienen una carga emocional, simbolizando cambios en las relaciones sociales y la aprobación de normas globales, no únicamente para los involucrados. En este sentido, se consideran rituales de justicia y no únicamente procesos judiciales.

Estos rituales de aceptación de lo ocurrido, petición de perdón y asunción de responsabilidad tienen efectos relevantes en la sociedad y en las víctimas. Los estudios de la Comisión de Verdad y Reconciliación de Sudáfrica (Backer, 2005), así como sobre los tribunales *Gacaca* en Ruanda, muestran que la participación fue una experiencia emocional

[5] El perdón intergrupal se midió con una escala de 10 ítems; e. g. "Solo cuando las dos comunidades de Irlanda del Norte aprendan a perdonarse podremos librarnos de la violencia política".

dura y difícil de sobrellevar para los descendientes de las víctimas y no se asoció a una disminución de síntomas sino que incluso los aumentó (Broneus, 2008). En dos estudios llevados a cabo con jueces que evaluaron el impacto de esta comisión se encontró igualmente que se percibía que estos rituales de expiación tenían efectos positivos sobre la cohesión social general, pero no que fueran beneficiosos para la recuperación emocional de las víctimas y sus descendientes (Lillie & Janoff-Bulman, 2007). Estos resultados reafirman la idea clásica de que los rituales, en este caso de perdón y expiación, cumplen más funciones de integración y cohesión social que de apoyo a la recuperación de las emociones negativas vinculadas a los hechos traumáticos colectivos (Páez, Basabe, Ubillos & González Castro, 2007). Por último, hay que señalar que el porcentaje de personas —de una muestra representativa— que percibía un impacto positivo de la CVR en la cohesión social era del 17% (Gibson, 2004). En otras palabras, el efecto positivo social será mayor que el que tiene en las víctimas directas, pero es un efecto limitado.

ESTUDIO 1

Estudio correlacional sobre los efectos de la autocrítica del obispo Blázquez

El objetivo fundamental del estudio que a continuación presentamos fue indagar en el impacto de la petición de perdón del obispo Blázquez, en nombre de la Iglesia, por las acciones cometidas durante la guerra civil. Más concretamente, se trataba de: a) analizar la evaluación que hacían las personas de la petición de perdón en cuanto a su sinceridad, grado de apoyo e impacto en los valores; b) analizar la percepción del impacto de dicha petición de perdón en toda otra serie de variables psicosociales; y c) poner a prueba un conjunto de hipótesis relevantes desde el punto de vista teórico. Al mismo tiempo, se trató de analizar la presencia de posibles sentimientos de culpa y vergüenza en las personas en relación con el trato dado por la sociedad a las víctimas, así como su disposición a la reparación por parte del gobierno.

Sobre la base de los estudios previos, las hipótesis concretas que tratamos de poner a prueba fueron las siguientes:

1. La percepción de impacto positivo de la petición de perdón se asociaría a la percepción de sinceridad y de apoyo social de la misma.
2. La percepción de un efecto de refuerzo de la disposición al perdón se asociaría con la de refuerzo de la reconciliación, es decir, con la percepción del refuerzo de valores de derechos humanos, de la empatía intergrupal, de la cohesión social y del contacto intergrupal.
3. La percepción de un refuerzo de la culpa colectiva a nivel social se asociaría con la del refuerzo de la disposición al perdón y la mejora en las actitudes intergrupales, así como con la disposición a la reparación.
4. Se percibiría un impacto positivo mayor en el nivel macrosocial que en el nivel microsocial.
5. Tanto la evaluación de la petición pública de perdón como la percepción de impacto de la misma serían asimétricas: ambas serían más positivas en los perpetradores vicarios (descendientes de los católicos de derecha) que en las víctimas vicarias (descendientes de los republicanos de izquierda).

Metodología

Participantes

La muestra estuvo integrada por 119 participantes de población general, principalmente de la Comunidad Autónoma Vasca (CAV). La media de edad fue de 40 años (DT = 16.08). El 41.6% eran varones y el 58.4%, mujeres. Reagrupando a los sujetos en dos categorías respecto de su posicionamiento político, el 58% se orientaba hacia la izquierda y el 42% restante hacia la derecha. Además, el 13.4% se definió como católico creyente practicante y el 34.5% como creyente no practicante; el 5.9% dijo creer en otra religión y el 46.2% se definió como no creyente. Reagrupándolos en *No Católicos* y *Católicos*, el 52.1% se situó en la primera categoría y el 47.9%, en la segunda.

Procedimiento

Al inicio se dio a leer a los participantes un texto sobre la guerra civil española (ver Apéndice A, apartados a y b). Luego, se presentó una serie de preguntas (Tabla 1) en las que debían evaluar en una escala tipo *Likert* (1 = *muy en desacuerdo* a 7 = *muy de acuerdo*): a) la culpa y la vergüenza colectivas (culpa y vergüenza por las acciones del grupo) sentidas personalmente (preguntas 1, 2, 3 y 4); y, b) su disposición respecto a la reparación a las víctimas por parte del gobierno (preguntas 5 y 6). Posteriormente, se les presentó cinco preguntas relativas a variables sociodemográficas, a su posicionamiento político y a su relación con la Iglesia Católica.

A continuación, los participantes leyeron el texto con la petición de perdón del obispo Blázquez en nombre de la Iglesia por las acciones cometidas durante la guerra civil (ver Apéndice A, apartado C). Una vez terminada la lectura, se les presentó siete ítems (ver Tabla 2) en los que habían de evaluar en una escala *Likert* (1 = *muy en desacuerdo* a 7 = *muy de acuerdo*) la petición del obispo Blázquez en los siguientes aspectos: a) sinceridad (preguntas 1 y 2), b) apoyo por parte de la gente (preguntas 3 y 4), y c) efecto en los valores (preguntas 5, 6 y 7). Estas últimas preguntas buscaban operacionalizar la dimensión de refuerzo de una cultura de derechos humanos y de reconciliación.

Finalmente, los participantes respondieron a otros veinte ítems (ver la Tabla 3) que evaluaban, con el mismo tipo de escalas de 7 puntos, su *percepción del impacto* de la petición de perdón, tanto en la empatía hacia el otro grupo como en la victimización selectiva (tendencia a percibir las víctimas solo entre aquellos con los que uno se identifica), así como en la cohesión social, en el contacto intergrupal, en los sentimientos de culpa colectiva a nivel social y en la disposición a perdonar:

1. Empatía intergrupal (preguntas 2 y 4). Ejemplo de ítem: "Ha ayudado a los católicos conservadores a pensar en lo que los republicanos y vencidos sintieron durante la guerra civil y la posguerra".
2. Victimización selectiva (preguntas 14a y 14b). Ejemplo: "Ha ayudado a los laicos republicanos a creer que solo ellos sufrieron la violencia política en la guerra civil".

3. Cohesión a nivel macrosocial (preguntas 1, 6, 7, 8 y 15). Ejemplo: "Ha reforzado la tendencia a aceptar la verdad y la reconciliación social".
4. Cohesión a nivel microsocial (preguntas 9, 10, 11 y 16). Ejemplo: "Ha reforzado la tendencia a aceptar la verdad y la reconciliación en las familias de víctimas de la represión franquista".
5. Contacto intergrupal (preguntas 12, 13a y 13b). Ejemplo: "Ha reforzado la tendencia al contacto entre los católicos conservadores y la izquierda laica o los creyentes perdedores en la guerra civil y sus descendientes".
6. Culpa colectiva a nivel social, no necesariamente sentida por la propia persona (preguntas 3 y 5). Ejemplo: "Ha reforzado la sensación de culpabilidad por lo que los republicanos hicieron a los católicos conservadores durante la guerra civil y la posguerra".
7. Disposición a perdonar a nivel macrosocial (pregunta 17): "Ha reforzado la tendencia a perdonar la violencia colectiva del pasado en la sociedad en general".
8. Disposición a perdonar a nivel microsocial (pregunta 18): "Ha reforzado la tendencia a perdonar la violencia colectiva del pasado en las familias de víctimas de la represión franquista".

Los cuestionarios se aplicaron entre una y dos semanas después de que se mencionaran las declaraciones del obispo en los medios de comunicación.

Resultados

El 43.1% de los participantes dijo conocer previamente la petición de perdón del obispo Blázquez, mientras que el 56.9% restante dijo no conocerla. No se encontraron diferencias significativas entre estos dos grupos en ninguna de las variables contempladas en el estudio. Esto significa que, pese a la amplia cobertura en los medios de comunicación, cerca de seis de cada diez personas no tenían conocimiento de dicha petición de perdón.

Culpa y vergüenza colectivas sentidas personalmente y disposición respecto a la reparación

Respecto a los sentimientos de los participantes por el trato dado a las víctimas y su disposición a la reparación, las puntuaciones medias fueron altas en los ítems que se referían a sentir "pesar y lamento" (un 63% estaba de acuerdo con esta afirmación, presentando puntuaciones superiores a 4) y "vergüenza" por el trato a las víctimas de la violencia política (un 42% de acuerdo). Se daba también un alto acuerdo en lo referido a una reparación monetaria y moral del gobierno a las víctimas (52 y 54% de acuerdo, respectivamente), tal como se observa en las medias de la Tabla 1. Como se puede apreciar en dicha tabla, las medias fueron bajas en los dos ítems referidos a la culpa.

Tabla 1
Puntuaciones medias en culpa y vergüenza colectivas sentidas personalmente y en disposición respecto a la reparación

	Media	*DE*
1. Siento *culpa* por lo que han sufrido las víctimas de la violencia política durante los años de guerra y posguerra.	2.44	1.83
2. Siento *pesar y lamento* por el daño infligido a las víctimas de la violencia política durante años.	4.83	1.89
3. El hecho de pensar en cómo hemos tratado a las víctimas de la violencia política durante años hace que *me sienta culpable*.	2.65	1.76
4. Cuando pienso en cómo hemos tratado a las víctimas de la violencia política durante años, *me hace sentir vergüenza*.	3.78	2.05
5. El gobierno debería *proveer más dinero a las víctimas* de la violencia política por lo que han sufrido durante la guerra y la posguerra.	4.47	1.87
6. El gobierno español y vasco deberían realizar más *declaraciones de perdón y de reparación* moral a las víctimas de la violencia política por lo que han sufrido durante los últimos años.	4.56	2.08

Nota. Rango de respuesta de 1 = *muy en desacuerdo* a 7 = *muy de acuerdo*.

Evaluación de la petición de perdón en cuanto a su sinceridad, grado de apoyo e impacto en los valores

En la evaluación que los participantes hicieron de la petición de perdón del obispo Blázquez, los resultados sugieren que estos tenían una visión bastante crítica de la misma. Como se observa en la Tabla 2, las medias más altas indican que los participantes percibían que la gente las ponía en cuestión (ítem 4, 58% de acuerdo), percibían asimismo un limitado apoyo por parte de los mismos católicos (ítem 3, un 46% está de acuerdo) y las consideraban poco sinceras y oportunistas (ítem 2, un 42%). Ahora bien, existían diferencias significativas entre los no católicos (otras religiones y no creyentes) y los católicos (practicantes y no practicantes) respecto a la evaluación de sinceridad: los no católicos consideraban la petición de perdón significativamente menos sincera y más oportunista que los católicos (ítem 1, $t_{(114)} = -3.76$, $p < .001$;

Tabla 2

Puntuaciones medias en los ítems relativos a la evaluación de la petición de perdón en cuanto a su sinceridad, grado de apoyo e impacto en los valores

	Media	*DE*
1. Son sinceras, reales, reflejan realmente las críticas que yo siento.	3.22	1.62
2. No son sinceras, sino oportunistas, no naturales.	4.11	1.93
3. La gente católica está de acuerdo con ellas.	4.37	1.63
4. La gente pone en cuestión estas autocríticas.	4.67	1.46
5. Han reforzado el sentimiento de pertenencia a la humanidad.	3.40	1.50
6. Han reforzado la importancia del respeto a los derechos de todos, aparte de la pertenencia étnica, política, religiosa, etc. de las personas.	3.73	1.62
7. Han reforzado la importancia de la justicia para todos, de aplicar las mismas normas a todos.	3.62	1.62

Nota. Rango de respuesta de 1 = *muy en desacuerdo* a 7 = *muy de acuerdo*.

no cat. M = 2.70 *vs* cat. M = 3.78; ítem 2, $t_{(111)}$ = 4.03, p < .001; no cat. M = 4.76 *vs* cat. M = 3.39). También se daban diferencias significativas en lo que respecta la percepción del efecto de la petición de perdón en los valores sociales, siendo de nuevo dicha percepción más positiva en católicos que en no católicos (ítem 5, $t_{(111)}$ = -2.65, p < .01, no cat. M = 3.05 *vs* cat. M = 3.78; ítem 6, $t_{(112)}$ = -2.54, p < .05, no cat. M = 3.38 *vs* cat. M = 4.13; ítem 7, $t_{(113)}$ = -2.97, p < .01, no cat. M = 3.20 *vs* cat. M = 4.07).

Percepción del impacto de la petición de perdón en diversas variables psicosociales

A continuación, se presentan los resultados relativos a la percepción del impacto de la petición de perdón del obispo Blázquez en otra serie de variables psicosociales. En la Tabla 3 se presentan las medias y desviaciones típicas correspondientes a cada uno de los ítems.

Es importante destacar que dicha tabla reproduce un modelo del proceso de perdón y reconciliación. Se presupone que las disculpas, si se perciben como sinceras y apoyadas por la mayoría, además de reforzar ciertos valores (ítems 5 a 7 de la Tabla 2), favorecen la empatía y disminuyen la victimización selectiva, facilitan el contacto intergrupal y aumentan la cohesión social, y aumentan la culpa colectiva social y la disposición a perdonar, así como el acuerdo con conductas de reparación.

Un tercio de los participantes (33%) estaba de acuerdo en que había favorecido la empatía de los católicos respecto a los republicanos, y una pequeña proporción (15%) en que había favorecido la empatía de estos hacia aquellos. El 80% rechazaba que hubiera favorecido la victimización selectiva de los católicos conservadores y un porcentaje algo menor (64%) rechazaba que hubiera favorecido la victimización selectiva de los republicanos.

Con respecto a la percepción de su efecto en la cohesión social, un 34% estaba de acuerdo que había reforzado la sensación de pertenecer a una misma comunidad; entre el 15 y el 19% estaba de acuerdo en

que había ayudado a un aumento de la armonía, a la reconciliación y al reforzamiento de la identidad común entre católicos conservadores y laicos de izquierda; por último, solo un 9% mostró acuerdo en que había reforzado la tendencia a aceptar la verdad y la reconciliación social entre los descendientes de víctimas.

En lo que se refiere al contacto intergrupal, solo un 14% percibía que hubiera reforzado el contacto entre los católicos conservadores y la izquierda laica; bastantes menos (8%) que hubiera reforzado la confianza de los laicos y republicanos en los católicos y conservadores, y también pocos (12%), que hubiera reforzado la de estos en aquellos.

Las medias en percepción de facilitación de la empatía intergrupal entre católicos conservadores y laicos de izquierda y de aumento de la cohesión social se sitúan entre 3 y 3,6 en la escala de 1 (desacuerdo) a 7 (acuerdo), es decir, cercanas a la media teórica de 3,5. Las preguntas relativas al contacto intergrupal presentan, en cambio, medias más bajas que indicarían un mayor grado de desacuerdo con el hecho de que la petición ayudara a mejorar el contacto entre ambos grupos.

En cuanto a la percepción de impacto de la petición de perdón en los sentimientos de culpa colectiva a nivel social, podemos observar en la Tabla 3 que los participantes manifestaron que dicha petición había reforzado en mayor medida la sensación de culpabilidad por lo que los católicos conservadores hicieron a los republicanos y los vencidos en la guerra (26% acuerdo, $M = 3{,}51$) que por lo que los republicanos hicieron a los católicos conservadores (15% de acuerdo, $M = 2{,}98$) ($t_{(116)} = 3{,}18$, $p < .01$).

Finalmente, el 17% estaba de acuerdo en que había reforzado la tendencia a perdonar la violencia colectiva del pasado en la sociedad en general, y un 18% en que había reforzado dicha tendencia en las familias de las víctimas.

Tabla 3

Percepción del impacto de la petición de perdón en diversas variables psicosociales

		Media	*DE*
Empatía intergrupal			
2.	Ha ayudado a los católicos conservadores a pensar en lo que los republicanos y vencidos sintieron durante la guerra civil y la posguerra.	3.44	1.48
4.	Ha ayudado a los republicanos y vencidos a pensar en lo que sintieron los católicos conservadores durante la guerra civil y la posguerra.	3.03	1.40
Victimización selectiva			
14a.	Ha ayudado a los católicos conservadores a creer que solo ellos sufrieron la violencia política en la guerra civil.	3.25	1.67
14b.	Ha ayudado a los laicos republicanos a creer que solo ellos sufrieron la violencia política en la guerra civil.	3.83	1.64
Cohesión a nivel macrosocial			
1.	Ha reforzado la identificación con o la sensación de pertenecer a una misma comunidad de personas en la gente en general.	3.59	1.40
6.	Ha ayudado a aumentar la armonía en la sociedad.	3.16	1.50
7.	Ha ayudado a la reconciliación en la sociedad.	3.15	1.38
8.	Ha ayudado a reforzar la identidad común entre católicos conservadores y laicos de izquierda en general.	2.94	1.45
15.	Ha reforzado la tendencia a aceptar la verdad y la reconciliación social.	3.37	1.34
Cohesión a nivel microsocial			
9.	Ha ayudado a aumentar la armonía entre las familias y familiares de los vencidos ante los vencedores de la guerra civil.	3.08	1.40
10.	Ha ayudado a la reconciliación entre victimarios y víctimas, sus hijos y nietos.	3.03	1.43
11.	Ha ayudado a reforzar una identidad común entre familiares de víctimas y victimarios, tanto católicos conservadores como laicos de izquierda.	2.97	1.47
16.	Ha reforzado la tendencia a aceptar la verdad y la reconciliación en las familias de víctimas de la represión franquista.	3.08	1.50

	Media	*DE*
Contacto intergrupal		
12. Ha reforzado la tendencia al contacto entre los católicos conservadores y la izquierda laica o los creyentes perdedores en la guerra civil y sus descendientes.	2.88	1.38
13a. Ha reforzado la confianza de los laicos y republicanos en los católicos conservadores, a pesar de lo ocurrido en la guerra civil.	2.87	1.35
13b. Ha reforzado la confianza de los católicos conservadores en los laicos y republicanos, a pesar de lo ocurrido en la guerra civil.	2.86	1.42
Culpa colectiva a nivel social		
5. Ha reforzado la sensación de culpabilidad por lo que los republicanos hicieron a los católicos conservadores durante la guerra civil y la posguerra.	2.98	1.46
3. Ha reforzado la sensación de culpabilidad por lo que los católicos conservadores hicieron a los republicanos y vencidos durante la guerra civil y la posguerra.	3.51	1.57
Disposición a perdonar a nivel macrosocial		
17. Ha reforzado la tendencia a perdonar la violencia colectiva del pasado en la sociedad en general.	3.26	1.39
Disposición a perdonar a nivel microsocial		
18. Ha reforzado la tendencia a perdonar la violencia colectiva del pasado en las familias de víctimas de la represión franquista.	3.05	1.51

Nota. Rango de respuesta de 1 = *muy en desacuerdo* a 7 = *muy de acuerdo*.

Prueba de las hipótesis

En primer lugar, se realizó un análisis factorial que confirmó que el reforzamiento de los valores sociales (ítems 5 a 7 de la Tabla 2), así como el de la empatía intergrupal, de la cohesión y del contacto intergrupal, junto con la victimización selectiva (ítems correspondientes de la Tabla 3), constituían una variable común. Hay que señalar que, frente a lo que se esperaba, la victimización selectiva no se relacionaba inversamente con el resto de las variables. A este factor lo denominamos *reforzamiento de la reconciliación*. A continuación, se llevaron a cabo

análisis de varianza mediante la prueba *t* de *Student* y correlaciones entre las distintas variables incluyendo este factor a fin de comprobar las hipótesis del estudio.

Tal como planteaba la primera hipótesis, la percepción de impacto positivo de la petición de perdón se asoció con la percepción de sinceridad, ya que esta última se asoció positivamente con la percepción de un impacto positivo en la empatía intergrupal ($r = .24^{**}$), en la cohesión macrosocial ($r = .30^{**}$) y microsocial ($r = .26^{**}$), en el contacto intergrupal ($r = .30^{**}$) y en la disposición a perdonar, tanto a nivel macrosocial ($r = .27^{**}$[6]) como microsocial ($r = .25^{**}$), así como con la puntuación factorial de reconciliación ($r = .25^{**}$). La percepción de sinceridad, en cambio, no mostró una correlación significativa con la victimización selectiva.

Contrariamente a lo esperado, la percepción de apoyo no se asoció ni con la puntuación factorial de reconciliación ni con la victimización selectiva. Es decir, la percepción de apoyo no jugó ningún papel.

Por otra parte, y tal como postulaba la segunda hipótesis, la puntuación factorial de reconciliación se asoció positivamente a la percepción del reforzamiento de la tendencia a perdonar tanto en la sociedad en general ($r = .59^{**}$) como entre los familiares de las víctimas ($r = .65^{**}$).

Por lo que se refiere a la tercera hipótesis, la percepción de un refuerzo de los sentimientos de culpa colectiva a nivel social mostró una asociación positiva con la del refuerzo de la disposición a perdonar tanto a nivel macrosocial ($r = .54^{***}$) como microsocial ($r = .54^{***}$), así como con la percepción de un incremento de la reconciliación ($r = .71^{***}$). Concretamente, dicho el refuerzo de la culpa se asociaba con el de la empatía intergrupal ($r = .72^{***}$) y el del contacto intergrupal ($r = .56^{***}$). Sin embargo, no se encontró una relación significativa entre la percepción de un reforzamiento de la culpa a nivel social y la defensa de políticas de reparación, es decir que la defensa de acciones reparación por parte de la persona no mostraba relación alguna con su percepción de un cambio en el grado de culpa colectiva a nivel social.

[6] Todas las correlaciones significativas a nivel: *** $p < .001$; ** $p < .01$; * $p < .05$; † tendencial con $p < .10$.

La disposición respecto a la reparación a las víctimas por parte del gobierno sí mostró, en cambio, una estrecha asociación positiva con la culpa colectiva sentida por la propia persona ($r = .44^{***}$).

Tal como planteábamos en nuestra cuarta hipótesis, el impacto percibido a nivel macrosocial fue mayor que el percibido a nivel microsocial, ya que se observaron diferencias estadísticamente significativas entre la cohesión macrosocial y la cohesión microsocial ($t_{(115)} = 3.18$, $p < .001$, $M = 3.24$ y $M = 3.02$, respectivamente) y entre la tendencia a perdonar a nivel macrosocial y a nivel microsocial ($t_{(115)} = 3.88$, $p < .001$, $M = 6.49$ y $M = 6.06$, respectivamente). Por tanto, podemos decir que la petición de perdón del obispo Blázquez se percibió como más beneficiosa para la sociedad en general que para las personas directamente afectadas.

Por lo que respecta a la quinta y última hipótesis, que postulaba la asimetría de la evaluación y la percepción del impacto de la petición de perdón, al agrupar a los participantes por su orientación política, se encontraron diferencias significativas entre el grupo de derechas y el de izquierdas, diferencias que no se encontraron al agruparlos en católicos y no católicos. También se encontraron diferencias significativas en los ítems dirigidos a evaluar los sentimientos de las personas en relación con el trato dado por la sociedad a las víctimas y su disposición respecto a la reparación (ítems de la Tabla 1).

En primer lugar, en lo que respecta a estos últimos, se encontraron diferencias significativas entre los participantes de derecha y de izquierda en todos los ítems, salvo en el 3. Los participantes con una orientación política de izquierda se mostraban más de acuerdo que sus pares de derecha en los ítems relativos a sentimientos de pesar y lamento por las víctimas ($t_{(112)} = -2{,}86$, $p < .005$, izq. $M = 5.27$ *vs.* der. $M = 4.25$) y vergüenza por el trato dado por parte de la sociedad a las víctimas ($t_{(112)} = -2{,}65$, $p < .01$, izq. $M = 4.23$ *vs.* der. $M = 3.23$). Estos dos grupos diferían también en su defensa de la reparación monetaria ($t_{(112)} = -3.88$, $p < .001$, izq. $M = 5.06$ *vs* der. $M = 3.79$) y moral ($t_{(113)} = -3.45$, $p < .001$, izq. $M = 5.12$ *vs.* der. $M = 3.81$), siendo mayor en las personas de izquierda. En cambio, eran los participantes más

identificados con la derecha quienes manifestaban más culpa por el sufrimiento de las víctimas de la violencia política durante los años de la guerra y la posguerra ($t_{(111)}$ = 1.93; p = .05; izq. M = 2.17 *vs.* der. M = 2.83).

En cuanto a la evaluación de sinceridad y de apoyo, los resultados revelaron asimismo diferencias significativas entre las personas de derecha y de izquierda, siendo dicha evaluación más positiva en las de derecha (Sinceridad: der. M = 4.28 *vs.* izq. M = 3.02, $t_{(111)}$ = 5.04, p < .001; Apoyo: der. M = 4.18 *vs.* izq. M = 3.61, $t_{(106)}$ = 2.75, p < .01).

Por otra parte, el contraste izquierda *vs.* derecha muestra que los participantes de derecha percibían un impacto mayor de la declaración del obispo Blázquez en la cohesión a nivel macrosocial ($t_{(113)}$ = 2.63, p < .01, der. M = 7.18 *vs.* izq. M = 5.99) y microsocial ($t_{(114)}$ = 2.37, p < .05, der. M = 6.72 vs. izq. M = 5.58), en el contacto intergrupal ($t_{(115)}$ = 2.77, p < .01, der. M = 3.23 *vs.* izq. M = 3.04) y en la tendencia a perdonar a nivel social ($t_{(121)}$ = 2.02, p < .05, der. M = 3.54. *vs.* izq. M = 3.03). Aunque la diferencia no alcanza la significancia estadística, también percibían un mayor reforzamiento de la culpa colectiva a nivel social ($t_{(113)}$ = 1.85, p = .06, der. M = 3.48 *vs.* izq. M = 3.04).

Al combinar la orientación política con la variable católicos/no católicos para construir una medida de cercanía respecto a los victimarios y sus descendientes (católicos de derecha) y respecto a las víctimas y sus descendientes (no católicos de izquierda), se observaron interesantes efectos de asimetría.

Los análisis de varianza con los cuatro grupos resultantes (católicos de derecha, católicos de izquierda, no católicos de derecha, no católicos de izquierda) mostraron diferencias significativas entre los católicos de derecha y los no católicos de izquierda en su defensa de la reparación, mostrándose más favorables a esta los segundos (cat-der M = 3.77, no cat-izq M = 5.07; $F_{(3,112)}$ = 5.20, p < .01).

Dichos análisis mostraron también diferencias significativas entre estos dos grupos en la evaluación que hacían de la sinceridad de la petición (cat-der M = 4.22 *vs* no cat-izq M = 2.57, $F_{(3,112)}$ = 7.56, p < .001) y, en sentido contrario, en la evaluación de oportunismo y falta de sinceridad

(cat-der M = 2.71 *vs* no cat-izq M = 4.95, $F_{(3,109)}$ = 10.30, p < .001), así como en la percepción de apoyo de la gente católica a la declaración (cat-der M = 5 *vs* no cat-izq M = 3.9, $F_{(3,108)}$ = 2.92, p < .05).

La asimetría se observa igualmente en la evaluación del impacto de la petición de perdón en los valores, percibiendo los católicos de derecha un mayor refuerzo del sentimiento de pertenencia a la humanidad (cat-der M = 4.03 *vs* no cat-izq M = 2.98, $F_{(3,109)}$ = 3.23, p < .05) y de la importancia de la justicia para todos (cat-der M = 4.16 *vs* no cat-izq M = 3.14, $F_{(3,111)}$ = 3.05, p < .05), así como un mayor impacto de la petición de perdón en la cohesión a nivel macrosocial (cat-der M = 3.59 *vs.* no cat-izq M = 2.91; $F_{(3,112)}$ = 2.97, p < .05) y microsocial (cat-der M = 3.48 *vs.* no cat-izq M = 2.79; $F_{(3,114)}$ = 3.17, p < .05) y en el contacto intergrupal (cat-der M = 3.30 *vs.* no cat-izq M = 2.62; $F_{(3,115)}$ = 2.93, p < .05).

En definitiva, los datos apoyan la conclusión de que tanto la evaluación de sinceridad y apoyo como la percepción de impacto fueron más positivas entre quienes pueden identificarse más con los victimarios y sus descendientes (los católicos de derecha) que entre quienes se sienten más cerca de las víctimas y sus descendientes (no católicos de izquierda).

ESTUDIO 2

Estudio experimental de los efectos psicosociales de los rituales de la Iglesia Católica de autocrítica y de glorificación de sus mártires en relación con la guerra civil

El estudio anterior es un estudio correlacional y esto limita la capacidad de inferir relaciones de causalidad. Para superar esta limitación, se realizó un estudio experimental en el cual se analizaron los efectos del ritual de autocrítica del obispo Blázquez contrastándolos con los de otro ritual de signo opuesto: el ritual de glorificación de los mártires de la Iglesia en la guerra civil.

Se partía de la idea de que el ritual de perdón de la autocrítica del obispo Blázquez respecto al papel de la Iglesia Católica durante la guerra civil y la posguerra reforzaría una visión positiva del clima social. Desde una concepción durkheimiana, se postula que este tipo de rituales refuerzan la emoción colectiva de culpa y el acuerdo con conductas de reparación. Por tanto, supusimos que la autocrítica del obispo Blázquez ayudaría a aceptar la culpa colectiva y favorecería el acuerdo con acciones de reparación, dándose una asociación entre culpa colectiva y disposición a la reparación.

Por otro lado, es frecuente que los grupos conmemoren a sus héroes y mártires y podemos suponer que estos rituales también tienen un impacto psicosocial, en particular para el endogrupo. En paralelo a la autocrítica de Blázquez, la Iglesia Católica también beatificaba en Roma a centenares de mártires, víctimas de la violencia en la guerra civil, enfatizando que eran personas que no habían ejercido la violencia. Este tipo de rituales de glorificación podemos suponer que reforzarán el orgullo colectivo del endogrupo y, en cambio, debilitarán la respuesta emocional contraria de culpa colectiva, aunque no tendrán efectos —o tan solo efectos de rebote— sobre el exogrupo.

Metodología

Participantes

La muestra estuvo integrada por 154 participantes de población general, principalmente de la CAV. La media de edad fue de 44 años (DT = 16.08). El 38% eran varones y el 62%, mujeres. Reagrupándolos, el 60% se orientaba políticamente hacia la izquierda, mientras que el 40% restante lo hacía hacia la derecha. Así también, el 65% se definió como católico y el 35%, como no-católico –solo 3 participantes señalaron otra religión. Respecto de la religión católica, el 35% se definió como creyente practicante.

Procedimiento

En una primera parte del estudio se dio a leer a los participantes un artículo sobre la guerra civil española que describía las bajas que se produjeron en la misma, la represión de la posguerra y la posición de la Iglesia Católica en ella (ver Apéndice A, partes a y b). Las personas recibieron de forma aleatoria una versión control o una de las dos versiones experimentales de un cuestionario. En una condición experimental, además de lo anterior, leyeron la autocrítica de Blázquez ("ritual de autocrítica", ver Apéndice A, parte c). En la otra, después de lo anterior, leyeron un texto sobre el proceso de beatificación de los mártires de la Iglesia Católica durante la guerra y la posguerra ("ritual de glorificación", ver Apéndice B).

Una vez leído el texto correspondiente, y a fin de evaluar la culpa colectiva sentida en relación con las víctimas de la guerra civil y posguerra, se les presentó los ítems de la Escala de Culpa Colectiva de Branscombe et al. (2004) con la siguiente instrucción: "En referencia a los hechos de violencia colectiva y política sobre los que ha leído, le pedimos que responda situándose en el punto de vista del grupo nacional y político con el que se identifica más, teniendo en cuenta que 1 significa "*totalmente de acuerdo*" y 7, "*totalmente en desacuerdo*". Asimismo, se les plantearon preguntas sobre su grado de acuerdo con nuevas medidas de reparación (e. g., "Se deberían realizar más declaraciones de perdón y de reparación moral a las víctimas de la violencia política por lo que han sufrido durante años"), que habían de responder en una escala *Likert* (1 = *muy en desacuerdo*, 7 = *muy de acuerdo*). Además, se les preguntó si consideraban que se había logrado la reconciliación social en relación con la guerra civil (*Sí* = 1 y *No* = 0). Por último, los participantes respondieron a la Escala de Clima Emocional Positivo y Negativo (De Rivera & Páez, 2007), en la que 1 = *bajas emociones* y 5 = *altas emociones colectivas*.

Resultados

Para contrastar el efecto del ritual de autocrítica y el de glorificación se llevó a cabo un análisis de varianza 3X2 (condición control, "ritual de autocrítica" y "ritual de glorificación" X católicos practicantes y no católicos).

Los resultados mostraron que los católicos presentaban puntuaciones más bajas en culpa colectiva y menor acuerdo con la reparación simbólica que los no católicos, y, en cambio, mayor acuerdo con que se había logrado la reconciliación. La media de acuerdo con la reparación simbólica era 4,5 en católicos, frente a 4,7 en los no católicos. El 22% de los católicos pensaba que se había logrado la reconciliación, frente al 6% de los no católicos.

En comparación con la condición control, en la condición experimental en la que se ponía de relieve la autocrítica de Blázquez aumentaba la culpa colectiva ($F_{(2,144)} = 6{,}2^{***}$) y el acuerdo con medidas de reparación simbólica ($F_{(2,144)} = 2{,}36^{\dagger}$). En cambio, el poner de relieve la beatificación de las víctimas de la Iglesia Católica tuvo el efecto inverso (ver Tabla 4).

Tabla 4
Resultados del efecto de los rituales de autocrítica y de glorificación con MANOVA

	Control *M*	Autocrítica *M*	Glorificación *M*
Culpa colectiva (1 = alta, 7 = baja)	3,91	3,46	4,32
Reparación (1 = desacuerdo, 7 = acuerdo)	4,60	5,00	4,10
Reconciliación	0,20	0,13	0,09
Balance de clima (positivo menos negativo)	+0,06	-0,35	-0,37

Por otra parte, en las dos condiciones experimentales (la de autocrítica y la de glorificación) se percibía un clima menos positivo y más negativo, lo que se traducía en un balance de clima negativo, siendo el peor balance el del ritual de beatificación, en el cual aumentaba mucho el clima negativo (Control M = 2,64; Autocrítica Blázquez M = 2,88 y Glorificación M = 3,05). Hay que decir que la información sobre la beatificación era la peor evaluada de las tres (datos no presentados aquí). Por lo que se refiere a la percepción de reconciliación, no se encontraron diferencias entre las tres condiciones experimentales.

Un efecto de interacción (Figura 1, $F_{(2,144)} = 3{,}96$, $p = .02$) mostró las personas católicas que, además del texto común, leían la autocrítica de Blázquez mostraban puntuaciones más altas en culpa colectiva (es decir, más culpa, dada la orientación de la escala) que las personas católicas del grupo control; por su parte, los participantes que, en lugar ese último texto, leían el de la beatificación de los mártires mostraban puntuaciones aún más altas (es decir, aún menos culpa colectiva). En cambio, entre los no católicos, la autocrítica de Blázquez reforzaba la culpa colectiva (véase la Figura 1).

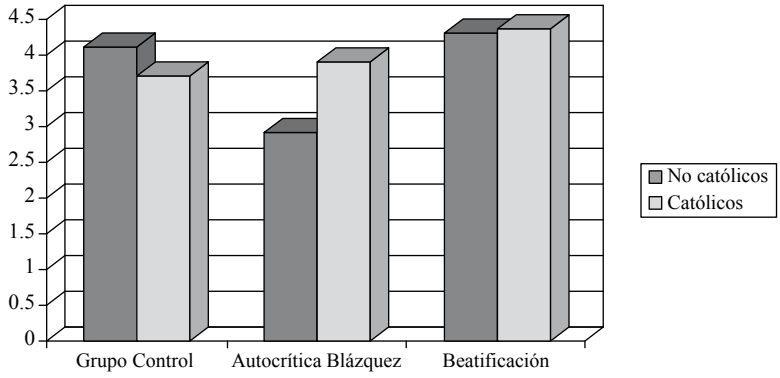

Figura 1. Puntuaciones en la Escala de Culpa Colectiva (1 = alta culpa, 7 = baja culpa).

En resumen, el recuerdo del papel negativo de la Iglesia y la autocrítica simultánea reforzaban la culpa colectiva general y el acuerdo con medidas de reparación. Sin embargo, los rituales —tanto el de autocrítica como el de glorificación— mostraron efectos de amortiguación de la culpa colectiva para las personas miembros del endogrupo católico, en parte responsable de los hechos negativos. En particular, fue el ritual de beatificación el que más debilitó la culpa colectiva, al ofrecer una imagen limpia de sangre de la Iglesia Católica. Por otra parte, los rituales tuvieron un coste colectivo, ya que indujeron una visión más negativa del clima emocional, en especial el ritual de glorificación.

Discusión de ambos estudios

Atendiendo a los resultados de los dos estudios que acabamos de presentar, podemos afirmar que la petición de disculpas realizada por el obispo Blázquez a la sociedad española tuvo cierto impacto, pero este fue limitado. El estudio experimental demostró el efecto esperado: frente a quienes tan solo leían el texto sobre la violencia en la guerra y el papel de la Iglesia en la misma, quienes además leían la autocrítica de Blázquez mostraron más culpa colectiva y mayor acuerdo con medidas de reparación, si bien este efecto de la autocrítica sobre la culpa solo se produjo en los no católicos. No obstante, en el estudio correlacional, la mayoría de los participantes desconocía las declaraciones del obispo, y después de leerlas o releerlas, tan solo un tercio de ellos evaluó que tras dicha petición había aumentado la empatía de los católicos respecto a los republicanos y la cohesión a nivel macrosocial. Los efectos percibidos en la culpa colectiva a nivel social eran aún menores: solo una persona de cada cuatro pensaba que había aumentado la culpabilidad por lo que los católicos conservadores hicieron a los republicanos y vencidos de la guerra. Asimismo, menos de una sobre cinco pensaba que había reforzado la tendencia a perdonar la violencia colectiva del pasado. Además, solo una minoría de los encuestados percibía la autocrítica como sincera y apoyada por la mayoría de los católicos.

Estos resultados son consistentes con las opiniones vertidas en la prensa tras la autocrítica del obispo Blázquez. El análisis de las reacciones ante la petición de las disculpas por parte del obispo en los medios de comunicación muestra que, para muchos, no había habido una petición de perdón real, y menos en nombre de la Iglesia Católica, sino que se trataba de una opinión personal. El teólogo Tamayo lo expresaba así: "en realidad, Blázquez no ha pedido perdón. No hay que confundir pedir perdón con el deseo de hacerlo. Hasta que la jerarquía no haga una declaración pública de perdón por los excesos cometidos, contrarios al Evangelio, no considero que haya pedido perdón". Otros obispos entrevistados también lo consideraron así: "no es algo programático de la Iglesia" o "no es vinculante" (Propósito de Enmienda, 2007).

Mellor et al. (2007), en su estudio de las disculpas en Australia a la población indígena, encontraron que lo importante para los sujetos, además de la sinceridad en las disculpas, era que estas se fundamentaran en un claro entendimiento del pasado y los temas involucrados. Además, más allá de las disculpas dispersas, los participantes manifestaban malestar por la ausencia de disculpas oficiales o más formales. De igual forma en España, tras la petición de Blázquez, en los periódicos se podía leer: "[…] más que una confesión de culpa es un ejercicio de historia a pie de página. Ni ha hecho examen de conciencia por haber participado activamente en el golpe de Estado del franquismo, por colaborar en miles de asesinatos, ni sus orgullosos purpurados se arrepienten de las fechorías de sus predecesores ni, que se sepa, tienen el menor propósito de enmendarse…" (Saco, 2007).

Las reacciones ante las declaraciones de Blázquez reproducen en parte lo ocurrido ante la autocrítica del IRA. En ambos casos, quienes se identificaban más con las víctimas cuestionaban que la autocrítica fuera tal, ya que consideraban que las disculpas eran muy matizadas y parciales.

Como se afirmaba en relación con la autocrítica del IRA, para muchos era muy poco y llegaba muy tarde. Claro que otras voces, desde sectores conservadores, afirmaron que "no había nada nuevo", porque la Iglesia siempre había condenado esas actuaciones. Por último, diarios de centro izquierda como *El País* y *Público* celebraron estas declaraciones

como una muestra de autocrítica y una aportación a la superación de las heridas de la guerra civil.

Por otro lado, la percepción de sinceridad en la disculpa se asoció al impacto percibido en la reconciliación y en la disposición al perdón. Este resultado es congruente con la idea de que las peticiones de perdón para ser efectivas deben realizarse por personas de estatus, sinceras, que no minimicen lo ocurrido (Staub, 2005). Por otra parte, estudios previos sugieren que las personas creen que para que las peticiones de perdón tengan efecto, la mayoría del grupo que pide disculpas debe apoyarlas (Kadima & Mullet, 2007). Sin embargo, en este estudio no se encontró una asociación entre la percepción de apoyo y la de impacto. Ello puede deberse simplemente a que la variable percepción de apoyo tenía muy poca variabilidad, ya que la mayoría de los participantes evaluaban que las declaraciones de Blázquez no tenían gran apoyo entre los católicos. Hay que decir que esta evaluación probablemente era correcta; de hecho, pese al carácter un tanto ambivalente de las declaraciones de Blázquez, estas no fueron ratificadas posteriormente por la Conferencia Episcopal. Sea como fuere, la alta correlación encontrada en nuestro estudio entre percepción de sinceridad y de apoyo reflejaría la tendencia a considerar que el apoyo a este tipo de peticiones de perdón se halla estrechamente asociado a la percepción de sinceridad de las mismas.

Por otra parte, y tal como esperábamos, el reforzamiento de la tendencia a perdonar se asoció al reforzamiento de la reconciliación (refuerzo de los valores de derechos humanos y aumento de la empatía intergrupal, la cohesión social y el contacto intergrupal).

De ambos estudios se puede afirmar también que la culpa colectiva se asoció con la reconciliación, la disposición al perdón y la reparación. En el estudio correlacional, la percepción de un aumento de la culpa colectiva a nivel social se asociaba con la del reforzamiento de la reconciliación y, en particular, con el aumento de un componente de esta: la empatía intergrupal. Este último resultado es plenamente congruente con los planteamientos sobre el importante papel de la empatía en la experiencia de culpa (Baumeister, Stillwell & Heatherton, 1994; Etxebarria & Apodaca, 2008; Hoffman, 2002). La percepción de un

aumento de la culpa colectiva a nivel social se asociaba también con la del refuerzo de la disposición a perdonar, pero no con la disposición personal respecto a la reparación. Sin embargo, y como era más lógico esperar, sí se observó una asociación significativa entre la culpa colectiva sentida personalmente y la reparación: quienes más culpa sentían respecto a las víctimas de la violencia política mostraban también una mayor disposición a la reparación.

De forma consistente, el estudio experimental mostró que la autocrítica del obispo Blázquez tuvo efectos similares en la culpa colectiva y en el acuerdo con medidas de reparación.

Adicionalmente, se percibió un mayor impacto positivo de la autocrítica en la sociedad que en las víctimas directas e indirectas, pero tanto el ritual de autocrítica como el de glorificación tuvieron un coste emocional colectivo. Así, los resultados del estudio correlacional confirman que se percibe un mayor impacto positivo a nivel macrosocial que a nivel microsocial. Esto es coherente con lo expuesto por Lillie y Janoff-Bulman (2007) en base a los estudios sobre el impacto de la Comisión de Verdad y Reconciliación de Sudáfrica y *Gacaca*, quienes señalan que los efectos psicosociales percibidos en la sociedad en general son mayores que los efectos curativos en las personas directamente afectadas (víctimas y familiares).

Sin embargo, todo no fueron efectos positivos a nivel macrosocial. El estudio experimental mostró que los dos rituales —tanto el de autocrítica como el de glorificación— ejercían un efecto negativo en el clima emocional. Los rituales tenían un coste emocional, pues hacían que aumentara la percepción de emociones negativas y disminuyera la percepción de emociones positivas en el colectivo. De igual modo, en el caso de África del Sur, la mayoría de la población percibía que la CVR había aumentado el conflicto intergrupal (Gibson, 2004). También Kanyangara, Rimé, Philippot & Yzerbit (2007) encontraron que haber participado en rituales de justicia transicional no solo aumentaba las emociones negativas personales, sino que además provocaba una peor visión del clima emocional –en comparación con un grupo que no había participado. Esto se producía tanto en víctimas como victimarios.

Se constató una asimetría relacionada con la orientación ideológica en la evaluación de la petición de perdón, en la defensa de la reparación y en el impacto de los dos rituales. Nuestros resultados confirman, asimismo, interesantes efectos de asimetría relacionados con la orientación ideológica y el grado de cercanía respecto a los victimarios y a las víctimas, que sugieren, al igual que los estudios acerca del IRA en Irlanda del Norte (Paolini, Hewstone, Cairos & Voci, 2004), que el perdón intergrupal es un fenómeno más sociopolítico que religioso.

Los resultados del estudio correlacional reflejan que quienes tienen una ideología más cercana a la derecha perciben las disculpas de forma más positiva (como más sinceras, con mayor apoyo y mayor impacto), pero están menos de acuerdo con la reparación. Por su parte, quienes están más cercanos a la izquierda perciben las disculpas más negativamente (como menos sinceras, con menor apoyo y menor impacto), pero expresan mayor acuerdo con la reparación. En el mismo sentido, las personas más distantes respecto a las víctimas (católicos de derechas) perciben las disculpas como más sinceras, con mayor apoyo y mayor impacto, pero están menos de acuerdo con la reparación, que las que pueden sentirse más cercanas a las víctimas (no católicos de izquierdas). Estos resultados sugieren que la demanda de reparación sigue una lógica de reivindicación y protesta, mientras que la percepción positiva de las disculpas sigue más bien una lógica de búsqueda de superación del pasado sin plantearse demasiados costes.

En el estudio experimental, los católicos mostraban menos culpa colectiva y acuerdo con la reparación que los no católicos, y en cambio más acuerdo con la idea de que se había logrado la reconciliación. Además, en los católicos, tanto el ritual de autocrítica como —aún más— el de glorificación debilitaban los sentimientos de culpa colectiva, mientras que en los no católicos la autocrítica de Blázquez reforzaba dichos sentimientos.

Estos resultados son congruentes con los de Manzi y González (2007) y Ferguson y colaboradores (2007), quienes también encontraron que los victimarios vicarios aceptan más fácilmente dinámicas de perdón y reconciliación que las víctimas y las víctimas vicarias.

Desde el punto de vista emocional, los participantes de derecha, ante el relato de la represión de la guerra civil, sentían más culpa por el sufrimiento de las víctimas que los de izquierda, mientras que estos sentían más vergüenza por el trato dado por la sociedad a las víctimas. Las diferencias entre uno y otro grupo en la experiencia de culpa y vergüenza en relación con las víctimas son congruentes con el diferente grado de responsabilidad y la posición vicaria de uno y otro grupo en los hechos del pasado. Por otra parte, estos resultados son consistentes con los del estudio de Kanyangara et al. (2007), quienes encontraron que la participación en rituales judiciales como los tribunales populares *Gacaca* de Ruanda aumentaba ligeramente la culpa entre los perpetradores y disminuía la vergüenza entre las víctimas, entre las cuales la vergüenza por los maltratos y violaciones sufridas era muy importante.

En su estudio, Manzi y González (2007) encontraron que la culpa mostraba tener un papel más importante que la vergüenza en la reparación y el perdón. En nuestro estudio correlacional, como se ha señalado, la culpa sentida personalmente por los hechos del pasado mostró una asociación estrecha con la reparación. Asimismo, la culpa colectiva percibida a nivel social se asociaba a la percepción de un reforzamiento en la tendencia a perdonar. Pero, al mismo tiempo, las personas de izquierda, que sentían más vergüenza colectiva por el trato dado a las víctimas, eran también quienes más defendían la necesidad de reparación. En realidad, el hecho de que quienes sienten más vergüenza se muestren también más favorables a la reparación no sorprende a la luz de otros estudios, como el de Pascual et al. (2007), que muestra que la "vergüenza moral" implica, al igual que la culpa, una tendencia a la reparación.

Conclusiones generales

En síntesis, en primer lugar, nuestros resultados muestran que, en general, la culpa sentida por el sufrimiento de las víctimas de la guerra civil es baja, siendo el pesar y la vergüenza por el trato dado a las víctimas, así como el acuerdo con medidas de reparación, algo mayores.

Por lo que se refiere al impacto del mensaje del obispo Blázquez, este fue percibido como bastante limitado, aunque similar al de la CVR de Sudáfrica. Según el estudio experimental, la lectura del texto con las declaraciones del obispo explicaba un 8% del aumento de la culpa y un 3% del aumento del acuerdo con la reparación.

Las disculpas se evaluaron como apoyadas ligeramente por los católicos y poco sinceras. Sin embargo, la percepción de sinceridad se asoció a la percepción de impacto de la petición de perdón, mientras que la percepción de un apoyo mayoritario no mostró relación con la de impacto. Se confirmó que las personas que percibían que las disculpas reforzaban la empatía y el contacto intergrupal, percibían también que reforzaban la cohesión social en general y entre descendientes de víctimas y victimarios. Todos estos aspectos se reunían en un único factor, *reforzamiento de la reconciliación*, que a su vez se asociaba a la percepción de un refuerzo de la disposición al perdón y de la culpa colectiva.

Sin embargo, ni la victimización selectiva ni el refuerzo de los valores de respeto a los derechos de todos se asociaron al factor de reconciliación como se esperaba. El aumento de la victimización selectiva no se asoció negativamente al reforzamiento de la reconciliación; tampoco el refuerzo de valores de derechos humanos se asoció positivamente al refuerzo de la empatía, del contacto intergrupal y de la cohesión social.

En el estudio correlacional, la percepción de culpa colectiva a nivel social se asoció con la de reconciliación y disposición al perdón, pero no con la disposición a la reparación. Fue la culpa sentida a nivel personal la que se asoció a la reparación. En el estudio experimental, la presencia del ritual de autocrítica reforzó la culpa colectiva y el acuerdo con la reparación.

Se percibió un mayor impacto de la autocrítica de Blázquez a nivel macrosocial que microsocial y se encontró que dicha autocrítica, al igual que el ritual de glorificación, implicaba un coste emocional: disminuía el clima emocional positivo y aumentaba el negativo.

Asimismo, en el estudio correlacional se encontró una asimetría entre las personas relativamente más cercanas al grupo de los victimarios vicarios y las más cercanas al grupo de las víctimas vicarias: las personas de

derecha, en comparación con las de izquierda, mostraban una actitud más favorable a las disculpas, pues las percibían como más sinceras y apoyadas, y con mayor impacto en la cohesión social y el contacto intergrupal, pero estaban menos de acuerdo con acciones concretas de reparación (al contrastar los católicos de derecha con los laicos de izquierda, los resultados fueron similares). Además, las personas de derecha sentían más culpa que las de izquierda, mientras que estas experimentaban más vergüenza. En el estudio experimental los católicos mostraron también menos acuerdo con medidas de reparación. Sin embargo, en este segundo estudio los católicos mostraron menos culpa que los no católicos y, además, el ritual de autocrítica y —aún con más fuerza— el de glorificación hacían que esta disminuyera. Así pues, para los miembros del endogrupo, tanto el ritual de glorificación como el de autocrítica tienen un efecto positivo. No es extraño que esto ocurra en el primer caso, pues dicho ritual subraya el rol de miembros del propio grupo como víctimas, pero sí que lo haga en el segundo, donde el endogrupo aparece como victimario. Sin embargo, dicho efecto puede entenderse perfectamente si tenemos en cuenta que el reconocimiento de la falta frente a la víctima, la confesión, en cualquier persona, y más en una persona católica, alivia la culpa.

Estos resultados confirman que hay visiones diferentes de las disculpas y sus efectos: los grupos "vencedores" tienen una visión más positiva y, aunque se sientan culpables, están menos dispuestos a la reparación. Los grupos de víctimas tienen una actitud menos favorable y exigen más la reparación.

Por último, se confirma que los rituales de autocrítica, pese a aumentar las emociones colectivas negativas, tienen efectos positivos, aunque diferentes según si se es víctima o victimario vicario. Refuerzan la victimización y el acuerdo con la reparación en las víctimas vicarias. En cambio, refuerzan —además de la buena imagen colectiva— el acuerdo con una actitud de reconciliación y olvido, disminuyendo la culpa por los hechos del pasado y el acuerdo con la reparación, entre los victimarios indirectos. Podemos suponer que formas de autocrítica más fuertes y explícitas pueden quebrar la tendencia a rechazar la culpa colectiva en el endogrupo, aunque este es un punto a demostrar.

Referencias

Andrews, M. (2000). Forgiveness in context. *Journal of Moral Education, 29*, 75-86.

Backer, D. (2005, abril). *Comparing the attitudes of victims and the general public towards South Africa's Truth and Reconciliation Commission process*. Documento presentado en la reunion anual del Midwest Political Science Association, Chicago, IL, EE. UU.

Baumeister, R. F., Stillwell, A. M. & Heatherton, T. F. (1994). Guilt: An interpersonal approach. *Psychological Bulletin, 115*(2), 243-267.

Beevor, A. (2005). *La guerra civil española.* Madrid: Crítica.

Branscombe, N., Slugoski, B. & Kappen, D. M. (2004). The measurement of collective guilt. What it is and what it is not. En N. Branscombe & B. Doosje (Eds.), *Collective guilt. International perspectives* (pp. 16-34). NuevaYork: Cambridge University Press.

Broneus, K. (2008). *Rethinking reconciliation*. Tesis no publicada, Uppsala University, Suecia.

Cairns, E., Tam, E., Hewstone, M. & Niens, U. (2005). Intergroup forgiveness and intergroup conflict: Northern Ireland, a case study. En E. L. Worthington (Ed.), *Handbook of forgiveness* (pp. 461-475). Nueva York: Routledge.

Casullo, M. (2005). La capacidad para perdonar desde una perspectiva psicológica. *Revista de Psicología de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 23*(1), 39-63.

Chapman, A. R. (2007). Truth commissions and intergroup forgiveness: The case of South African TRC. *Peace and Conflict, 13*, 51-69.

Daye, R. (2004). *Political forgiveness: Lessons from South Africa*. Maryknoll, NY: Orbis.

De Rivera, J. & Páez, D. (2007). Emotional climate, human security and culture of peace. *Journal for Social Issues, 63*, 233-254.

Doosje, B., Branscombe, N. R., Spears, R. & Manstead, A. S. R. (1998). Guilty by association: When one's group has a negative history. *Journal of Personality and Social Psychology, 75*(4), 872-886.

Enright, R. D. (2001). *Forgiveness is a choice*. Washington, DC: American Psychological Association.

Enright, R. D. & the Human Development Study Group. (1991). The moral development of forgiveness. En W. Kurtines & J. Gewirtz (Eds.), *Handbook of moral behavior and development* (Vol. 1, pp. 123-152). Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.

Etxebarria, I. & Apodaca, P. (2008). Both Freud and Hoffman are right: Anxious-aggressive and empathic dimensions of guilt. *The Spanish Journal of Psychology, 11*(1), 159-171.

Exline, J. J. & Baumeister, R. F. (2000). Expressing forgiveness and repentance: Benefits and barriers. En M. E. McCullough, K. L. Pargament & C. E. Thoresen (Eds.), *Forgiveness: Theory, research and practice* (pp. 133-155). Nueva York: Guilford.

Ferguson, N., Binks, E., Roe, M. D., Brown, J. N., Adams, T., Cruise, S. M. et al. (2007). The IRA apology of 2002 and forgiveness in Northern Ireland troubles: A cross national study of printed media. *Peace and Conflict, 13,* 93-114.

García de Cortázar, F. (2006). La Iglesia y la guerra. En E. Malefakis (Ed.), *La guerra civil española* (pp. 473-496). Madrid: Taurus.

Gibson, J. L. (2004). *Overcoming apartheid: Can truth reconcile a divided nation?* Nueva York: Russell Sage.

Hewstone, M., Cairns, E., Voci, A., McLernon, F., Niens, U. & Noor, M. (2004). Intergroup forgiveness and guilt in Northern Ireland: Social psychological dimensions of "The troubles". En N. Branscombe & B. Doosje (Eds.), *Collective guilt. International perspectives* (pp. 193-215). Nueva York: Cambridge University Press.

Hoffman, M. L. (2002). *Desarrollo moral y empatía: implicaciones para la atención y la justicia.* Barcelona: Idea.

Iyer, A., Leach, C. W. & Pedersen, A. (2004). Racial wrongs and restitutions: The role of guilt and other group-based emotions. En N. R. Branscombe & B. Doosje (Eds.), *Collective guilt. International perspectives* (pp. 262-283). Nueva York: Cambridge University Press.

Juliá, S. (1999). (Ed.). *Víctimas de la guerra civil.* Madrid: Temas de Hoy.

Kadima, J. & Mullet, E. (2007). Intergroup forgiveness: A Congolese perspective. *Peace and Conflict, 13,* 37-50.

Kanyangara, P., Rimé, B., Philippot, P. & Yzerbit, V. (2007). Collective rituals, emotional climate and intergroup perception: Participation in Gaçaca Tribunals and the assimilation of the Rwandan genocide. *Journal of Social Issues, 63*, 273-288.

Lillie, C. & Janoff-Bulman, R. (2007). Macro vs. micro justice and perceived fairness of truth and reconciliation commissions. *Peace and Conflict, 13,* 221-236.

Malcolm, W., Warwar, S. & Greenberg, L. (2005). Facilitating forgiveness in individual therapy as an approach to resolving interpersonal injuries. En E. L. Worthington (Ed.), *Handbook of forgiveness* (pp. 379-391). Nueva York: Routledge.

Manzi, J & González, R. (2007). Forgiveness and reparation in Chile: The role of cognitive and emotional intergroup antecedents. *Journal of Peace and Conflict, 13*(1), 71-92.

Marques, J., Páez, D., Valencia, J. & Vincze, O. (2006). Effects of group membership on the transmission of negative historical events. *Psicología Política, 32*, 79-105.

Mate, R. (2008). *Justicia de las víctimas: terrorismo, memoria, reconciliación*. Barcelona: Anthropos.

McGarty, C., Pedersen, A., Leach, C. W., Mansell, T., Waller, J. & Bliuc, A. M. (2005). Group-based guilt as a predictor of commitment to apology. *British Journal of Social Psychology, 44*(4), 659-680.

Mellor, D., Bretherton, D. & Firth, L. (2007). Aboriginal and non-aboriginal Australia: The dilemma of apologies, forgiveness, and reconciliation. *Peace and Conflict, 13*(1), 11-36.

Páez, D., Basabe, N., Ubillos, S. & González Castro, J. L. (2007). Social sharing, participation in demonstrations, emotional climate, and coping with collective violence after the March 11th Madrid bombings. *Journal of Social Issues, 63*(2), 323-337.

Paolini, S., Hewstone, M., Cairos, E. & Voci, A. (2004). Effects of direct and indirect cross-group friendships on judgments of Catholics and Protestants in Northern Ireland: The mediating

role of an anxiety-reduction mechanism. *Personality and Social Psychological Bulletin, 30,* 770-786.

Pascual, A., Etxebarria, I. & Pérez, V. (2007). Culpa y vergüenza: ¿Los límites entre ambas son los mismos en castellano, en inglés y en euskera? *EduPsykhé, 6*(1), 3-20.

Propósito de enmienda. (2007, 21 de noviembre). *Diario Público*, p. 25.

Roe, M. D., Brown, J., Fergurson, N., Binks, F., Lewis, E., Cruise, M. et al. (2007). Intergroup forgiveness in settings of political violence: Complexities, ambiguities, and potentialities. *Peace and Conflict, 13*(1), 3-9.

Saco, M. (2007, 21 de noviembre). Aquí he vivido los momentos más intensos de mi vida. *Diario Público*, p. 11.

Shriver, D. W. (2001). Forgiveness: A bridge across abysses of revenge. En R. G. Helmick & R. L. Petersen (Eds.), *Forgiveness and reconciliation: Religion, public policy, and conflict transformation* (pp. 151-167). Radnor, PA: Templeton Foundation.

Smith, R. H., Webster, J. M., Parrott, W. G. & Eyre, H. L. (2002). The role of public exposure in moral and nonmoral shame and guilt. *Journal of Personality and Social Psychology, 83*(1), 138-159.

Staub, E. (2005). Constructive rather than harmful forgiveness, reconciliation and ways to promote them after genocide and mass killing. En E. L. Worthington (Ed.), *Handbook of forgiveness* (pp. 443-459). Nueva York: Routledge.

Staub, E. & Pearlman, L. A. (2001). Healing, reconciliation, and forgiving after genocide and other collective violence. En R. G. Helmick & R. L. Petersen (Eds.), *Forgiveness and reconciliation: Religion, public policy, and conflict confirmation* (pp. 205-227). Radnor, PA: Templeton Foundation.

Recibido: 10 de enero de 2010
Aceptado: 5 de marzo de 2010

Apéndice A

Textos sobre la violencia política en la guerra y la posguerra, la posición de la Iglesia Católica durante ese periodo y la petición de perdón del obispo Blázquez

a. La guerra civil española y la posguerra

"El siguiente relato es parte de un artículo escrito por destacados historiadores. Primeramente lee con atención con el fin de que te formes la impresión más correcta".

En la guerra civil española (1936-1939) murieron entre 150.000 y 200.000 civiles y militares debido a los combates y ataques. Según algunas estimaciones, murieron 75.000 soldados republicanos y 66.000 nacionales. Los republicanos y nacionales movilizaron hasta 750.000 soldados cada uno, lo que sugiere una movilización del 6% de la población (un millón y medio sobre 25), y un 10% de bajas mortales entre los militares. Fueron asesinados 59 sacerdotes y religiosos en la zona republicana entre 1936 y 1937. A su vez, fueron ejecutados 16 curas nacionalistas vascos por los franquistas (García de Cortázar, 2006). Para García de Cortázar (2006), aparte de las enormes pérdidas en templos y conventos, los 6.832 miembros del clero y congregaciones regulares sacrificados y los incontables activistas católicos ejecutados hicieron de la militancia religiosa la principal víctima de toda la represión republicana.

Los asesinatos de civiles no combatientes y de combatientes desarmados y vencidos se consideran crímenes de guerra. Los franquistas bombardearon Durango y Gernika, poblaciones civiles, provocando centenares de muertos. Del lado franquista hay que destacar los fusilamientos masivos, los juicios sumarios, la actuación de escuadrones de la muerte y la represión en frío de la posguerra. La represión franquista de posguerra incluye, además, campos de concentración, encarcelamientos masivos, explotación de trabajo esclavo, el ostracismo y maltrato social regular a los vecinos. Existieron alrededor de 200 campos de concentración, por los que pasaron entre 367 y 500 mil prisioneros, vale decir, el 2% de la población total. Cerca de 120 batallones de trabajo enmarcaron a 90.000 prisioneros.

Al igual que en la Guerra Mundial, murieron el doble de civiles o no combatientes que de soldados. La represión en la zona nacional durante la guerra se estima en un mínimo de 35.000 fusilados y unos 150.000 como mínimo en la guerra y la posguerra. Además, se estiman en 30.000 los desaparecidos o ejecutados de forma clandestina y enterrados anónimamente (Beevor, 2005; Juliá, 1999). La represión

nacional es cuatro a cinco veces superior a la equivalente republicana –la cantidad de desaparecidos es similar o superior a la Argentina. Entre 1 y 2 % de la población pasaron por campos de concentración y por la cárcel –cifras comparables a la represión de la última dictadura militar chilena. Estas personas sufrieron además torturas, palizas arbitrarias y ejecuciones sumarias.

b. La posición de la Iglesia Católica durante la guerra y la posguerra

La Iglesia Católica y la mayoría absoluta de los obispos legitimaron la represión y apoyaron la guerra civil. Una minoría de religiosos jugó un papel militar como capellanes y combatientes, participando activamente en crímenes de guerra. Religiosos y religiosas jugaron además un papel importante en el control social, delatando a reales y supuestos republicanos, así como participando en las ejecuciones, dando una cobertura religiosa a estas. Religiosos y religiosas tuvieron un rol central en la gestión de cárceles y orfanatos, ayudando al castigo social de los vencidos. La Iglesia nunca pidió clemencia ni durante la guerra civil ni en los años de la posguerra inmediata. En los años 70, una declaración cuestionando el papel de la Iglesia se aprobó por mayoría simple, lo que impidió que fuera una toma oficial de posición (García de Cortázar, 2006; Juliá, 1999).

c. El obispo Blázquez pide perdón

El 19 de Noviembre de 2007, el Presidente de la Conferencia Episcopal Española (CEE) y obispo de Bilbao, Ricardo Blázquez, pidió perdón en nombre de la Iglesia Católica por actuaciones concretas de sus miembros en la década de los años 30, refiriéndose a la República y la guerra civil. En su intervención, el religioso citó varios documentos de la Conferencia Episcopal Española sobre la necesidad de perdonar por parte de todos los que se vieron implicados en la guerra civil española, de uno u otro bando, en acciones que el Evangelio reprueba. En su discurso señaló: "Probablemente en otros momentos ante actuaciones concretas, sin erigirnos orgullosamente en jueces de los demás, debemos pedir perdón y reorientarnos, ya que la purificación de la memoria, a la que nos invitó el papa Juan Pablo II, implica tanto el reconocimiento de las limitaciones y de los pecados como el cambio de actitud y el propósito de la enmienda". También recordó el obispo a quienes no lucharon en el bando bendecido por la Iglesia: "Ante toda persona que lucha honradamente por la libertad de los oprimidos, por la defensa de los pobres y por la solidaridad entre todos los hombres inclinamos nuestra cabeza". (Todas las citas son del Diario "El Público", 20/11/2007, p. 2).

Apéndice B

Texto sobre la beatificación de los mártires de la Iglesia Católica

Cerca de mil religiosos asesinados en la década de los 30 han sido beatificados. La siguiente es la declaración de la Conferencia de Obispos con respecto a la beatificación más reciente.

a. Declaración de la Conferencia de Obispos

Queridos hermanos:

Os anunciamos con profunda alegría que, en el próximo otoño, Dios mediante, tendrá lugar en Roma la beatificación de 498 hermanos nuestros en la fe, de los muchos miles que dieron su vida por amor a Jesucristo en España durante la persecución religiosa de los años treinta del pasado siglo XX. La Iglesia reconoce ahora solemnemente que murieron como mártires, como testigos heroicos del Evangelio.

b. Los mártires, signo de esperanza

En 1999, esta Asamblea Plenaria de los obispos daba gracias a Dios por los logros del siglo XX y pedía perdón por los pecados de aquella centuria que llegaba a su fin. Entre los pecados recordábamos las "violencias inauditas" a las que el mundo, Europa y España se vieron arrastradas por "ideologías totalitarias, que pretendían hacer realidad por la fuerza las utopías terrenas". Y dábamos gracias a Dios, recordando, con Juan Pablo II, que "el testimonio de miles de mártires y santos ha sido más fuerte que las insidias y violencias de los falsos profetas de la irreligiosidad y del ateísmo".

c. Los nuevos mártires de España

La beatificación que vamos a celebrar contribuirá a que no se olvide el "gran signo de esperanza" que constituye el testimonio de los mártires. Casi quinientos han sido reunidos, esta vez, en una única celebración. Y, como en las anteriores ocasiones, cada caso ha sido estudiado por sí mismo con todo cuidado a lo largo de años. Estos mártires dieron su vida, en diversos lugares de España, en 1934, 1936 y 1937.

Podemos destacar como rasgos comunes de estos nuevos mártires los siguientes: fueron hombres y mujeres de fe y oración, particularmente centrados en la Eucaristía y en la devoción a la Santísima Virgen; por ello, mientras les fue posible, incluso en el cautiverio, participaban en la Santa Misa, comulgaban e invocaban a María con el rezo del rosario; eran apóstoles y fueron valientes cuando tuvieron que confesar su condición de creyentes; rechazaron las propuestas que significaban minusvalorar o renunciar a su identidad cristiana; fueron fuertes cuando eran maltratados y torturados; perdonaron a sus verdugos y rezaron por ellos; a la hora del sacrificio, mostraron serenidad y profunda paz, alabaron a Dios y proclamaron a Cristo como el único Señor.

Se terminó de imprimir
en los talleres de
Editorial Cordillera S.A.C.
Av. Grau 1430 - Barranco
Se utilizaron caracteres
Adobe Garamond Pro en 11 puntos
para el cuerpo del texto
junio 2010 Lima – Perú

Efectos psicosociales de la participación en rituales de justicia transicional
Carlos Martín Beristaín, Darío Páez, Bernard Rimé y Patrick Kanyangara

Efectos de rituales de expiación y glorificación de la Iglesia sobre la guerra civil española
Itziar Etxebarria, Darío Páez, José Valencia, María de los Ángeles Bilbao y Elena Zubieta

Recognition of shared past sufferings, trust and improving intergroup attitudes in Belgium
Alejandra Alarcón-Henríquez, Laurent Licata, Christophe Leys, Nicolas Van der Linden, Olivier Klein y Aurélie Mercy

Beliefs about history, the meaning of historical events and culture of war
Magdalena Bobowik, Darío Páez, James H. Liu, Agustín Espinosa, Elza Techio, Elena Zubieta y Rosa Cabecinhas

Identidad nacional y memoria histórica colectiva en el Perú
Un estudio exploratorio
Jan Marc Rottenbacher y Agustín Espinosa

"It had to happen": Individual memory biases and collective memory
Olivier Klein, Sabrina Pierucci, Cynthie Marchal, Alejandra Alarcón-Henríquez y Laurent Licata

ISSN 0254-9247
9 770254 924001 28