





La imaginación moral

El arte y el alma de la construcción de la paz

La edición de este libro ha sido posible gracias a la financiación de la Dirección de Derechos Humanos del Departamento de Justicia, Empleo y Seguridad Social del Gobierno Vasco.



EUSKO JAURLARITZA
GOBIERNO VASCO

JUSTIZIA, LAN ETA GIZARTE
SEGURANTZA SAILA

Gora Eskubideen Zuzendaritza

DEPARTAMENTO DE JUSTICIA,
EMPLEO Y SEGURIDAD SOCIAL

Dirección de Derechos Humanos



La imaginación moral

El arte y el alma
de la construcción de la paz

John Paul Lederach



Colección Red Gernika

Directora de la colección: María Oianguren Idigoras

Título original: *The Moral Imagination. The Art and Soul of Building Peace.*

Traducción del inglés: Teresa Toda.

Revisión de la traducción: Blanca Pérez y Amanda Romero.

Ilustración de cubierta: *September 11*, por Akmal Mizshakarol.

La ilustración de cubierta, obra de Akmal Mizshakarol, se ha reproducido con el permiso de Akmal Mizshakarol y de John Paul Lederach.

El prólogo a la edición en castellano, firmado por Vicent Martínez Guzmán, se ha incluido con el permiso de John Paul Lederach.

Copyright © 2005 by Oxford University Press, Inc.

The Moral Imagination. The Art and Soul of Building Peace, by John Paul Lederach, was originally published in English in 2005. This translation is published by arrangement with Oxford University Press.

The Moral Imagination. The Art and Soul of Building Peace, de John Paul Lederach, se publicó originalmente en inglés en 2005. Esta traducción se publica con arreglo a un acuerdo con Oxford University Press.

© John Paul Lederach, 2007

© Bakeaz, 2007

Santa María, 1-1.º • 48005 Bilbao
Tel.: 94 4790070 • Fax: 94 4790071
Correo electrónico: bakeaz@bakeaz.org
<http://www.bakeaz.org>

© Gernika Gogoratuz, 2007

Artekalea, 1-1.º • 48300 Gernika-Lumo
Tel.: 94 6253558 • Fax: 94 6256765
Correo electrónico: gernikag@gernikagogoratuz.org
<http://www.gernikagogoratuz.org>

ISBN: 978-84-88949-85-1

Depósito legal: BI-3385-07

Este libro está dedicado a Rose Barmasai

Y así nos levantamos,
Bailarines del Polvo,
sandalias sobre la tierra,
entre el calor y las hogueras.
No importa la oscuridad,
porque ella se levanta cada noche,
la sonrisa revoloteando,
los ojos de los antepasados iluminando
el cielo del valle del Rift.

Ella, Rose.

A la memoria de Rose Barmasai
9 de marzo de 2000

John Paul Lederach

So we rise / Dust Dancers / Sandals to the ground / Between heat and fires. /
No matter the dark / For she rises each night / Smile bouncing / Ancestor
eyes lighting / The Rift Valley sky. / She, Rose.



Índice

Prólogo a la edición en castellano. Sobre la construcción de las paces con imaginación <i>Vicent Martínez Guzmán</i>	11
Reflexiones para un prefacio	21
Agradecimientos	29
I. Sobre el planteamiento del problema y la tesis	31
II. Sobre cómo abordar la imaginación moral. Cuatro relatos	35
III. Sobre este momento. Puntos de inflexión	53
IV. Sobre la sencillez y la complejidad. Hallar la esencia de la construcción de la paz	65
V. Sobre los acuerdos de paz. La imagen de una línea en el tiempo	79
VI. Sobre el don del pesimismo. Percepciones desde la geografía de la violencia	91
VII. Sobre la estética. El arte del cambio social	107
VIII. Sobre el espacio. La vida en la telaraña	119
IX. Sobre la masa y el movimiento. La teoría de la levadura crítica	135
X. Sobre la observación de redes. Hallar el alma del lugar	155

XI. Sobre la serendipia. El don de la sagacidad accidental	171
XII. Sobre el tiempo. El pasado que se extiende ante nosotros	193
XIII. Sobre los flautistas de Hamelín. Imaginación y creatividad	217
XIV. Sobre la vocación. El misterio del riesgo	233
XV. Sobre las conclusiones. El imperativo de la imaginación moral	243
Epílogo. Una conversación	253
Glosario	255
Bibliografía	261

Prólogo a la edición en castellano Sobre la construcción de las paces con imaginación

Durante los días en que estaba preparando este prólogo (junio de 2007), se hizo público el comunicado de ETA según el cual, desgraciadamente, se daba por finalizado el alto el fuego indefinido que tantas esperanzas produjo en tanta gente. Sensación de impotencia una vez más, porque de nuevo podemos sumirnos en más dolor, más sufrimiento y más violencia de todo tipo: de nuevo tinieblas y oscuridad.

En el capítulo VI de este volumen, John Paul Lederach cuenta sus sentimientos y los de algunos amigos de Colombia frente a situaciones de violencia profundamente arraigada y de conflictos duraderos, aludiendo a la experiencia del salmista que en la traducción de la Biblia de Jerusalén dice: «¿Se conocen en las tinieblas tus maravillas, o tu justicia en la tierra del olvido?» (Salmos 88, 12).

Este libro intenta ser una conceptualización de la propia práctica como constructor de paces del autor, que actualiza las reflexiones de un trabajo anterior también publicado por Bakeaz y Gernika Gogoratz, *Construyendo la paz. Reconciliación sostenible en sociedades divididas* (1998). En aquel libro la experiencia del salmista que le servía como guía para esquematizar el lugar llamado reconciliación era la del salmo 85, 10: «Amor y Verdad se han dado cita, Justicia y Paz se besan». En aquella traducción, el amor venía expresado en términos de misericordia.

¿Demasiado pesimista la situación del salmo 88, o excesivamente optimista —ideal, ilusoria, para ilusos— la del 85? Una de las tesis del libro que presentamos se basa en que es precisamente desde los escenarios de violencia desde los que hemos de construir la paz, añadido, contando con las diversas maneras de hacer las paces que sabemos que tenemos los seres humanos. Además, no sólo hay que hacerlo con el entrenamiento de destrezas y siguiendo los pasos metódicos a que tantas veces nos hemos referido, buscando técnicas de mediación, sino agudizando nuestra imaginación moral y afinando nuestra sagacidad. Debemos aprovechar cualquier atisbo de transformación pacífica que aparezca en medio de las diferentes expresiones dolorosas de violencia: recordar aquel relato, compartir esta comida, usar aquella frase adecuada fuera de las conversaciones formales de mediación, cantar aquellas canciones, ejecutar aquella danza, sentir esta caricia..., pueden simplificar la complejidad de las situaciones y, como por azar, casi por chiripa, de manera *serendípica* convertirse en indicadores de transformación pacífica de nuestros conflictos violentos.

Este libro se publica en dos lugares que pueden producirnos percepciones de ser lo que Lederach llama «geografías de violencia»: en Colombia, con la colaboración de Justapaz para difundirlo por América Latina, y en el País Vasco, donde los indicadores de reconciliación podrían entremezclarse de nuevo con duras experiencias de oscuridad.

De hecho, el Centro de Investigación por la Paz Gernika Gogoratuz se ha convertido, desde su fundación, en un referente mundial de búsqueda de las diversas formas de hacer las paces, tanto en momentos de esperanza y convivencia pacífica —que los hay, y muchos, en la vida cotidiana del País Vasco— como en tiempos duros en los que la violencia —que, por desgracia, también existe— ha cegado el reconocimiento de la vida pacífica cotidiana. Los propios nombres de las jornadas y reuniones que hemos mantenido recientemente en Gernika muestran esa complejidad de conciencia de la violencia y realidad de convivencia pacífica. En otoño de 2005 las jornadas organizadas en colaboración con la Asociación Española de Investigación para la Paz (AIPAZ) llevaban por título «El papel de la investigación para la paz ante la violencia en el País Vasco», que dieron lugar a un libro homónimo publicado por Bakeaz y Gernika Gogoratuz (2006). Las celebradas en abril de 2006, después de la declaración del alto el fuego permanente, se llamaban «La dimensión temporal de la reconciliación en construcción de la paz». Del otoño a la primavera pasamos del análisis de la violencia al de la reconciliación.

Este año 2007, Gernika Gogoratuz celebra el vigésimo aniversario de su creación, que coincide con el septuagésimo aniversario del bombardeo de Gernika. Las jornadas que todos los años se organizan alrededor del 26 de abril, aniversario del bombardeo, se centraron en este caso en «Gernika, el *Guernica* y las otras Gernikas. Simbología de Paz». Que el símbolo de un bombardeo nos enseñe cada año a «recordar Gernika», que es lo que significa Gernika Gogoratuz, para desaprender los horrores de la violencia y aprender nuevas formas de convivencia, es un buen estímulo, a pesar de y como alternativa al último atentado terrorista de ETA en Madrid (diciembre de 2006), y al desafortunado final del alto el fuego permanente. De nuevo —y, si cabe, cada vez con más esfuerzo—, tenemos que seguir comprometidos con la transformación de los conflictos y la construcción de las diversas formas de hacer las paces.

La celebración del vigésimo aniversario de Gernika Gogoratuz con la publicación de este volumen es un indicador más de que el compromiso por hacer visible la convivencia pacífica, y por trascender los escenarios de la violencia, partiendo del reconocimiento realista de que, a veces, vivimos en situaciones de violencias complejas, continúa y debe continuar.

Frente a las lógicas cerradas de que «no había más remedio que invadir Irak», «siempre ha habido ricos y pobres y los habrá» o «volvemos a la lucha armada porque ha fracasado el proceso de paz en el País Vasco», sabemos que tenemos la posibilidad de buscar otras lógicas. El arte de trabajar para hacer las paces siempre es impertinente y subversivo, porque busca en todo momento la posibilidad de hacernos las cosas de otras maneras, por medios pacíficos. Si falla la lógica, usamos la fantasía, la *gramática de la fantasía*, como dice Rodari (1976).

Lederach lo expresa en este libro con la reivindicación de la «imaginación moral», como una aplicación de la «imaginación social» que desarrollara Mills (1993) a partir de 1959. Como ya se ha mencionado, el autor comienza haciendo una especie de revisión personal y biográfica de sus anteriores obras más académicas, para recuperar «el arte y el alma» de su propio quehacer como trabajador y constructor de paz, partiendo del reconocimiento de una «vocación profunda» para esta tarea. Esta vocación va surgiendo a lo largo de las páginas en el marco de una conversación del autor consigo mismo, con los «profesionales» de la transformación de los conflictos y la construcción de la paz, y con los propios lectores. Por esta razón, estas reflexiones también están empapadas de esa conversación a la que invita el autor.

Aunque la construcción de la paz se puede «profesionalizar», responde a una vocación, una llamada interior, podríamos decir, una convicción profunda, en la que no sólo se trata de lo que hacemos sino de profundizar en las raíces de lo que somos y cuál es el sentido y el fin que cada ser humano tenemos en la vida. Desde nuestros primeros trabajos en filosofía para la paz proponíamos también la relación entre «profesión» y «vocación» (Martínez Guzmán, 2001: 21), que nos llevaba a realizar una filosofía para hacer las paces de acuerdo con lo que llamábamos el compromiso público del filósofo: el filósofo como «funcionario de la humanidad». Para ello hacíamos uso de la relación en alemán, propuesta por el filósofo Husserl, entre profesión (*Beruf*) y vocación (*Berufung*). Por otra parte, desde la *Pedagogía del oprimido* de Freire (1975), aprendimos que la «concientización» no sólo requería la argumentación racional, sino precisamente esa convicción profunda que se expresa con emociones y sentimientos y que Lederach denomina *vocación*.

Para ejercer esa vocación, no sólo hace falta aprender la «ingeniería de la paz», sino agudizar nuestra imaginación creadora, asumiendo el *desorden* y la *confusión* iniciales a partir de los cuales creamos el conocimiento más sistemático. También en nuestra propuesta de filosofía para hacer las paces partíamos de la afirmación kantiana de que los seres humanos tenemos como una «oscura metafísica moral» por la que reflexionamos sobre lo que son las costumbres humanas y sobre lo que deberían ser, simplemente según la filosofía «mundana» y no «sistemática» (Martínez Guzmán, 2001: 39 y ss.).

Lederach supera la dicotomía entre «habilidad» y «arte» porque la construcción de la paz requiere ambas. Lo que ahora necesita subrayarse es precisamente la capacidad artística que se muestra en el ejercicio de la imaginación. Supone un cambio de cosmovisión en el que se considere el trabajo de construcción de la paz más como un acto creativo afín a las iniciativas artísticas, que como procesos técnicos. Sin negar la importancia de las habilidades y las técnicas, Lederach considera que la fuente original de nuestro trabajo como constructores de paz surge de nuestra imaginación moral, que define como la capacidad de imaginar alguna cosa enraizada en los retos del mundo real, pero que, sin embargo, es capaz de hacer que nazca aquello que todavía no existe. En nuestra propuesta¹ (Martínez Guzmán, 2003), de manera paralela a estas reflexiones recuperamos la *Pedagogía de la esperanza* de Freire (1993), que era un com-

1. Puede verse una educación para la paz desde la esperanza en Jares (2005).

plemento a la *Pedagogía de la indignación* (Freire, 2001). Allí Freire habla del compromiso con lo «inédito viable», que nosotros aplicamos al arte de trabajar para hacer las paces y que tendría que ver con esa imaginación moral de Lederach, que tiene sus raíces en los desafíos del mundo real actual y, añadiríamos, el sufrimiento que generan, pero que es capaz de hacer que nazca aquello que todavía no existe: mezcla «confusa» de indignación y esperanza.

Además, venimos estudiando cómo la misma palabra griega, *téchnē*, servía para arte y técnica, y por consiguiente no había esa dicotomía que Lederach nos invita a superar. En indoeuropeo se remonta a *teks-*, que significa tejer, fabricar o construir, y la respectiva destreza u oficio del arte de tejer o construir (Roberts y Pastor, 1997). De esta manera se relacionaría con la transformación pacífica de los conflictos y construcción de la paz como el trabajo de las arañas cuando tejen la telaraña, que es una de las imágenes que utiliza nuestro autor.

Para ejercitar la imaginación moral que nos ayude en el arte de hacer las paces, no sólo es suficiente «el estudio de casos» sistemático, que proporcione material empírico a nuestro marco teórico. Lederach cuenta cuatro relatos que son «toques» estimulantes de la imaginación moral, como fuente original de la que puede surgir el desarrollo de destrezas o habilidades, más metodológica y sistemáticamente planeadas.

En estos relatos se aplica una «sagacidad accidental» específica que tenemos en la experiencia cotidiana y por la que muchas veces, por debajo o de manera complementaria a acciones perfectamente planificadas, se producen unos descubrimientos capaces de dar un giro a situaciones violentas o a conflictos profundamente arraigados. A este descubrimiento fortuito o iluminadora casualidad, muchas veces ingenua, lo llama «serendipia» (*serendipity*). Alude a los príncipes de Serendip, que tenían una sagacidad especial para hacer importantes descubrimientos de manera fortuita. Así parece que ha funcionado muchas veces la ciencia (Roberts, 2004), y así lo propone Lederach para que agudicemos esa sagacidad serendípica en el arte de hacer las paces. En castellano, una palabra de uso cotidiano que podría reflejar el significado de serendipia, y que he usado al comienzo de estas reflexiones, podría ser *chiripa*, una especie de «carambola» afortunada.

A pesar del carácter metódico que Kant atribuye a la ciencia, en nuestra aplicación de algunas propuestas kantianas a la filosofía para hacer las paces también encontramos la noción de «sagacidad» (Martínez Guzmán, 2001: 47 y ss.). Se relaciona en primer lugar con la

capacidad *técnica* que tenemos los seres humanos para manipular las cosas, caminar sobre los pies o nadar, por ejemplo. Es un tipo de sabiduría que se da en lo que llamamos «una persona de mundo» (*worldly wisdom* en inglés, *Weltklugheit* en alemán). A veces tiene el sentido negativo de la «mala astucia» de usar a los demás para nuestros propósitos. En segundo lugar, tenemos lo que Kant llama la sagacidad privada o personal (*Privatklugheit*), que, aunque también puede buscar el propio provecho, ya tiene en cuenta los fines de los demás. Esta sagacidad potencia lo que llama nuestra capacidad *pragmática*. Así, en la práctica, esa capacidad puede ser moldeada por la cultura, por el cultivo de las cualidades sociales por el que llegamos a actuar de forma «educada», aunque no todavía «moral». Para potenciar esta sagacidad pragmática aprendemos mucho de la historia. La historia es pragmática cuando nos hace sagaces en el sentido de cómo aprovecharla para lo mejor (ibídem: 48). La celebración cada año del aniversario del bombardeo de Gernika podría ser una aplicación de la sagacidad en el desaprendizaje de determinada manera de configurar las relaciones humanas, y el aprendizaje de formas pacíficas de convivencia. Evidentemente, estas sagacidades, técnica y pragmática, han de ir coronadas por el desarrollo de la capacidad moral: no cualquier forma de ser sagaces sirve (ibídem: 52).

De hecho, Kant (1991: 46) aplica el dicho evangélico «sed prudentes (*phrónimoi*) como serpientes y sencillos (*akéraioi*) como palomas» (Mateo 10, 16) a la relación entre política y moral. En política se puede tener esa prudencia, astucia o sagacidad, como también se ha traducido, pero siempre ha de tener la condición limitativa de la candidez, sencillez, incluso más etimológicamente por el sentido del término griego usado por el autor del evangelio, *akéraioi*, sin mezcla, «sin corrupción» política, podríamos decir.

Es cierto que este sentido kantiano de «sagacidad», según como se mire, puede perder el encanto de la «sagacidad accidental» implícita en la serendipia tal como Lederach la usa. Todavía más si siguiendo el término evangélico para sagacidad (*phrónēsis*) nos remontamos a la razón práctica aristotélica, que requiere sensatez para elegir el término medio si queremos actuar de manera excelente.²

2. No obstante, en la misma cultura griega clásica habría que ver el importante papel de la *tychē*, la fortuna buena o mala que «nos sucede», más que de la que es consecuencia de «lo que hacemos», tal como estudia, por ejemplo, Nussbaum (1995). Aquí también encontramos un excelente análisis de la *téchnē* que hemos considerado como un posible origen del arte de trabajar para hacer las paces, y su contraste con esa buena o mala fortuna (*tychē*) que muestra cuán frágiles somos los seres humanos (ibídem: 143 y ss.).

Sin embargo, creo que son importantes las características de la sagacidad técnica y pragmática de las que habla Kant, en tanto en cuanto se relacionan con la sabiduría mundana. La serendipia aparece precisamente en esa sabiduría mundana no planificada en la que «de repente» podemos dar con una posibilidad de transformación pacífica de algún conflicto. Además, la frase evangélica que Kant recoge va precedida de otra en el mismo versículo: «Os envió como ovejas en medio de lobos». Es decir, como el mismo Lederach propone, «el don de la sagacidad accidental» acompaña al «don del pesimismo» que nos hace comprender el sufrimiento de las situaciones de violencia profunda y la necesidad de trascenderla. Es, también, lo que hemos expresado afirmando que hemos de ser «educados en la violencia, pero *no para la violencia*, sino para hacer las paces» (Martínez Guzmán, 2005).

La introducción del pesimismo como un «don» nos proporciona elementos para afrontar la cuestión que planteábamos respecto a si los versos del salmo 88 son demasiado pesimistas y los del 85 excesivamente optimistas y hasta ingenuos. Es cierto que heredamos de Gramsci la frase sobre «el pesimismo de la inteligencia y el optimismo de la voluntad». Asimismo, Galtung (2003: 345) alude al «realismo en el cerebro, idealismo en el corazón». Ambas lúcidas frases nos estimularían hacia una nueva epistemología, una nueva manera de saber cómo podemos hacer las paces que superaran el dualismo entre el corazón y el cerebro, la inteligencia y la voluntad, o los sentimientos y la razón. De ahí que estemos trabajando, como Lederach mismo hace, por otras epistemologías que, más que decirse por uno de los elementos de los pares dicotómicos, inserten las explicaciones en marcos conceptuales más amplios que establecen entre sí redes como las de las telarañas. La profunda y dolorosa experiencia del salmista en el salmo 88, que lo sumerge en las tinieblas y en la sensación de vivir en la tierra del olvido, se entremezcla con la experiencia expresada en el salmo 85, en el que se señalan como indicadores para la reconciliación, la misericordia y la verdad, la justicia y la paz.

En este libro, Lederach llama a esas profundas y complejas experiencias «pesimismo constructivo» como expresión de un «realismo fundamentado». De otra manera, hemos venido a expresar (Martínez Guzmán, 2005) que no es más realista quien dice que esto no tiene remedio y proclama la profecía que se cumple a sí misma: como estamos inmersos en la violencia, ejercitemos más violencia y así se cumplirá la profecía de que estamos condenados a la violencia. De hecho, quien defiende estas posiciones no es «realista», sino

«idealista» en el peor de los sentidos: ideólogo que encubre la posibilidad de alternativas. De ahí nuestra frase alternativa de que «los pacifistas somos los realistas».

Es desgraciadamente real, y nos produce pesimismo, el reconocimiento y asunción de las complejidades de las múltiples formas de violencia, marginación y exclusión. Sin embargo, el realismo genuino también reconoce que en las relaciones humanas y entre los pueblos, podemos realizar, y muchas veces hemos realizado, acciones que incrementan la paz y la justicia, la verdad y la misericordia. La condición humana es así de compleja, y ser auténticamente realista es asumir la complejidad de nuestra condición y aprender formas de trascender la violencia porque está dentro de nuestras capacidades como seres humanos.

Lederach propone expresar la interacción entre la simplicidad y complejidad del realismo fundamentado estimulando la imaginación y su expresión estética en fórmulas como la del haiku. Inicialmente remite a un tipo de estrofa japonesa que condensa una profunda experiencia estética para la que se requiere imaginación. Distingue la «actitud *haiku*», que sería la disciplina que nos prepara para tocar y ser tocados por la belleza, desde la humildad y la sinceridad, y el «momento *haiku*», esa experiencia o intuición inmediata del «¡ajá!» por el que llegamos a reconocer lo que el otro o la otra quieren decir.

La primera vez que me encontré con versos haiku fue precisamente en el contexto de la guerra de los Balcanes, expresados por el poeta catalán Miquel Martí i Pol (2002). Algún haiku que expresa bellamente la experiencia de sufrimiento podría ser (ibídem: 14 y 19):

*Diré Kosovo
per dir el buit que culmina
l'horror del segle.*

[Diré Kosovo
para decir al vacío que culmina
el horror del siglo.]

*La pau, pregonen,
i amb la boca petita
criden la guerra.*

[La paz, pregonan,
y con la boca pequeña,
gritan la guerra.]

Creo que esa experiencia estética, capaz de expresar de manera simple la complejidad de las experiencias de sufrimiento y esperanza, resuena también en la estructura de las llamadas fórmulas macarióticas con que se expresan las bienaventuranzas: «Bienaventurados los que trabajan por la paz» (*makáριοι οι ειρήνοποιοι*) (Mateo

5, 9). Son exhortaciones («¡ajás!») que tienen su contrapartida en los «ayes» del evangelio de Lucas, que serían «¡ajás!» de increpación o lamentación. Se llaman fórmulas macarióticas porque comienzan con la expresión *makárioi*.

La felicidad macariótica no es una mera beatitud de «contemplación espiritualista, intimista y egocéntrica». Más bien se da en un contexto de subversión de la situación de injusticia, en la que se exhorta a que se trabaje «poiéticamente» para hacer las paces. Se anuncia o exhorta a una dicha o buena ventura que producirá un giro decisivo en la situación calamitosa de los pobres, los hambrientos, los afligidos o los que lloran; se resalta la nueva felicidad de los misericordiosos, los puros, los que trabajan por la paz y los humildes, todo esto como preludeo del anuncio de la no violencia de no devolver mal por mal, que será la forma de actuar si queremos hacer las paces.

Es cierto que trabajar de manera «poiética» significa hacerlo con habilidad, destreza, con un cierto grado de técnica; pero también es cierto que significa hacerlo de manera creativa, con imaginación: de ahí viene precisamente la palabra *poesía*. Para ello necesitamos la imaginación moral que Lederach propone en este libro, que queda abierto a la conversación con quien lo lea.

Vicent Martínez Guzmán

Director de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz
Universitat Jaume I (Castellón)
martguz@fis.uji.es

Bibliografía

- FREIRE, Paulo (1975): *Pedagogía del oprimido*, Madrid, Siglo XXI (ed. orig., 1970).
- (1993): *Pedagogía de la esperanza: un reencuentro con la «pedagogía del oprimido»*, Madrid, Siglo XXI (ed. orig., 1992).
- (2001): *Pedagogía de la indignación*, Madrid, Morata.
- GALTUNG, Johan (2003): *Paz por medios pacíficos. Paz y conflicto, desarrollo y civilización*, Bilbao, Bakeaz/Gernika Gogoratuz (ed. orig., 1996).
- JARES, Xesús R. (2005): *Educación para la verdad y la esperanza. En tiempos de globalización, guerra preventiva y terrorismo*, Madrid, Editorial Popular.
- Josu UGARTE, Mikel MANCISIDOR y María OIANGUREN (coords.) (2006): *El papel de la investigación para la paz ante la violencia en el País Vasco*, Bilbao, Bakeaz/Gernika Gogoratuz.
- KANT, Immanuel (1991): *Sobre la paz perpetua*, Madrid, Tecnos (ed. orig., 1795).

- LEDERACH, John Paul (1998): *Construyendo la paz. Reconciliación sostenible en sociedades divididas*, Bilbao, Bakeaz/Gernika Gogoratz.
- MARTÍ I POL, Miquel (2002): *Haikús en temps de guerra*, Barcelona, Edicions 62 Empúries.
- MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (2001): *Filosofía para hacer las paces*, Barcelona, Icaria.
- (2003): «Discurso y sensibilización: entre la indignación y la esperanza», en V. J. BENET y E. NOS ALDÁS (eds.) (2003): *La publicidad en el Tercer Sector. Tendencias y perspectivas de la comunicación solidaria*, Barcelona, Icaria, 203-227.
- (2005): *Podemos hacer las paces. Reflexiones éticas tras el 11-S y el 11-M*, Bilbao, Desclée de Brouwer.
- MILLS, C. Wright (1993): *La imaginación sociológica*, Madrid, Fondo de Cultura Económica (ed. orig., 1959).
- NUSSBAUM, Martha Craven (1995): *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, Visor.
- ROBERTS, Edward A., y Bárbara PASTOR (1997): *Diccionario etimológico indoeuropeo de la lengua española*, Madrid, Alianza Editorial.
- ROBERTS, Royston M. (2004): *Serendipia: descubrimientos accidentales en la ciencia*, Madrid, Alianza Editorial.
- RODARI, Gianni (1976): *Gramática de la fantasía. Introducción al arte de inventar historias*, Barcelona, Reforma de la Escuela.

Reflexiones para un prefacio

Durante mucho tiempo le di vueltas a una pregunta un tanto desconcertante: ¿para quién estaba escribiendo este libro? Siempre he actuado con la idea de que un autor debe escoger una audiencia, de hecho, a una sola persona significativa de esa audiencia, y escribir a esa persona. Pero yo quería escribir un libro que fuera de interés general, que atravesara disciplinas múltiples y resultase atractivo a quienes elaboran y ejecutan políticas, a quienes están en los ayuntamientos y a quienes se arrodillan para los rezos del viernes o se sientan en los bancos de la iglesia los sábados o los domingos, a los teóricos sociales y a los profesionales de resolución de conflictos. Cuanto más intentas dirigirte a todo el mundo, sin embargo, menos te diriges a nadie. Como no lograba dar con una solución elegante, dejé en suspenso la pregunta y, sin más, me puse a escribir.

Hacia la mitad del proceso de desarrollo de los capítulos, apareció un sentimiento de conversación. Me percaté de que estaba escribiendo a colegas de las profesiones de transformación de conflictos, de mediación, de justicia restaurativa y construcción de la paz. Todavía abrigo la esperanza de que las ideas que deseo compartir y sobre las que deseo conversar tengan un atractivo amplio, pero está claro quién es la otra parte en la conversación.

Este libro comenzó como una secuela, una continuación. Al acabarlo, lo siento más como una *precuela*. De entrada, me dispuse a escribir la continuación del que es probablemente mi libro más conocido en el pequeño universo donde suelo enseñar y trabajar. Las primeras páginas de *Construyendo la paz. Reconciliación sosteni-*

*ble en sociedades divididas*¹ se escribieron a principios de 1990, aunque la edición publicada y más ampliamente compartida por la U. S. Institution of Peace Press no apareció hasta 1997. A efectos prácticos, el primer borrador de aquel libro se escribió hace más de quince años. Mucho de lo que sigue en *La imaginación moral* tiene, de hecho, características de continuación. El lector encontrará descrita la evolución y cambios de mis ideas y enfoques, así como revisiones y referencias específicas al modo en que se han desarrollado éstos desde que escribí *Construyendo la paz*. Pero *La imaginación moral* no es un añadido a otra cosa. Se ha convertido en un esfuerzo por encontrar el camino de vuelta al origen de mi trabajo, el manantial de aquello que permanece invisible bajo la superficie pero da vida a un riachuelo que mana, y luego fluye.

Construyendo la paz podía entenderse principalmente como un libro sobre la ingeniería del cambio social. No era ése el propósito manifiesto, ni el lenguaje que utilicé para describirlo. Pero, con toda honestidad, ésa bien puede ser una forma de situar mejor su contenido. Basándome en la experiencia, intenté proporcionar un marco teórico para mejorar la aplicación práctica. Muchas veces he dicho que el marco de *Construyendo la paz* no apunta soluciones. Plantea una serie de preguntas útiles para pensar sobre y desarrollar iniciativas y procesos que generen respuestas en escenarios de conflicto muy arraigado. Esos procesos, sin embargo, tienen que estar conectados a los aspectos concretos de las situaciones y contextos. Eso sigue siendo cierto, y apuntala la potencial utilidad del libro. Sin embargo, por su propia naturaleza, el marco se presta al diseño y gestión de la construcción de la paz, y allí tropecé con una tensión, presente no sólo en el campo en general sobre la forma en que pasamos de la violencia destructiva a un compromiso social constructivo, sino también dentro de mí.

A través de *La imaginación moral* quiero estudiar esa tensión. En algunos aspectos, quizás más que en cualquier otro libro que haya escrito, descubrí que entablar una conversación con mis colegas en el campo definido ampliamente como de resolución de conflictos era en realidad mantener una conversación conmigo mismo como profesional de los conflictos. Carl Rogers sugirió que las cosas más personales son compartidas universalmente. Creo que la idea tiene mucho mérito, aunque no se suele practicar en los textos académicos formales. En el mundo profesional de la escritura, vemos con cautela, incluso con recelo, la aparición de lo personal, y otorga-

1. Bilbao, Bakeaz/Gernika Gogoratuz, 1998.

mos un mayor grado de legitimidad a modelos y destrezas, teorías, estudios de casos concretos bien documentados, y a la aplicación técnica de la teoría que lleva hacia lo que percibimos como la objetividad de las conclusiones y propuestas. En ese proceso, hacemos un flaco favor a nuestras profesiones, a la construcción de teoría y práctica, al público y, en última instancia, a nosotros mismos. Ese flaco favor es el siguiente: cuando intentamos eliminar lo personal, perdemos de vista nuestro propio ser, nuestra intuición más profunda y la fuente de nuestro entendimiento —*quiénes somos y cómo estamos* en el mundo—. Al hacerlo, llegamos a un destino paradójico: creemos en los conocimientos que generamos, pero no en el proceso intrínsecamente embarullado y personal por el que los hemos adquirido.

La imaginación moral trata sobre ese desorden de la innovación. Me propongo explorar la evolución de mi visión de la construcción de la paz emprendiendo el recorrido de por dónde y cómo he estado realmente en este mundo de experiencia que yo llamo un hogar vocacional. Es un esfuerzo por compartir lo que he visto, las anécdotas e historias que he vivido, y, lo más importante de todo, la manera en que a lo largo del camino surgieron ideas que llevaron a formas diferentes, quizás innovadoras, de construcción del cambio social. En este sentido, como señalaron las primeras personas que leyeron este manuscrito, éste es un libro que toma un rumbo decididamente personal, con todas las fortalezas y debilidades que acompañan a semejante empeño. Mientras escribía, descubrí que la escritura iba hablándoles a cosas de las que había sido consciente, pero que no había abordado plenamente y mucho menos asumido. En la fachada y la puerta trasera de la ingeniería de la paz, descubrí que *La imaginación moral* estaba colándose en el arte y alma de lo que hago.

Históricamente, ha existido una tensión más bien encubierta entre dos escuelas de pensamiento en este campo, que he visto que se insinuaba en cierto número de conferencias y en alguna pregunta formulada desde la audiencia a algún orador tras su discurso central: ¿es la construcción de la paz un arte o una técnica? Han aflorado discusiones entre quienes creen que responder al conflicto y construir el cambio social es fundamentalmente una técnica aprendida y quienes lo consideran un arte. *La imaginación moral* introduce una visión distinta: la construcción del cambio social en escenarios de conflictos muy arraigados requiere ambos. Pero la evolución hacia la profesionalización, la orientación hacia lo técnico, y la gestión del proceso en resolución de conflictos y construc-

ción de la paz han eclipsado, infravalorado y, en demasiados casos, olvidado el arte del proceso creativo. Este libro, como ha ocurrido con mi propia trayectoria profesional, es una recopilación de conversaciones sobre cómo podemos reencontrar el camino hacia el arte de la cuestión.

No considero el encontrar el arte de este tema como un correctivo menor a un sistema por lo demás sano. Requiere un cambio en la cosmovisión. Voy a proponer que, como profesionales del conflicto, tenemos que ir más allá de lo secundario, de hablar de boquilla, para alcanzar el arte y el alma del cambio constructivo. Tenemos que imaginar nuestro trabajo como un acto creativo, más cercano al esfuerzo artístico que al proceso técnico. Esto no niega jamás la destreza y la técnica. Pero sí sugiere que el manantial, la fuente que da vida, no se encuentra en el andamiaje de apoyo, el detallado conocimiento de sustancia y proceso, ni en la parafernalia que acompaña a cualquier esfuerzo profesional, sea artístico, político, económico o social. El manantial se encuentra en nuestra imaginación moral, que definiré como *la capacidad de imaginar algo enraizado en los retos del mundo real pero a la vez capaz de dar a luz aquello que todavía no existe*.

Como cualquier autor, tengo mis dudas e inquietudes sobre lo que he escrito. Me resultan mayores en este libro que en otros. Siendo que me estoy aventurando en terrenos que, aunque están arraigados en mi experiencia, me han empujado a escuchar las voces filosóficas y artísticas que hay dentro de mí. Ningún libro, y desde luego tampoco éste en particular, puede colmar la totalidad de las esperanzas y deseos de una comunidad lectora diversa, aunque sean legítimos e importantes. Si bien este libro se interna en territorio nuevo, reconozco que lo hace con ciertas limitaciones. En una etapa posterior estoy seguro de que habrá tiempo de reflexionar, aprender de las respuestas y abordar los huecos que son necesariamente parte de una primera ronda de pensamiento nuevo. Pero aquí están mis temores.

Estoy seguro de que habrá personas de las que practican estas disciplinas que se preguntarán: ¿cómo se traduce concretamente esto en habilidades prácticas? Aunque en algunos capítulos hablo de esa cuestión, la naturaleza de este libro no es proporcionar un manual técnico. De hecho, propone ir más allá de esa visión. Invito a estos profesionales a suspender la necesidad de herramientas, respuestas y técnicas. Si es posible, dejen que estas páginas fluyan hacia la pregunta más profunda de por qué hacemos este trabajo y qué es lo que nos sostiene.

De igual manera, investigadores, teóricos y eruditos se preguntarán: ¿dónde está la evidencia empírica? ¿Dónde está el marco teórico? En algunos puntos, abordo ciertos aspectos de esas preocupaciones. Por ejemplo, narro cuatro historias conductoras, no estudios de casos concretos, a las que me refiero a lo largo de todo el libro. Son prueba de la imaginación moral, pero están incompletas. Es legítimo plantearse preguntas: ¿son estas historias demasiado individuales, microcosmos de innovación pero no respuestas sistémicas? ¿Son los escenarios y procesos demasiado particulares, únicos para un contexto dado pero no reproducibles? ¿De qué forma son pertinentes al cambio a gran escala tales historias? Todas son cuestiones legítimas que no se abordan enteramente en este libro. Mi intención aquí no es proponer definiciones académicas rigurosas, ni nuevas teorías globales en el sentido clásico del término. De hecho, puede que lo cierto sea lo contrario: deseo mantenerme pegado a la actual confusión de ideas, procesos y cambios, y, partiendo de ese punto, especular sobre la naturaleza de nuestro trabajo y las lecciones aprendidas.

Los filósofos, los especialistas en estudios religiosos y los estudiosos de la ética seguramente se preguntarán: ¿cómo se relaciona la imaginación moral con las escuelas de pensamiento existentes, y qué añade? En algunos capítulos sí proporciono referencias a escritores influyentes, y comparo algunas escuelas de pensamiento, pero mi objetivo ha sido hallar un espacio para reflexionar sobre la naturaleza de la imaginación, el cambio social y la ruptura de los ciclos de violencia. Muchos capítulos beben más de fuentes y de lentes periféricas —como la poesía haiku, o el estudio del mundo natural, como las arañas y quienes las investigan— que de los campos de los que tradicionalmente beben quienes escriben sobre cambio social o practican la transformación de conflictos y la construcción de la paz.

Dicho de un modo sencillo, deseo compartir pensamientos y percepciones que he recogido a lo largo del camino sobre la naturaleza de cómo funciona el cambio social constructivo y qué contribuye a ello. Creo que esto tiene mucho que ver con la naturaleza de la imaginación y la capacidad de representarse un mosaico de relaciones humanas. Esta imaginación, sin embargo, debe surgir de, y hablar a, las duras realidades de los asuntos humanos. Ésta es la naturaleza paradójica tanto de la imaginación como de la trascendencia: cada una tiene que tener un pie en lo que es y un pie más allá de lo que existe. Es necesariamente un proceso sinuoso, en el cual cabe esperar la ocasional, cuando no sistemática, metedura de pata. Tal es la natu-

raleza de la innovación. Es la naturaleza de la búsqueda del cambio. Y, como argumentaré, requiere ingenuidad y serendipia.²

Los libros, por supuesto, siempre se construyen alrededor de pensamientos, percepciones e ideas. Pero quizás no es frecuente que quienes los escriban sean explícitos sobre lo que supone compartir reflexiones que pasan del reino de la idea, emergentes muchas veces en el curso de múltiples conversaciones, para convertirse en algo que aparece sobre un papel. Las descarnadas letras negras sobre una página blanca cobran un significado que desmiente la naturaleza delicada de su misma existencia. Cuando una idea se plasma sobre un papel, le otorgamos una cualidad de definitiva. Quisiera sugerir lo contrario. Yo quiero compartir pensamientos en un proceso más alineado con una conversación, que espero claramente planteada, pero no obstante dinámica e incompleta por su misma naturaleza. Algunas y algunos de mis estudiantes comentan que parece que nunca presento la misma idea de la misma forma de una clase a la otra. Espero que eso no sea un comentario sobre convicciones sino una reflexión sobre la naturaleza de las ideas y el aprendizaje como un proceso indefinido, en constante evolución.

En el sentido más constructivo del término, propongo una disputa, una lucha con la naturaleza de este desafío. A este respecto, me alinee con la fascinante declaración de Eric Hofer sobre los movimientos de masas, cuando insinúa que su empeño no fue crear un libro de texto que sea una autoridad. Más bien, escribí, «es un libro de pensamientos, y no elude las medias verdades siempre que éstas parezcan sugerir un nuevo enfoque y ayuden a formular nuevas preguntas». Citando a Bagehot, concluía: «Para ilustrar un principio, hay que exagerar mucho y hay que omitir mucho» (Hofer, 1951: 60). Tomando esto en serio, he enmarcado intencionadamente cada capítulo comenzando con la palabra *sobre*, para captar la idea de que lo que estoy escribiendo son «pensamientos sobre» temas como sencillez, espacio, tiempo y vocación.

2. La palabra y el concepto *serendipia* aparecen en numerosas ocasiones a lo largo de todo el libro (véase especialmente el capítulo xi). *Serendipia*, si bien no es todavía un término comúnmente entendido y aceptado, cada vez se utiliza más en castellano. Proviene del vocablo inglés *serendipity*, un neologismo que, como explica Lederach al comienzo del capítulo xi, fue acuñado por Horace Walpole en 1754, a partir de un cuento de origen persa, titulado *Los tres príncipes de Serendip*, en el que los protagonistas descubrían por accidente y sagacidad cosas que no iban buscando. Se trata, por tanto, de la facultad de realizar hallazgos afortunados de forma accidental. (N. de la T.)

Estos pensamientos no nacieron a partir de un proceso nítido de planificación familiar. Muchos fueron accidentes. Formalmente, la comunidad científica se refiere a esto como *aprendizaje inductivo*. Otra forma de describirlo es decir que surgieron sorpresas inesperadamente mientras yo iba trabajando, sugiriéndome a menudo que no sólo debería cambiar mi trabajo, sino la forma de describirse a otras personas, y que yo mismo debería cambiar.

La palabra *sorpresas* puede sonar ridícula en un libro serio. Hay quienes preferirían «lecciones aprendidas». Los científicos puros y duros podrían proponer «hipótesis en la búsqueda de una más extensa teoría de la paz». Otros podrían sugerir presentarlas como «la vanguardia de nuevas técnicas en la resolución de conflictos». Para mí, la mayoría de ellas fueron sorpresas vocacionales. Últimamente, me siento más a gusto llamando a mis pensamientos «sorpresas», después de que, poco a poco, se me hiciera ver que los grandes descubrimientos científicos de la historia de la humanidad se produjeron con más frecuencia por accidente que por intención. Dedico un capítulo entero a la aparición de la serendipia en la vida cotidiana como parte esencial del cambio constructivo, y, por supuesto, las personas que ejercen en la práctica y las dedicadas a la investigación comparten igualmente este aspecto de las sorpresas cotidianas, las reconocemos o no. Así fue como alguien chocó con el disco de Petri y he aquí que la mezcla no intencionada contenía una sorpresa, más adelante considerada un descubrimiento. De Louis Pasteur a Thomas Edison, lo inesperado, lo no planificado, el error, crearon de repente nuevas avenidas de percepción y comprensión. Las sorpresas son accidentes vistos en una luz positiva.

Esto es lo que espero compartir: algunas reflexiones sobre la imaginación moral, el arte y alma de la vocación, y la forma serendípica en que brotaron las percepciones y descubrimientos cuando intentaba encontrar el camino hacia la construcción de la paz.



Agradecimientos

Este libro debe buena parte de su evolución a conversaciones con estudiantes y colegas a lo largo de más de una década. He compartido borradores de capítulos y el texto completo con mis estudiantes de postgrados en el Instituto de Estudios Internacionales de la Paz Joan B. Kroc, de la Universidad de Notre Dame, y con participantes en varios cursos de verano dedicados a la construcción de la paz en la Universidad Menonita del Este. La mejora del texto, gracias a las aportaciones de mis estudiantes y colegas, es sustancial. Quisiera dar las gracias especialmente a aquellos colegas que respondieron a capítulos e ideas concretos: Emmanuel Bombande, Aküm Longchari, Jarem Sawatsky, Dekha Ibrahim, Janice Jenner, Harold Miller, Herm Weaver y Wendell Jones. Por su magnífico apoyo y sus valiosas sugerencias respecto al texto en general, estoy en deuda con Bernard Mayer, Chris Honeyman, Bill Hawk, Heidi Burgess y Bill Ury. Debo un agradecimiento muy especial a mis colegas del Instituto Kroc por sus aportaciones, a medida que yo me abría paso entre las principales ideas y el texto. En particular, agradezco los comentarios y percepciones que surgieron de las conferencias de la Iniciativa de Investigación sobre la Resolución de Conflictos Étnicos, y en concreto las de John Darby y Scott Appleby. Me lo pasé estupendamente garabateando con mi padre, John Lederach, cuya mano y don artísticos son mucho más hábiles que los míos y dieron como resultado las magníficas figuras que aparecen en este texto. El texto definitivo debe mucho a la espléndida edición y minucioso ojo de Maria Krenz. Quiero transmitir una nota de especial aprecio a Cynthia Read, Theo Calderara y Jennifer Kowing, de Oxford University Press. Gracias a Happy Trails y la Cafetería Acoustic de Nederland, Colorado, por mantener operati-

vo el sistema java y encendida la chimenea mientras yo luchaba plasmando las ideas sobre el papel. Finalmente, ninguno de mis proyectos literarios llega a la madurez sin la paciencia y apoyo de mi familia —Wendy, Angie y Josh—, con quienes estoy en deuda y de quienes recibo energía y sustento. Gracias.

I. Sobre el planteamiento del problema y la tesis

Akmal Mizshakarol pintó la imagen que aparece en la cubierta de este libro tras los trágicos acontecimientos desatados en Nueva York y Washington, D. C., el 11 de septiembre de 2001. La fecha pone título a la obra. Tayiko de nacimiento, su estudio está en su propia casa, al final de una calle a varias manzanas de la avenida Rudaki, la principal vía pública de Dushanbe. En el transcurso de mis periódicas visitas a Tayikistán, donde he estado ayudando a desarrollar un currículo nacional sobre resolución de conflictos con siete universidades, estuve buscando a artistas contemporáneos y fui a dar con su estudio. Con el tiempo y las visitas, nos hicimos amigos.

En la primavera de 2002, encontré a Akmal acabando la primera de sus piezas sobre la tragedia que golpeó a Estados Unidos en el otoño de 2001. Un año después, terminó la que aparece aquí. Para la población tayika, una visita a cualquier casa, esperada o inesperada, supone siempre un proceso de atenderla bien. En casa de Akmal solíamos visitar primero su estudio y repasar sus últimos trabajos, y luego, tarde o temprano, acabábamos en el porche que da al patio. Gallinas de Guinea cacareaban en sus jaulas sobre nuestras cabezas. Rosales, manzanos y melocotoneros nos bendecían con sus aromas y su sombra. Incluso para una visita de corta duración, la mesa estaba repleta de frutos secos, pasas, panes y zumos. La conversación abarcaba desde las hijas (consejos sobre cómo casarse bien) hasta el arte (la soledad e intensidad del trabajo en el estudio), de la política local a la internacional. Sus hijas, maravillosamente bien educadas e interesadas, rondaban a nuestro alrede-

dor, escuchando, y de vez en cuando ayudaban en la traducción con su inglés casi perfecto. Ellas son parte de la emergente nueva generación tayika, que dialoga más que sus padres y madres con el mundo exterior, más allá del Asia central.

Akmal se formó en el Instituto de Arte Surikov de Moscú, una de las mejores academias de arte de Rusia. Hacia el final de su carrera, se alejó de las normas de sus mentores rusos, explorando raíces en sí mismo y en su Tayikistán natal. Hablando sobre su estilo cada vez más reconocido internacionalmente, comentó una vez: «Me llevó tiempo, pero encontré mi propia voz. En algún punto, sin duda incierto, tienes que arriesgarte a seguir tu propia intuición, tu propia voz». Todas las citas directas de mis amistades y colegas las he reconstruido lo mejor que he podido a partir de mis notas, diarios y recuerdos.

Hablamos sobre el cuadro que tituló *11 de septiembre*. Desde el primer vistazo, me hipnotizó la combinación del cuadro en sí mismo, el contexto en el que se realizó, la elección de colores, los rostros y las implicaciones de tal esfuerzo. Un pintor tayiko musulmán situado justo al norte de Afganistán había reflejado a través de su pincel una respuesta a acontecimientos sucedidos en la otra mitad del mundo, y sin embargo cercanos a su hogar. Cuando le pregunté en qué pensaba mientras pintaba el lienzo, Akmal, en la exquisita manera de muchos artistas, respondió:

No tengo mucho que decir. El comentario es el cuadro mismo. Pero recuerdo aquel día. En la televisión veíamos con incredulidad cómo se estrellaban los aviones. Era como si todos estuviéramos allí parados mirando al cielo. Preguntándonos de dónde venía aquello y qué era lo que estaba cayendo en nuestras vidas. Solía soñar que iba en un avión, ya sabes, uno de esos sueños en los que el avión se está cayendo y te despiertas justo antes de que se estrelle. Era como si lo que estaba sucediendo fuese demasiado parecido a aquel sueño.

Y añadió: «Era el mismo sentimiento que teníamos durante nuestra guerra civil. Cada día, mirábamos al cielo y nos preguntábamos qué sería lo siguiente que ocurriría. Y seguíamos esperando poder encontrar algo mejor, algo que detuviera aquello, algo para poner fin a la pesadilla».

Me quedo en el estudio de Akmal, observando el lienzo. Cinco personas forman un círculo en un patio, tres mujeres y dos hombres que miran hacia arriba, atentas a lo que pueda venir. Una de ellas está evidentemente perpleja. Otras están llenas de asombro, y, según me parece, intentando buscar algo más allá de lo que les está

sucediendo. Expresan claramente preocupación, incluso inquietud. Sin embargo, el cuadro, en conjunto, quizás por los colores utilizados, genera una esperanza. Es ese tipo de esperanza la que une a personas separadas por medio mundo y sugiere la posibilidad de un cambio, una preocupación no sólo por la tragedia que cayó sobre algunas y el temor por lo que pueda sucedernos a todas, sino también una preocupación por lo que podamos crear desde y para esta humanidad que compartimos. Veo en el cuadro una cualidad de trascendencia, algo que desea tocar una fibra de humanidad compartida más allá de la violencia. En el lienzo y el contexto que rodea a su autor encontré una sencilla oferta de solidaridad y sanación. Le dije a Akmal que deseaba utilizar su cuadro *11 de septiembre* como portada de un libro que estaba escribiendo, porque captaba muchos de los elementos del título y tesis de mi obra.

La comunidad intelectual, a diferencia de la comunidad artística, comienza a menudo su interacción y su viaje hacia el mundo planteando un problema que define tanto la travesía como la interacción. Según me parece, la comunidad artística empieza por la experiencia en el mundo y luego crea un trayecto hacia la expresión de algo que capture la totalidad de ese sentimiento en un momento sucinto. Ambas comunidades tienen algo en común: en última instancia, en algún punto en el tiempo, ambas dependen de la intuición.

A pesar de que nunca he sido muy amigo de la exposición de los problemas, he llegado a apreciar el arte de formular una buena pregunta. La que formula este libro es sencilla e infinitamente compleja. *¿Cómo trascendemos los ciclos de violencia que subyugan a nuestra comunidad humana cuando aún estamos viviendo en ellos?* A esto lo llamo el planteamiento del problema. Podría mencionar que se deriva de veinticinco años de experiencia de trabajo en escenarios de conflictos prolongados, y como tal, esta cuestión es el lienzo de la condición humana en demasiados puntos de nuestro globo terráqueo. He llegado a creer que ésta es la cuestión a la que, en cada paso del camino, debe enfrentarse forzosamente la construcción de la paz, ese noble esfuerzo para liberarse de las cadenas de la violencia.

A lo largo de este libro propongo una tesis que creo que puede ser un punto de partida para responder a esa pregunta: la posibilidad de superar la violencia se forja por la capacidad de generar, movilizar y construir la imaginación moral. El tipo de imaginación a la que me refiero se ve movilizada cuando cuatro disciplinas y capacidades son conjugadas y llevadas a la práctica por quienes

logran la forma de elevarse por encima de la violencia. Dicho de manera más sencilla, la imaginación moral requiere la capacidad de imaginarnos en una red de relaciones que incluya a nuestros enemigos; la habilidad de alimentar una curiosidad paradójica que abarque la complejidad sin depender de una polaridad dualística; una firme creencia en el acto creativo y la búsqueda del mismo; y la aceptación del riesgo inherente a avanzar hacia el misterio de lo desconocido que está más allá del demasiado conocido paisaje de la violencia.

La tesis de que un cierto tipo de imaginación está a nuestro alcance y es necesaria para trascender la violencia exige que analicemos estas cuatro disciplinas en dos amplias direcciones. En primer lugar, tenemos que comprender y sentir el paisaje de la violencia prolongada y por qué plantea unos retos tan fuertemente arraigados al cambio constructivo. En otras palabras, tenemos que asentar muy bien nuestros pies en las geografías y realidades de lo que producen las relaciones destructivas, los legados que dejan, y lo que será necesario para romper sus patrones violentos. En segundo lugar, tenemos que explorar el proceso creativo en sí mismo, no como una investigación tangencial, sino como manantial que nutre la construcción de la paz. En otras palabras, tenemos que aventurarnos en el más inexplorado territorio del camino artístico aplicado al cambio social, los lienzos y la poesía de las relaciones humanas, la imaginación y el descubrimiento, y, en última instancia, el misterio de la vocación de quienes emprenden ese viaje.

Estamos ante la pregunta de qué es lo que hace posible ir más allá de los patrones arraigados del conflicto prolongado, destructivo. Nuestra tesis nos exige explorar la supervivencia del talento y el don del artista en los territorios de la violencia.

II. Sobre cómo abordar la imaginación moral

Cuatro relatos

UN RELATO DE GHANA: «LO LLAMO PADRE PORQUE NO DESEO FALTARLE AL RESPETO»

Durante la década de los noventa, el norte de Ghana afrontaba la creciente escalada de un conflicto étnico mezclado con los omnipresentes y densos trasfondos de las relaciones entre musulmanes y cristianos. En la más amplia región del oeste de África, Liberia se había sumido en una guerra interna caótica y violenta, que expulsaba población refugiada hacia los países fronterizos. El caos parecía simultáneamente endémico y contagioso. En un breve plazo, Sierra Leona se sumergió en ciclos de derramamiento de sangre y crueldad sin precedentes en la subregión. Nigeria, el mayor y más poderoso país de la zona, transitaba por una tenue línea que apenas lograba evitar las llamaradas de una guerra civil declarada. En semejante contexto, el incremento de la violencia intercomunitaria, e incluso las esporádicas masacres, contenían todos los indicios de un desastre paralelo en las comunidades del norte de Ghana.

Éstos no eran ciclos de violencia históricamente aislados. Las raíces de los conflictos entre varios de los grupos, especialmente entre konkombas y dagombas, se podían rastrear fácilmente hasta la época de la esclavitud.³ El grupo dagomba, con una larga y poderosa tradición de caciquismo, tiene una estructura social y de liderazgo que se prestó a la negociación con los mercaderes europeos

de esclavos. Era el grupo más poderoso y dominante en el norte del país; sus aliados en el sur eran las gentes del igualmente poderoso Imperio Ashanti. Los *grupos caciquiles* conservaron la estructura de la realeza, cuya cúpula era el jefe supremo, mientras que los grupos denominados *no caciquiles* perdieron, o no se les otorgó, una estructura política jerarquizada.

Los konkombas, por su parte, estaban más dispersos. Básicamente agricultores, «cultivadores de batata», como se les estereotipaba y denigraba en ocasiones, los konkombas no se organizaban de acuerdo con los mismos rasgos sociales y de realeza. Eran una tribu no caciquil, aunque no necesariamente por elección propia. En esa parte del mundo, una alta jefatura aportaba beneficios y un relativo sentido de importancia que se traducían en superioridad. Por ejemplo, los grupos caciquiles obtuvieron ventajas de la colaboración con el comercio de esclavos; los no caciquiles estaban condenados a vivir en la gran parodia de la deshumanización y la explotación encarnadas por ese tráfico de hombres, mujeres y niños. Tras el periodo del comercio de esclavos, los grupos caciquiles siguieron obteniendo ventajas durante el periodo de colonización. Fueron reconocidos y su tradicional poder y sentido de superioridad se arraigaron aún más. Las semillas de la división sembradas durante el periodo de esclavitud dieron fruto en la etapa de los gobiernos coloniales.

A lo largo de los siglos siguientes, sus conflictos se dirimieron en torno al control de la tierra y los recursos. La llegada de movimientos misioneros de raíz religiosa añadió más factores de división a sus relaciones. Mientras que algunos grupos siguieron siendo animistas, los konkombas se adhirieron al cristianismo, y la mayoría de los dagombas, incluyendo las poderosas casas reales y los jefes supremos, se hicieron musulmanes. Una consecuencia inesperada fue que las misiones cristianas, que hacen especial hincapié en la educación, establecieron escuelas que dieron a los konkombas acceso y entrada a estatus sociales más elevados. Con el tiempo, este hecho tendría su impacto en las comunidades y en la política.

Cuando Ghana alcanzó la independencia, el país se dirigió hacia la democracia electoral. Políticos a la caza de votos compren-

3. La siguiente historia fue recogida durante múltiples conversaciones con Emmanuel Bombande, que trabaja con la Red de África Occidental para la Construcción de la Paz en Ghana. También quiero recordar aquí la conversación personal sobre este relato con Hizkias Assefa y el padre Clement Aapenguayo.

dían las divisiones y temores existentes, y a menudo los exacerbaban para obtener el apoyo de sus respectivas comunidades durante las campañas electorales. Los periodos electorales se convirtieron en periódicos ciclos de una repetida y cada vez mayor violencia. Incluso pequeños incidentes, como una discusión entre dos personas por una compra en un mercado, podía desencadenar una escalada de violencia, como ocurrió con la Guerra de las Gallinas de Guinea.

En 1995, el ciclo amenazaba con volver a estallar. Una disputa sobre tierras reclamadas por ambos grupos en una pequeña ciudad norteña estalló repentinamente en violencia abierta durante la campaña electoral. Las batidas para matar se extendieron rápidamente, y rebasaron con creces el lugar de la disputa originaria, amenazando la estabilidad de toda la región norteña. Las imágenes del caótico colapso en Sierra Leona y Liberia estaban recientes en la memoria de muchas personas. Parecía que ese ciclo de violencia intercomunitaria en Ghana estaba a punto de generar otra guerra civil más, destructiva y declarada. En respuesta, un consorcio de organizaciones no gubernamentales que trabajaban en la zona norte de Ghana empezó a presionar para hacer un esfuerzo en favor de la construcción de la paz. Un pequeño equipo de mediadores africanos, dirigido inicialmente por Hizkias Assefa y Emmanuel Bombande, abrió el proceso de creación de un espacio para el diálogo entre representantes de ambos grupos étnicos. Con el tiempo, ese proceso halló la forma de evitar que la violencia escalase hasta una guerra civil, e incluso creó una infraestructura para hacer frente a la habitual recurrencia de crisis que en el pasado se habían traducido en mortíferas luchas. Pero no fue un camino fácil.

En uno de sus primeros encuentros, las personas implicadas en la mediación fueron testigos de una historia que dio pie a una transformación en el proceso y en las relaciones entre estos dos grupos, y, por tanto, modificó la dirección fundamental del conflicto. En el primer encuentro cara a cara entre los dos grupos, el jefe supremo dagomba llegó en todo el esplendor de sus insignias reales y con toda su corte. Sentadas a sus pies, había personas encargadas de transportar su cetro. En los primeros momentos del encuentro, adoptó una severa actitud de superioridad. Asumiendo el papel del jefe supremo, degradó y atacó verbalmente a los konkombas sin pérdida de tiempo. Dadas las tradiciones y derechos otorgados a los más altos jefes, poco más se podía hacer que dejarlo hablar.

«Mírenlos —dijo, dirigiéndose más a los mediadores que a los konkombas—. ¿Quiénes son para que yo esté siquiera en esta habi-

tación con ellos? Ni siquiera tienen un jefe. ¿Con quién he de hablar? Son unas gentes que no tienen nada, que acaban de llegar de los campos y ahora nos atacan en nuestros propios poblados. Podían haber traído al menos a un anciano. ¡Pero miren! Son sólo niños nacidos ayer.»

El ambiente era devastador. Para empeorar las cosas, el equipo mediador se sentía en una encrucijada muy complicada. Culturalmente, ante un jefe, no había nada que pudieran hacer para controlar el proceso. Sencillamente, no se le puede decir a un jefe que mida sus palabras o se ciña a las normas básicas, sobre todo en presencia de su corte y sus enemigos. Parecía que todo el intento podía estar mal concebido y que se acercaba a un punto de ruptura.

El portavoz konkomba solicitó responder. Temiendo lo peor, los mediadores le facilitaron el espacio para hablar. El joven se giró y se dirigió al jefe de la tribu enemiga:

Tiene toda la razón, Padre, no tenemos un jefe. No lo hemos tenido desde hace años. Ni siquiera usted reconocerá al hombre que hemos elegido para ser nuestro jefe. Y ése ha sido nuestro problema. La razón por la que reaccionamos, la razón por la cual nuestro pueblo se desmanda y lucha, con el resultado de estas matanzas y esta destrucción, surge de ese hecho. No tenemos lo que su pueblo tiene. Realmente, no es por la ciudad, o la tierra, o las gallinas de Guinea del mercado. Se lo ruego, escuche mis palabras, Padre. Lo estoy llamando Padre porque no queremos faltarle al respeto. Usted es un gran jefe. Pero ¿qué nos queda a nosotros? ¿Tenemos otros medios que no sean esta violencia para recibir la única cosa que perseguimos, ser respetados y designar a nuestro propio jefe, alguien que pudiera hablar realmente con usted, antes de que tenga que hacerlo un joven en nuestro nombre?

La actitud, el tono de voz y la utilización de la palabra *Padre* por el joven konkomba al parecer afectó tanto al jefe que por un momento se quedó sin respuesta. Cuando por fin habló, lo hizo con un tono de voz diferente, dirigiéndose directamente al hombre joven más que a los mediadores:

Había venido para poner a su pueblo en su sitio. Pero ahora sólo siento vergüenza. A pesar de que insulté a su pueblo, usted me ha llamado Padre. Es usted quien habla con sabiduría, y soy yo el que no ha visto la verdad. Lo que ha dicho es cierto. Nosotros, que somos caciques, siempre los hemos mirado con desprecio porque ustedes no tienen jefe, pero no hemos comprendido la denigración que ustedes sufrían. Le ruego, hijo mío, que me perdonen.

En ese momento, el joven konkomba se puso de pie, se acercó al jefe, se arrodilló y le asió el muslo, un signo de profundo respeto. Vocalizó un único y audible «Na-a», una palabra de afirmación y aceptación.

Quienes asistieron a la sesión contaron que la sala estaba electrizada, cargada de sentimientos profundos y emotividad. Por supuesto que no fue el fin de los problemas o desacuerdos, pero algo ocurrió en ese momento que tuvo un impacto sobre todo lo que vino a continuación. Se había iniciado la posibilidad del cambio para dejar atrás los centenarios ciclos de violencia, y quizás se plantaron en ese momento las semillas que lograron evitar que se desatase lo que podría haber sido una auténtica guerra civil en Ghana.

Esa posibilidad del cambio permanece vigente. En marzo de 2002, el rey dagomba, Ya Na Yakubu Andani II, fue asesinado en una disputa interna entre dos clanes dagombas, las familias Abudu y Andani. Como adversarios desde mucho tiempo antes del pueblo dagomba, cabía esperar que los konkombas se aprovecharan de las luchas internas de los dagombas. Por el contrario, convocaron un gran Durban de todos sus jóvenes y ancianos e hicieron una declaración oficial en la televisión de Ghana. En primer lugar, expresaron su solidaridad con los dagombas en esos momentos de dolor y pérdida. Después, apelaron a los dagombas a trabajar conjuntamente para lograr una solución duradera a sus disputas internas sobre la jefatura. Declararon que los konkombas no permitirían que ninguno de sus hombres socavase a los dagombas a causa de las dificultades internas que atravesaban. La declaración acababa indicando que aquellos konkombas que se aprovecharan de esas luchas intestinas de los dagombas para crear situaciones que pudieran desembocar en violencia serían aislados y entregados a la policía.

UN RELATO DE WAJIR: DE CÓMO UN PUÑADO DE MUJERES DETUVO UNA GUERRA

Las mujeres de Wajir no se proponían parar una guerra.⁴ Lo único que querían era asegurarse de que podían obtener alimentos para

4. Esta historia se basa en conversaciones personales con mujeres y hombres de la Comisión de Wajir para la Paz y el Desarrollo. Estoy especialmente agradecido a Dekha Ibrahim por sus consejos y aportaciones para el desarrollo de esta concreta versión resumida. Para más información, véase *The Wajir Story*, un vídeo documental producido por Responding to Conflict. Para más

sus familias. La idea inicial era muy simple: garantizar que el mercado fuese un lugar seguro para cualquiera que fuese a comprar o vender.

El distrito de Wajir está situado en el noreste de Kenia, cerca de las fronteras con Somalia y Etiopía. Está habitado mayoritariamente por clanes somalíes. Al igual que otros pueblos en otras partes del Cuerno de África, los de Wajir han sufrido el impacto de las numerosas guerras internas en las vecinas Somalia y Etiopía. Con la caída del Gobierno somalí en 1989, el incremento de las luchas en el interior del país originó una incontable riada de personas refugiadas, que se volcaron hacia la frontera con Kenia. En poco tiempo, Wajir se vio atrapado en luchas entre clanes, con un constante flujo de armas, grupos combatientes y personas refugiadas que hacían la vida cada vez más difícil. En 1992, el Gobierno de Kenia declaró el estado de emergencia en Wajir.

Los años noventa no fueron la primera vez que Wajir experimentaba guerras por causa de clanes, pero pronto se convirtieron en uno de los peores ciclos de violencia. Dekha, una de las dirigentes clave de las mujeres en Wajir, recuerda que una noche a mediados de 1993 estalló una vez más un intercambio de disparos cerca de su casa. Agarrando a su primera hija, permaneció escondida bajo la cama durante varias horas mientras las balas atravesaban su habitación. Por la mañana, hablando de lo ocurrido durante la noche, su madre recordó aquellos días en 1966 cuando Dekha era una niña y su madre la mantenía oculta bajo la cama. Reflexionaban aquella mañana y se sentían tristes porque la violencia no había acabado. Como madres, estaban cansadas de la violencia. Dekha quedó tan afectada por el relato de su madre que tomó la decisión de encontrar una forma de hacer de Wajir un lugar donde su hija pudiera disfrutar de una vida libre de violencia. Se reunió con otras mujeres con historias similares. Fatuma cuenta cómo durante una boda las mujeres estaban preocupadas sobre cómo regresarían a sus hogares, y tuvieron que marcharse pronto. Lamentaban la creciente violencia, los asaltos a lo largo de las carreteras, las omnipresentes armas portadas por sus jóvenes hijos, y el temor con que las chicas jóvenes vivían incluso en sus propios pueblos ante los abusos y violaciones.

información escrita, véase Dekha Ibrahim y Janice Jenner, «Breaking the Cycle of Violence in Wajir», en Robert Herr y Judy Zimmerman Herr (eds.), *Transforming Violence: Linking Local and Global Peacemaking*, Scottsdale (Pensilvania), Herald Press, 1998.

Así que las mujeres fueron reuniéndose discretamente, menos de una docena al principio. «Sólo queríamos unir nuestras cabezas —decían— para ver qué sabíamos y qué podíamos hacer. Decidimos que el lugar donde había que empezar era el mercado.» Se pusieron de acuerdo en una idea básica. El mercado debería ser un lugar seguro para cualquier mujer de cualquier clan, seguro para acceder, vender y comprar. Las mujeres estaban pensando en su prole. El acceso y la seguridad en el mercado era un derecho inmediato que tenía que ser garantizado. Dado que el mercado era gestionado básicamente por mujeres, ellas mismas fueron corriendo la voz. Establecieron observadoras que vigilaban cada día lo que ocurría en el mercado y que daban cuenta de cualquier infracción, de cualquier abuso contra alguien por pertenecer a un clan determinado o por su origen geográfico. Cuando surgían problemas, una pequeña comisión de mujeres actuaba rápidamente para resolverlos. En poco tiempo, las mujeres crearon una zona de paz en el mercado. Sus reuniones e iniciativas desembocaron en la creación de la Asociación de Mujeres de Wajir por la Paz.

Mientras trabajaban duramente en el mercado, se dieron cuenta de que los enfrentamientos más generales seguían afectando a sus vidas. Se reunieron de nuevo, decidieron entablar conversaciones directas con los jefes ancianos de todos los clanes. Aunque tenían acceso a ellos, no era algo fácil de lograr. «¿Quiénes son las mujeres para aconsejarnos y presionarnos?» era la respuesta que tenían obtener. Así que se sentaron y estudiaron a fondo su comprensión del sistema de jefes ancianos, identificaron a los ancianos clave del momento, y analizaron la composición de los clanes somalíes en Wajir. Utilizando sus conexiones personales con sus propios grupos, trabajaron también con hombres preocupados por la cuestión y consiguieron convocar una reunión de los ancianos de todos los grupos. Ellas tuvieron mucho cuidado de no presionar o dirigir los encuentros. Para ello, le pidieron a uno de los ancianos, muy respetado, pero proveniente del más pequeño de los clanes locales y por ello mismo el menos amenazante, que se convirtiera en su portavoz en la reunión, hablando directamente a los otros ancianos y apelando a su responsabilidad. «En realidad, ¿por qué estamos luchando? —preguntó—. ¿Quién se beneficia de esto? Nuestras familias están siendo destruidas.» Sus palabras provocaron largas discusiones. Los ancianos jefes, incluso algunos de los que habían estado fomentando las matanzas de venganza, acordaron afrontar los temas y detener los enfrentamientos. Formaron el Consejo de Ancianos para la Paz, que incluía subcomisiones y un grupo que se reunía perió-

dicamente. Iniciaron el proceso de comprometer a los combatientes que estaban en el bosque y resolver los choques entre clanes.

Las mujeres, percatándose de que esa iniciativa podía ser muy importante para Wajir, decidieron ponerse en contacto con funcionarios gubernamentales del distrito y, más adelante, con los representantes nacionales en el Parlamento. Acompañadas por algunos de los ancianos, describieron con transparencia sus iniciativas y el proceso. Accedieron a mantener informados a los funcionarios y los invitaron a diversas reuniones, pero les solicitaron a cambio que no alteraran el proceso que estaba en marcha. Recibieron el beneplácito del Gobierno.

Enseguida la cuestión fue cómo implicar a la juventud, especialmente a los jóvenes que estaban escondidos y luchando en el bosque. Las mujeres y los ancianos mantuvieron encuentros con jóvenes que desempeñaban un papel esencial en el distrito, y formaron lo que se acabó conociendo como Juventudes por la Paz. No sólo se adentraron juntos en los bosques y se reunieron con los combatientes; empezaron a viajar por todo el distrito, dando charlas públicas a madres y jóvenes. Pronto descubrieron que una preocupación fundamental era el empleo. Las armas, la lucha y el robo representaban un considerable beneficio económico. Si los jóvenes tenían que abandonar la lucha, sus armas y el bosque, necesitarían algo en lo que ocupar su tiempo y con lo que obtener ingresos. Así se comprometió a la comunidad empresarial. Se ofrecieron iniciativas para la reconstrucción y puestos de trabajo locales. Las mujeres del mercado, las comisiones de ancianos, las Juventudes por la Paz, el empresariado y los dirigentes religiosos locales formaron la Comisión por la Paz y el Desarrollo de Wajir.

Mediante la labor de los ancianos, fueron produciéndose treguas. Se crearon comisiones para verificar y apoyar el proceso de desarme de las facciones ligadas a los clanes. Un proceso de entrega de armas a las autoridades locales se coordinó con estas comisiones y la policía del distrito. Se crearon equipos de respuesta a emergencias, formados por ancianos de diferentes clanes que se desplazaban tan pronto como se tenía noticia para ocuparse de nuevos brotes de enfrentamientos, asaltos o robos.

Para solidificar la creciente paz, la Comisión por la Paz y el Desarrollo de Wajir reunía a todos los grupos y mantenía encuentros periódicos con dirigentes del distrito y nacionales. No podían controlar los enfrentamientos armados que continuaban en la vecina Somalia ni el flujo de problemas que llegaban de más allá de sus fronteras, pero fueron encontrando cada vez más formas de prote-

ger sus pueblos y detener las peleas locales antes de que se convirtieran en incontrolables. Fue fundamental para el éxito de estas iniciativas la capacidad de actuar rápidamente y frenar los potenciales momentos de escalada comprometiendo directamente a las personas implicadas. Ex combatientes ya desarmados y de regreso en sus comunidades se convirtieron en aliados del movimiento. Contribuyeron a comprometer constructivamente a otros grupos combatientes, potenciando el proceso de desarme. Cuando se cometían crímenes, el propio grupo señalaba a los culpables, y se buscaba la restitución antes que la protección ciega y los ciclos de venganza.

Diez años después, el distrito de Wajir se enfrenta aún a serios problemas, y la Comisión por la Paz y el Desarrollo de Wajir aún trabaja activamente por la paz y ha continuado su expansión. Los nuevos programas incluyen formación policial y trabajo en las escuelas locales. Más de veinte escuelas están participando y han formado la Red de Educación por la Paz, que incluye mediación de igual a igual y formación del profesorado en resolución de conflictos.

La pobreza y el desempleo siguen siendo retos importantes en Wajir. Las armas aún atraviesan las fronteras en esta región. Los enfrentamientos en Somalia no han acabado, y se desbordan hasta Wajir. Los asuntos religiosos y las repercusiones mundiales que surgen a partir del 11 de septiembre de 2001, con la presencia de marines estadounidenses y las campañas antiterroristas, se han convertido en problemas nuevos. Pero las personas implicadas en la Comisión por la Paz y el Desarrollo de Wajir prosiguen su duro trabajo. Los ancianos se reúnen con regularidad. Hay mayor cooperación entre los poblados locales, los clanes y el funcionariado del distrito.

Y las mujeres que detuvieron una guerra gestionan hoy un mercado mucho más seguro.

UN RELATO DE COLOMBIA: HEMOS DECIDIDO PENSAR POR NOSOTROS MISMOS

Josué, Manuel, Héctor, Llanero, Simón, Oswaldo, Rosita, Excelino, Juan Roy, Miguel Ángel, Sylvia y Alejandro compartían varias cosas que los unieron entre sí para siempre.⁵ Vivían a lo largo del río

5. Esta narración está tomada de *Hijos de la violencia*, de Alejandro García (1996). Tuve el privilegio de conocer a algunos de estos campesinos y trabajar con ellos a principios de los años noventa.

Carare en una zona conocida como La India, en la selvas del Magdalena Medio en el país de Colombia. Eran campesinos. Se consideraban gente corriente. Y afrontaban un reto extraordinario: cómo sobrevivir a la perversa violencia de los numerosos grupos armados que atravesaban sus tierras y les exigían lealtad.

El río Carare está situado en el corazón del Magdalena Medio. Es un territorio que reúne una multitud de gente e influencias. El agua fluye por este territorio de espesas selvas, y, a mediados del siglo xx, atrajo a campesinos en busca de tierras desde otras partes de Colombia. Llegaron como refugiados desde las zonas más conflictivas de Colombia en mitad de una guerra que duraba ya cincuenta años, la más larga del hemisferio occidental. En el mejor de los casos, era un territorio fronterizo con muchos peligros naturales, carente de cualquier protección civil o leyes básicas, y que exigía un trabajo muy duro. Se descubrió petróleo y ahora fluye en la región y hacia la costa atlántica para ser entregado a la comunidad internacional. Igualmente fluye el río de traficantes de droga. Y, por supuesto, como ocurre en muchas de las zonas rurales de Colombia, también fluye el río de grupos armados y armas.

A finales de los años sesenta, el movimiento guerrillero de orientación izquierdista FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia) entró en los territorios del Carare. Tras él llegó la respuesta militar del Gobierno nacional, que fue incrementándose. Incapaces de perjudicar o eliminar la influencia de los movimientos guerrilleros en la región, los terratenientes, en muchos casos conjuntamente con los militares, organizaban en secreto y financiaban privadamente a los «paras», grupos armados de vigilantes de derecha, que pronto adquirieron mayor independencia. Se luchaba no sólo por la tierra, en la cual habían establecido sus hogares las primeras familias campesinas que llegaron, y contra los impuestos de guerra extraoficiales, sino incluso por obtener su lealtad. Quien controlase el territorio concreto en ese momento controlaba las leyes: quienquiera que robe será asesinado; cualquiera que mate a alguien será a su vez asesinado; quienquiera que informe a cualquiera de nuestra presencia será asesinado. Como se recogía en una declaración, «nadie está obligado a seguir nuestro código; usted siempre tiene el derecho de salir del territorio». Prevalecía la ley del silencio: «Está prohibido hablar sobre la muerte de cualquier amigo o miembro de la familia; sobre quienes los mataron o las razones por las cuales los mataron. Si abre la boca, el resto de su familia morirá». Tales eran las realidades a las que se enfrentaban Josué, Héctor, Manuel y los demás campesinos de la región.

La situación llegó a su punto culminante en 1987. Cada vez había más combates y empezaron a dominar las masacres a gran escala. En respuesta a los grupos guerrilleros, un capitán del Ejército colombiano conocido por su violencia convocó a más de 2.000 campesinos de La India y les ofreció el perdón en forma de amnistía si aceptaban sus armas y se unían a las filas de las milicias locales para combatir contra los grupos guerrilleros. A los ojos del capitán, muchos de aquellos campesinos eran culpables de apoyar a la guerrilla, cuando no directamente de participar en ella. Así que la oferta de perdón se consideró como un ultimátum para escoger bando en el conflicto. Concluyó sus palabras con lo que llamó las cuatro opciones que tenían los campesinos: «[...] o se arman y se unen a nosotros o se van con la guerrilla o abandonan todos la región o se mueren».

La multitud se quedó anonadada. En medio del silencio, un campesino de mediana edad, Josué, habló desde la multitud y con su corazón. Su discurso fue tan memorable que a día de hoy todavía se encuentran personas en La India que pueden recitar palabra por palabra su respuesta al capitán, a pesar de que no estuvieron allí. García (1996), que hizo un estudio de este movimiento, ofrece esta versión del discurso de Josué. Respondiendo al capitán en la reunión abierta, dijo:

Señores militares, ustedes nos han prometido el perdón, pero yo pregunto: ¿qué es lo que tienen ustedes que perdonarnos? Ustedes son los que nos están violentando, nosotros no hemos matado a nadie. Además nos están regalando 400 millones de pesos en armas pagados por el estado y en cambio se nos crean problemas para darnos créditos. Para la guerra hay todos los recursos disponibles, pero para la paz hay que pelear cada peso. Vea, capitán, ¿cuánta gente armada hay en Colombia? Haciendo un cálculo por lo bajo, tenemos que hay unos 100.000 militares, otros tantos policías, quizá 20.000 guerrilleros, paramilitares, autodefensas, sicarios y mafias ni se sabe, y ¿me quieren decir ustedes de qué ha servido todo eso, qué han arreglado con eso? Nada se ha solucionado, mejor dicho, en Colombia hay más violencia que nunca. Nosotros hemos llegado a la conclusión de que las armas no han solucionado nada, de modo que no tiene objeto que nos armemos nosotros también. Lo que necesitamos son créditos, herramientas, tractores y volquetas para mover la tierra. Usted, como miembro del ejército nacional, en vez de incitarnos a que nos matemos los campesinos entre nosotros, tendría que cumplir con lo que está escrito en la constitución, que es defender al pueblo colombiano. Y con respecto a esos campesinos que usted nos trae como ejemplo, aquí todos los conocemos. ¿Quién es

usted, Mojao? Usted era un violento antes, cuando era amigo de la guerrilla, y lo es ahora cuando es su enemigo. Usted se la pasaba cada día trayéndolos y llevándolos, colaborándoles y metiéndolos en las casas de los campesinos para que los comprometieran. Y ahora, usted, que es un tráfuga, quiere que nos armemos y sigamos su ejemplo de violento. Señor capitán, puede usted llevarse a estos señores amigos suyos, no nos interesan, no tenemos intención de irnos con la guerrilla ni unirnos con ustedes ni irnos de la región. Nosotros tenemos que buscar nuestra propia solución.
(García, 1996: 189-190)

Unos días después, esa misma semana, un grupo de veinte dirigentes campesinos decidió jugar la última carta: practicarían la resistencia civil sin armas. Según lo definió uno de ellos, «ese día decidimos hablar por nosotros mismos». En las semanas y meses subsiguientes, organizaron uno de los más insólitos y espontáneos procesos de transformación vistos en Colombia en cincuenta años.

Formaron la Asociación de Trabajadores Campesinos del Caribe (ATCC). Su primera acción fue romper el código de silencio. Desarrollaron formas de organización y participación. La participación estaba abierta a cualquier persona. La cuota de ingreso era un sencillo compromiso: su vida, no su dinero. Se resumía en la frase «Morir antes que matar». Elaboraron una serie de principios clave que guiarían todas sus acciones:

1. Ante la individualización: solidaridad.
 2. Ante el secreto: hacer todo público, «hablar alto, nada debe ser ocultado».
 3. Ante el miedo: la sinceridad y la disposición al diálogo, «entender a los que no nos entienden».
 4. Ante la violencia: hablar y negociar con todos: «no tenemos enemigos».
 5. Ante la exclusión, buscar el apoyo del grupo, «individualmente somos débiles, pero en grupo somos fuertes».
 6. ¿Estrategias? Transparencia con todos los interlocutores e informar a cada uno de los armados lo que se hable con los demás. Llevar a las reuniones el mayor número de gente y a las reuniones importantes llevar a toda la comunidad.
- (García, 1996: 200)

Y esto no eran sólo ideas. Los campesinos crearon un laboratorio viviente de impacto inmediato y gran riesgo. Dieron solidez al grupo detectando un núcleo al que llamaron «la gente clave», excepcionalmente bien situadas como individuos para vincularse

con distintas partes geográficas de La India y con los distintos grupos. Apenas unas semanas después de realizar consultas con dirigentes locales, pusieron carteles hechos a mano encabezados por la frase «Lo que dice la gente de aquí», que incluían una declaración de que no se permitirían armas en sus pueblos. Espontáneamente declararon sus tierras territorios de paz.

Se enviaron delegaciones para reunirse con los grupos armados. Nunca encomendados a una sola persona y siempre públicos, estos encuentros con cada uno de los distintos grupos armados exigían una cuidadosa preparación y elección de quién hablaría. Pero el mensaje era el mismo: respeto a los territorios de paz y la población campesina. El enfoque que adoptaban ante cada una de las reuniones consistía en buscar la conexión con la persona, no con la institución. La clave, según diversos comentarios, era que había que dar con la manera de llegar al ser humano, a la persona de carne y hueso. Se alcanzaron acuerdos y arreglos informales, y en algunos casos formales. La asociación se mantuvo fiel a su promesa de no hacer nunca uso de armas y no cejar nunca en el intento de diálogo. Todo el mundo, amigo o enemigo, era bienvenido a las reuniones abiertas donde se daba cuenta de los diversos encuentros. Nunca se cerraban las puertas. La transparencia se practicó en su grado máximo.

Durante los años posteriores, la violencia se redujo en gran medida, aunque el Magdalena Medio siguió siendo, y es aún hoy, un caldo de cultivo para el conflicto armado. En 1990, la asociación ganó el Premio Nobel de la Paz Alternativo por su trabajo innovador. En 1995, la ONU distinguió el movimiento con el premio «Somos el pueblo». No obstante, la campaña local por el respeto y la dignidad tuvo su precio. Josué y otros dirigentes más fueron asesinados por desconocidos y aún no determinados sicarios. Los supervivientes creen que los asesinatos fueron cosa de los políticos locales, no de los grupos armados. Su legado, sin embargo, aún pervive. Hoy en Colombia se habla mucho de la potencialidad de los grupos locales para desarrollar y construir capacidades para la resistencia civil como clave para la construcción de una paz permanente. Como escribió atinadamente Alejandro García, el profesor de Historia que entrevistó exhaustivamente a muchas de las personas que participaron tanto en los inicios como en posteriores etapas de la asociación, «Nacida en el propio núcleo de la violencia, la ATCC introdujo en la lógica de la guerra un efecto de incertidumbre, rompió con la cadena convencional del conflicto (la retroalimentación) y proyectó, con efecto demostración, que las soluciones sin violencia eran posibles» (1996: 313).

UN RELATO DE TAYIKISTÁN: HABLANDO DE FILOSOFÍA CON EL SEÑOR DE LA GUERRA

La información siguiente se basa en notas del diario de un preparador de febrero de 2002.

Nos encontramos en un aula para seminarios en Dushanbe, con 24 profesores y profesoras de siete universidades de distintos lugares de Tayikistán. Dos pequeñas estufas eléctricas, con las resistencias al rojo vivo, mantienen a raya el frío de febrero en el Centro Republicano de Vida Sana. Está la previsible flor y nata del sector. Uno o dos son decanos, y otras cuantas personas dirigen los departamentos de sus respectivas disciplinas. Desde el punto de vista de los organizadores, nos podemos considerar afortunados de que haya cinco mujeres y una buena representación de jóvenes académicos. Sentado día tras día en un rincón, dando cabezadas a última hora de la tarde, está el amable y a sus setenta años siempre entusiasta director del Departamento de Comunismo Científico, rebautizado ahora como de Ciencias Políticas.

La guerra intertayika se libra desde hace ya seis años. Nuestro seminario sobre resolución de conflictos y construcción de la paz indaga en los retos y dificultades de responder a la violencia y construir una nación en este recién independizado país centroasiático. A raíz de los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001, el programa de nuestra iniciativa a tres años, dirigido a ayudar a construir la sociedad civil, se retrasó unos meses, debido a que la frontera entre Tayikistán y Afganistán y el espacio aéreo sobre esta montañosa región eran testigos del despliegue del esfuerzo bélico antitalibán. En este momento, nuestra materia de estudio parece doblemente interesante y urgente.

Nuestros colegas de la Universidad Tayika completaron su ciclo de enseñanza superior por el sistema soviético. La mayoría tienen doctorados. Sus viajes, cuando los hacían por razones académicas, eran a Rusia o la Europa del Este. De las 24 personas, sólo cuatro hablan inglés con cierta fluidez. La traducción inglés-tayiko es desesperantemente lenta. Hay quienes preferirían el ruso. Bajo el estímulo y la dirección del ministro de Educación, elaboraremos un texto en tayiko que recopile enfoques de diversas partes del mundo sobre la construcción de la paz, junto a la investigación propia tayika sobre el conflicto y la paz en este escenario.

Los profesores se animan considerablemente cuando surge el tema de la guerra civil en Tayikistán. Tienen diversas opiniones sobre cuáles fueron las dificultades padecidas y qué fue lo que hizo

posible que se lograra una paz negociada bajo la dirección de un mandato de la ONU. Un participante nos preguntó a mi comonitora, Randa Slim, y a mí, las únicas personas no tayikas de la sala, por qué habían sido tan pocos en la comunidad internacional quienes tomaron seriamente en consideración lo que el pueblo tayiko consiguió al poner fin a la guerra. Puede que tuvieran parte de razón. Tayikistán, como argumenta convincentemente el periodista Ahmed Rashid, es el único país en la zona, o en todo el mundo, para el caso, que ha puesto fin a una brutal guerra civil «con la creación de un gobierno de coalición que incluyó a islamistas, neocomunistas y dirigentes de clanes». Y añade más adelante: «Los islamistas perdieron las elecciones, pero estuvieron *representados* en las elecciones, y aceptaron su derrota» (Rashid, 2002: 241). Los profesores piden una respuesta directa: ¿por qué no se presta atención a lo que hemos aprendido? Ninguno de los dos tenemos una buena respuesta.

Durante el descanso para el té de la tarde, tomo mi taza con el único profesor de nuestro grupo que conoce algunos de los detalles internos sobre cómo negociaron los tayikos mientras la guerra se recrudecía y cómo arrastraron a los movimientos islámicos en una negociación en vez de aislarlos o intentar derrotarlos. Me lleva a un rincón, con un traductor, para contarme la historia.

«El Gobierno me pidió que me aproximase a uno de los principales señores de la guerra, un comandante mulá que estaba en las montañas, para convencerlo de que entrase en negociaciones —empieza el profesor Abdul—. Era algo difícil, si no imposible, porque a este comandante se le tenía por un criminal muy conocido, y había matado a uno de mis amigos más cercanos.» Se detiene mientras la traducción transmite la parte personal de este reto.

Cuando llegué por primera vez al campamento, el comandante me dijo que había llegado tarde y que era la hora de los rezos. Así que fuimos a rezar juntos. Cuando acabamos, me preguntó: «¿Cómo puede rezar un comunista?».

«Yo no soy comunista, mi padre sí lo era», le respondí.

Entonces me preguntó qué enseñaba yo en la universidad. Enseguida descubrimos que a ambos nos interesaban la filosofía y el sufismo. Nuestro encuentro se alargó de los veinte minutos inicialmente acordados a dos horas y media. En esta parte del mundo hay que dar muchas vueltas para llegar a la verdad a través de historias.

En el vestíbulo, los dientes de oro de Abdul brillaron en una sonrisa mientras redondeaba su idea: «Sabes, en el sufismo existe la idea de que la discusión no tiene fin».

Una vez que hubo dejado clara su opinión, el profesor retomó la historia:

Seguí yendo a visitarlo. Hablábamos sobre todo de poesía y filosofía. Poco a poco lo sondeé sobre la posibilidad de poner fin a la guerra. Quería persuadirlo de que se arriesgase a deponer las armas. Tras meses de visitas, tuvimos finalmente la suficiente confianza como para hablar de verdades, y todo se reducía a una única preocupación.

Abdul se detuvo y se inclinó hacia mí, imitando la voz del señor de la guerra. «El comandante me dijo: “Si depongo mis armas y voy a Dushanbe contigo, ¿puedes garantizarme tú mi seguridad y mi vida?”.» El narrador tayiko hizo una pausa, acorde con el pleno sentido de aquel momento. «Mi problema era que yo no podía garantizarle su seguridad.»

Abdul esperó a que el traductor terminase, asegurándose de que yo entendiera bien el peso de su dilema pacificador, y seguidamente concluyó: «Así que le dije la verdad a mi amigo filósofo y señor de la guerra: “yo no puedo garantizar tu seguridad”».

En el vestíbulo, el profesor Abdul pasó su brazo bajo el mío y se paró a mi lado para subrayar la respuesta que a renglón seguido dio al comandante: «Pero lo que sí puedo garantizarte es que iré contigo, codo con codo. Y si mueres tú, moriré yo también.»

El vestíbulo estaba en total silencio.

«Ese mismo día el comandante accedió a reunirse con el Gobierno. Algunas semanas después, descendimos juntos de las montañas. Cuando se encontró por primera vez con la comisión del Gobierno, les dijo: “No he venido por causa de su Gobierno. He venido por el honor y respeto que tengo a este profesor”.»

El profesor se detuvo. «Ves, mi joven amigo americano —y me golpeó suavemente el brazo—, esto es mediación tayika.»

Acabamos nuestro té y regresamos a las discusiones en clase sobre la teoría del conflicto y la construcción de la paz.

Han pasado años desde el final de la guerra. Se han depuesto las armas. Las cosas no son fáciles en Tayikistán, pero según todos los informes, el profesor-mediador y el señor de la guerra renegado están vivos y sanos, y, de vez en cuando, aún hablan de poesía y filosofía.

LA MORALEJA DE ESTOS RELATOS

¿Qué fue lo que posibilitó estos cambios? A pesar de que estaban trabajando con total entrega y de que eran personas muy prepara-

das para su cometido, en el momento de las primeras reuniones no fueron las técnicas utilizadas por los mediadores ni la naturaleza y diseño del proceso lo que generó el cambio en el encuentro dagomba-konkomba. Por el contrario, parecía que el proceso había arrancado mal. No fue la experiencia técnica introducida por profesionales de la construcción de la paz en Wajir o el Magdalena Medio, o por el profesor-filósofo y su contraparte, el señor de la guerra. No fueron el poder político local o nacional, las exigencias, los temores a una guerra más extendida, ni la influencia y la presión de la comunidad internacional los que generaron el cambio. No fue una particular tradición religiosa: de hecho, los relatos rebasan las religiones. No fue el poder político, económico o militar en ninguno de los casos. ¿Qué fue, por tanto, lo que creó un momento, un punto de inflexión, de tal magnitud que cambió aspectos completos de un escenario de conflicto violento, prolongado?

Creo que fue la serendípica aparición de la *imaginación moral* en los asuntos humanos.



III. Sobre este momento

Puntos de inflexión

¡No os acordéis de lo antiguo,
y de lo pasado no os cuidéis!
He aquí que voy a realizar cosa nueva.
Ya brota, ¿no lo notáis?

Isaías 43, 18-19

En la primera década del nuevo siglo y milenio, nos enfrentamos a un punto de inflexión, un momento único con potencial para determinar y redefinir los modos en que organizamos y damos forma a nuestra familia global. El cambio de siglo, y, en mucha mayor medida, el cambio de milenio, brindan momentos únicos para reflexionar sobre el gran viaje de la humanidad. Hemos recorrido un siglo lleno de cambios extraordinarios, un siglo que nos ha dejado retos incluso mayores. Durante muchas décadas, se generaron expectativas, más tarde destrozadas, acerca de que estábamos hallando nuestro camino hacia un mundo definido menos por nuestras divisiones que por nuestra cooperación, más por nuestra capacidad de responder a las necesidades humanas básicas que por la abierta denigración de los derechos y la dignidad humanos. Por encima de todo, y aunque no fuera más que por eso, el siglo xx generó en nosotros la aguda comprensión de que la humanidad tiene a su alcance político, económico y tecnológico la capacidad potencial para el cambio constructivo y, mostrando una dosis igual de realismo, que no hemos sido capaces de realizar nuestras potencialidades. Si nos tomamos en serio este potencial realizable y nuestra incapacidad de alcanzarlo, nos quedamos con una pregunta singu-

larmente desconcertante que parece especialmente apropiada en el marco temporal de la primera década del nuevo milenio: ¿qué legado colectivo y mundial estamos dejando para nuestros tataranietos en este siglo?

No se trata de un reto planteado de forma general, o reservado a líderes políticos o a quienes elaboran las políticas. Es un reto que deseo presentar a los florecientes campos de la transformación de conflictos y la construcción de la paz, definidos en sentido amplio, con todas sus aplicaciones profesionales. Me considero un profesional en estas disciplinas, y creo que necesitamos una dosis de realismo. Las nuestras son profesiones afectadas por la propensión a las promesas de grandes cambios. Es cierto. La retórica nos sale con facilidad. Si el cambio social constructivo se desarrollara tan fácilmente como nuestras palabras y promesas fluyen, a estas alturas, sin duda alguna, se habrían logrado la justicia y la paz mundiales.

Hay quienes defienden que adolecemos de una retórica exagerada, sumada a una comprensión excesivamente optimista, y por tanto no realista, de cómo funciona realmente el mundo, y de cómo puede darse o no el cambio. Tras los acontecimientos del 11 de septiembre, me enteré de que un asombrado miembro del consejo de administración de una importante fundación que había contribuido a una amplia gama de iniciativas en el campo de la resolución de conflictos preguntó: «¿Nuestras inversiones no han supuesto ninguna diferencia sustancial en el gran panorama de las cosas?». Aunque no creo que se pueda culpar en absoluto a un campo en particular o a su concreta ineficacia por lo que se reveló el 11 de septiembre de 2001, hay en los acontecimientos que han venido ocurriendo en los primeros años de este milenio un llamamiento inherente a que abramos los ojos.

El principio de la década de los noventa estuvo lleno de la esperanza de que, como comunidad global, presenciábamos una nueva era. Las ideas de nuestro campo de trabajo, el descubrir fórmulas completamente nuevas para que personas individuales, comunidades e incluso naciones respondieran a la violencia y construyeran una justapaz,⁶ aparecían como el gran amanecer de esa nueva era. Ahora, casi quince años después, tenemos que hacernos una serie de preguntas desalentadoras. No se plantean como reacción a las dudas sobre nuestras potencialidades, dudas que surgen con fre-

6. El término *justapaz* se propuso para llenar un vacío en el idioma, y se refiere a enfoques de la resolución de conflictos dirigidos a reducir la violencia e incrementar la justicia en las relaciones humanas (véase Lederach, 1999).

cuencia de diversos sectores, especialmente por parte de quienes abogan por la *realpolitik*. Estas preguntas reclaman algo más importante. Están pidiendo que se dé una reflexión crítica en el corazón de nuestras disciplinas como profesionales de la justicia, la paz y los conflictos.

¿Cómo se produce el cambio social constructivo? ¿Cómo podemos ser más estratégicos en la búsqueda de ese cambio? ¿Qué nos acerca más a la promesa que contienen nuestras palabras? ¿Cómo se generan los puntos de inflexión que marcan la diferencia? ¿Somos capaces de participar en un punto de inflexión que afecte al conjunto de la comunidad humana?

Pensar sobre la naturaleza de un punto de inflexión y comprenderla exige la capacidad de situarnos con una mirada expansiva, no estrecha, del tiempo. Elise Boulding propuso que tal actitud ante el tiempo debe darse dentro de lo que palpamos y conocemos, pero no debe limitarse nunca a un momento fugaz que pasa a nuestro lado. En un provocador juego de palabras, creó una imagen fascinante: vivimos en un «presente de doscientos años» (Boulding, 1990: 3). Su planteamiento no es difícil de calcular. Permítaseme poner un ejemplo personal para ilustrarlo.

Recuerdo bien las conversaciones con mi bisabuela Lydia Miller, cuya mano acaricié en la primera década de mi vida. Había nacido en la década de 1860. Los miembros más recientemente incorporados a mi familia extensa son Nona Lisa, Eliza Jane, Gracie y Garrison, cuatro personitas que tan sólo llevan unos meses o unos pocos años en esta aventura. Si disfrutan de una vida plena, habré tenido en las mías las manos de personas que, en su ancianidad, quizás vivan para ver las celebraciones de 2100. Boulding sugiere que calculemos «el presente» restando la fecha de nacimiento de la persona más anciana que hayamos conocido en nuestras vidas de la previsible fecha de fallecimiento de la más joven de nuestra familia. En mi caso particular, las manos que sostuvieron las mías se adentran bastante en el siglo XIX, y las que ahora toco continuarán viviendo en el siglo XXII. Ése es mi presente de doscientos años. Está formado por las vidas de quienes me han tocado y las de aquellas personas a quienes yo tocaré. El presente de doscientos años representa mi historia vivida. Es en ese sentido del «presente» en el que tenemos que situarnos para poder comprender la naturaleza del punto de inflexión.

Me parece que la confluencia de acontecimientos de los primeros años del nuevo siglo, cuyo mejor símbolo probablemente sea la tragedia del 11 de septiembre de 2001, representa uno de estos

momentos, la cristalización de una ocasión única. El punto de inflexión en nuestro presente de doscientos años está preñado de un enorme potencial para impactar constructivamente en el bienestar básico de la comunidad humana. Sin embargo, contrariamente a la esfera de proyecciones científicas y políticas, este cambio de rumbo en el viaje de la humanidad no gira alrededor de las formas específicas de estructuras de gobernación política, económica o social que diseñemos. No gira fundamentalmente en torno a la búsqueda de respuestas a las siempre presentes y urgentes cuestiones del crecimiento de la población, de la degradación medioambiental, de la utilización de los recursos naturales, o de la pobreza. No encuentra su esencia en la búsqueda de la comprensión de las raíces de la violencia, la guerra o el terrorismo, o en las soluciones a esas cuestiones. No se desarrolla sobre la base del aprendizaje de una serie de buenas habilidades de comunicación, o de nuevas metodologías de facilitación, o de técnicas enseñables para la resolución de conflictos. Cada una de estas cosas es importante, y muchas de ellas representan los retos fundamentales a los que nos enfrentamos. Pero no constituyen la capacidad para crear un punto de inflexión que nos encamine hacia un horizonte nuevo y más humano. El punto de inflexión de la historia de la humanidad en la actual década del presente de doscientos años está en la capacidad de la comunidad humana para generar y sostener la única cosa de la que ha sido dotada singularmente nuestra especie, pero que sólo en contadas ocasiones hemos comprendido o movilizado: *nuestra imaginación moral*.

A mediados del siglo pasado, apareció un ensayo crítico que creó revuelo en la evolución de las ciencias sociales. C. Wright Mills (1959) sugirió que la tarea emprendida por la comunidad científica tenía que abarcar un reto más profundo que el que habían asimilado plenamente sus colegas científicos. Dejando al descubierto las falsas tensiones de ideologías que pretendían controlar el debate político e intelectual y desnudando las prolijas capas de grandilocuentes teorías sociales que confunden más que aclaran, Mills planteaba una sencilla premisa: la historia estructural y la biografía personal están conectadas. Reprendió a los académicos, en especial los científicos sociales, para que asumieran correctamente su vocación. Esa vocación se pierde, afirmó, cuando se desvía por la estrechez de las aplicaciones técnicas basadas en la disciplina, o cuando se emborracha de verborrea esotérica que evita una evaluación crítica del mundo social. En una frase inolvidable, dejó sentado que el antídoto sólo se encuentra en quienes tienen disposición para comprometerse y construir «la imaginación sociológica».

Asumo la deuda intelectual y cultural que este libro tiene con las percepciones de Mills y su formulación del problema. Mi intención no es desarrollar sus críticas sobre el estado de las cosas en la comunidad científica. Tampoco voy a explorar qué fue de esa imaginación sociológica, aunque cualquiera que lea aquel libro cincuenta años después de su publicación no puede evitar sorprenderse por la extraordinaria relevancia que mantiene con debates y dilemas académicos y científicos contemporáneos. Mi interés surge inicialmente de mi propio sentido de la vocación y de la necesidad de reflexionar más intencionadamente sobre las experiencias que me ha sido dado vivir en los últimos veinticinco años de construcción de la paz a escala internacional. Evidentemente, el círculo de la experiencia propia influye en lo que uno observa y escribe. Mi vocación y mi círculo de experiencias me han llevado dentro y alrededor de la geografía del conflicto violento humano. En esos contextos, he sido testigo de las mejores y las peores caras de la humanidad.

En otros escritos, me he referido intencionadamente en más de una ocasión a la *vocación*. Aunque la resolución de conflictos y la construcción de la paz han llegado a ser profesiones por méritos propios, y aunque me considero a mí mismo como un profesional que trabaja en dichos campos, siempre he concebido mi iniciación y trabajo continuado como una vocación. Más allá de la profesión, mi preocupación ha sido hallar y seguir una llamada, una voz más profunda. En el más puro sentido de la palabra, *vocación* es aquello que se agita en el interior, pidiendo ser oído, pidiendo ser seguido. La vocación no es lo que hago. Hunde sus raíces en quién soy y en un sentido del propósito que tengo en la Tierra.

Seguir la voz y desarrollar un trabajo como «artesanía» en la esfera de las ciencias sociales, defendía Mills (1959), requiere una imaginación sociológica. Para quienes estamos en las profesiones de la justicia, la paz y el conflicto, la vocación nos remite a la carretera que serpentea más allá de las *áreas de descanso* de la técnica y la práctica cotidiana. Nos llama a indagar en nuestro propósito profundo y posibilidades, que se hallan más en *quién somos* que en *qué hacemos*. Que nuestra comunidad humana encuentre ese sentido más profundo de quiénes somos, dónde estamos situados y hacia dónde vamos, exige que localicemos nuestra orientación, nuestra brújula. La aguja de la brújula funciona hallando su norte. Como mejor se articula el norte de la construcción de la paz es encontrando nuestro camino para transformarnos y ser comunidades humanas locales y globales caracterizadas por el respeto, la dignidad, la

justicia, la cooperación y la resolución no violenta de los conflictos. Comprender este norte, leer esa brújula, requiere que reconozcamos y desarrollemos de forma mucho más intencionada nuestra imaginación moral.

Este tipo de imaginación tiene un paralelismo con las propuestas de Walter Brueggemann, teólogo del Antiguo Testamento, que quedan plasmadas en el título de su libro *The Prophetic Imagination* (La imaginación profética). En realidad, hallar la voz de la verdad, hallar formas de volverse hacia la humanidad en el pleno sentido de la expresión, y la fe para vivir dependiendo del sustento de Dios Creador fueron los pilares de la vocación de los profetas. Brueggemann transmite un agudo sentido de que esta labor es moral y al mismo tiempo requiere una conexión con la voz del ser humano artista, en especial del poeta. Brueggemann describe el papel del profeta como el de quien «trae a la expresión pública esas mismas esperanzas y anhelos que han sido denegados» (2001: 65). Merece la pena destacar que un teólogo del Antiguo Testamento y un sociólogo de mediados del siglo xx coincidieron en sumergirse en el reino de la imaginación para describir la capacidad de conexión tanto con la realidad como con la trascendencia. En ambos casos, nos lleva a algo que está más allá de la vida y la lucha cotidiana de las personas, pero que al mismo tiempo está enraizada en éstas.

Cuando estaba en un punto intermedio de la elaboración de este libro, di una conferencia sobre la imaginación moral a una audiencia joven en un seminario en Rangún (Birmania). Entre la audiencia, aquella noche, estaba mi colega Ron Kraybill, quien manifestó su entusiasmo por lo expuesto, y añadió que tenía la impresión de que había visto un libro con el título *La imaginación moral*, aunque no estaba seguro de dónde. Mis sueños de originalidad se estrellaron contra el viejo dicho de «no hay nada nuevo bajo el sol».

Desde el 11 de septiembre de 2001, yo había estado interpelando a dirigentes religiosos y políticos por igual a que ejercieran un mayor grado de imaginación moral en la respuesta a la violencia no provocada que se desató aquel día. Me parecía entonces, y más aún ahora cuando escribo, dos años después, que a los americanos nos cuesta imaginarnos envueltos en un ciclo de violencia. Los actos del 11-S se vivieron como una provocación injustificada que cayó del cielo. Y efectivamente lo fueron. Pero también es cierto que estos actos pueden ser igualmente ubicados no como acontecimientos aislados, sino como parte de un ciclo con una historia de acciones, reacciones y contrarreacciones. Sólo cuando se comprenden en el

contexto de un patrón más amplio, que a corto plazo puede ser muy difícil de visualizar, es posible ver que la respuesta que elijamos tiene consecuencias y repercusiones en términos de un patrón histórico, más dilatado. Mediante nuestra respuesta, elegimos trascender el ciclo de la violencia o entrar en él y sostenerlo. En gran medida, desde el 11-S los dirigentes de Estados Unidos han elegido la ruta de la perpetuación. En menos de dos años, hemos participado como nación en dos guerras terrestres que han costado miles de millones de dólares. Y, según indican todos los informes actuales, la ruta de la elección de la respuesta violenta no ha incrementado la seguridad nacional o internacional. Ha logrado avivar el ciclo.

A finales del otoño de 2001, mantuve que tendríamos que considerar seriamente las consecuencias de quedar presos del ciclo de violencia, y que deberíamos perseguir con el máximo ahínco el desarrollo de respuestas que trascendieran dicho ciclo. En varios ensayos y numerosos editoriales en periódicos locales, defendí que esto requería desatar nuestra imaginación moral e ir en busca de lo inesperado (Lederach, 2001). Poco después, vi que la frase emergía en algunas revistas religiosas. Pero no se me había ocurrido que esa frase, *la imaginación moral*, había sido utilizada ya como título de un libro. La investigación confirmó rápidamente la intuición de Ron, y más aún: no había *un* libro con ese título, había decenas de ellos.

Pronto me vi engrosando una comunidad de autores vinculados por la elección de *la imaginación moral* como título o subtítulo de sus libros.⁷ Fue para mí una experiencia fascinante repasar la variedad de disciplinas y perspectivas. He realizado tareas detectivescas e incluso leí un capítulo sobre Sherlock Holmes como agente de la imaginación moral (Clausen, 1986), pero no he sido capaz de descubrir quién pudo utilizar por primera vez esa frase o en qué contexto. La que creo más atinada de mis conjeturas la sitúa en el ensayo de Edmund Burke sobre la Revolución francesa, en el cual lamenta la pérdida de elementos que «embellecerían y suavizarían la sociedad privada», sacados «del armario de la imaginación moral, que el corazón posee, y la razón ratifica, necesarios para cubrir los defectos de su naturaleza desnuda y temblorosa» (Burke,

7. He incluido en la bibliografía una serie de libros que han utilizado *la imaginación moral* en sus títulos o subtítulos. La lista incluye: Price, 1983; Clausen, 1986; Kirk, 1988; Coles, 1989; McCollough, 1991; Beidelman, 1993; Johnson, 1993; Tivnan, 1995; Babbit, 1996; Bruce, 1998; Guroian, 1998; Stevens, 1998; Williams, 1998; Allison, 1999; Brown, 1999; Werhane, 1999; Fernandez y Huber, 2001; Fesmire, 2003; McFaul, 2003; y Newsom, 2003.

1864: 515-516). En el subtítulo de su excelente libro *The Ethos of the Cosmos* (El *ethos* del cosmos), Brown (1999) sugiere que la génesis de la imaginación moral se encuentra en la creación misma. En virtud de tal visión, podríamos, sin forzar demasiado la verdad o la metáfora, proponer que la capacidad de la imaginación moral data de un tiempo inmemorial.

Lo que sí tiene relación con nuestro empeño es, sin embargo, la pregunta de por qué tantos autores y disciplinas coincidieron en la utilización de *la imaginación moral* como parte del título de sus libros. En un primer nivel, aparecen varias categorías. El grupo más grande de títulos trata de preocupaciones y enfoques de la ética y la toma de decisiones, principalmente en los ámbitos de los negocios y la política (Clausen, 1986; McCollough, 1991; Johnson, 1993; Tivnan, 1995; Stevens, 1998; Williams, 1998; Werhane, 1999; Brown, 1999; Fesmire, 2003). Una segunda categoría analiza la imaginación moral en la literatura y las artes, dedicándose especialmente al cuento y a la narrativa como proveedores de orientación para el desarrollo del carácter tanto de personas adultas como de la infancia (Price, 1983; Clausen, 1986; Kirk, 1988; Bruce, 1998; Guroian, 1998). Otro grupo tira de la expresión para promover una forma particular de criticar, provocar y estimular a sus respectivas disciplinas profesionales para que adquieran un mayor sentido de su propósito, o del desarrollo de los valores morales dentro de una tradición religiosa (Babbit, 1996; Stevens, 1998; Allison, 1999; Fernandez y Huber, 2001; Newsom, 2003). Un cuarto grupo de autores plantea que esta frase captura la esencia de personajes extraordinarios, rompedores (Clausen, 1986; Kirk, 1988; Johnson, 1993; Babbit, 1996; Bruce, 1998; Fesmire, 2003). Muchos eran escritores y visionarios de gran reconocimiento público, como T. S. Eliot, W. H. Auden, Toni Morrison, J. R. R. Tolkien y Martin Luther King Jr. Otros eran renombrados filósofos, como Emmanuel Kant, Sören Kierkegaard, Hannah Arendt y John Dewey. Otros autores apuntaban hacia el conocimiento tradicional como el que hay en el pensamiento Kaguru (Beidelman, 1993), o a los esfuerzos contra los importantes impedimentos estructurales con que tropiezan las escritoras feministas cubanas para encontrar su lugar y su voz (Babbit, 1996).

Repasando todas estas categorías, podemos empezar a discernir varios puntos de convergencia. Aunque mi propio trabajo y conceptualización estaban ya bastante avanzados, de repente me encontré muy cómodo en la esencia de lo que vinculaba a este grupo de autores diversos con la frase *la imaginación moral*. Hallé tres claves.

En primer lugar, todos los autores coincidían en que la imaginación moral desarrolla una capacidad de percibir cosas más allá, y a un nivel más profundo, de lo que salta a la vista. El término que mejor la capta es quizás el utilizado por Guroian, *despertar*, y quienes escriben sobre esa capacidad hablan de un estado de atención ante algo más de lo que es inmediatamente visible. En su análisis del trabajo de George MacDonald *The Princess and the Goblin* (La princesa y el duende), Guroian describe esa cualidad de imaginación como «un poder de percepción, una luz que ilumina el misterio que se esconde bajo una realidad visible: es el poder de “ver” la auténtica naturaleza de las cosas» (1998: 141).

En segundo lugar, independientemente del ámbito disciplinar concreto, autores y autoras aterrizaron sobre la palabra *imaginación* para subrayar la necesidad del acto creativo. El subtítulo del libro de Brown (1999), *The Genesis of Moral Imagination in the Bible* (La génesis de la imaginación moral en la Biblia), plantea que este tipo de imaginación encuentra su esencia en el mismo acto de la creación original. Sin embargo, más frecuentes son los autores que indagaron en las «artes» no como terreno de artistas profesionales, sino más bien como un marco de referencia para comprender una característica que define la imaginación moral: la capacidad de dar a luz algo nuevo que por su mero nacimiento cambia nuestro mundo y la forma en la que observamos las cosas. En el capítulo que daba título a su libro, «Imaginación moral», Johnson analizaba ese aspecto con mucha intencionalidad, comentando que, aunque a menudo se percibe que el arte goza de la libertad de romper las reglas de la moralidad, de hecho es el arte el que posibilita el razonamiento moral: «Todo el mundo reconoce —escribe— que la imaginación es la clave de esos actos artísticos por los cuales empiezan a existir cosas nuevas, se remodelan cosas viejas, y nuestras formas de ver, oír, sentir, pensar y demás son transformadas» (1993: 212).

En tercer lugar, aunque se exprese de distintas formas en función de diversos propósitos, todos los autores coincidían en la idea de que la imaginación moral posee una cualidad de trascendencia. Rompe los moldes de lo que parecen puntos muertos estrechos, de cortas miras, o estructuralmente determinados. Sea esto la capacidad del personaje de un cuento de hadas para trascender lo que aparece como un desastre predeterminado, o la necesidad de ampliar la diversidad de posibles acciones en decisiones relativas al programa espacial de la NASA, o un fabricante de coches, o un método de estudio antropológico, estos autores mantienen que el ejercicio de la imaginación moral irrumpe en nuevos territorios y se

niega a quedar atado a lo que plantean las opiniones existentes sobre la realidad percibida o lo que las respuestas preceptivas determinan como posible. En su interesante indagación de la racionalidad, *Impossible Dreams* (Sueños imposibles), Babbit planteaba que el papel de la imaginación moral es poner en marcha «la materialización de posibilidades que no son imaginables en los términos actuales» (1996: 174). Lejos de aparcarse mi inicial atracción por la frase, mucho de lo que iba leyendo me reforzó en la aplicación de la imaginación moral a la construcción de la paz. Opté por quedarme con la expresión para mi título.

Puede que haya lectores que no se sientan a gusto con la utilización de la palabra *moral* al abordar el tema del conflicto y la paz. Contrariamente a la palabra *imaginación*, parece tener una fuerte carga de límites estrechos y coartadores. La palabra no deja de tener sus connotaciones negativas, y, sin duda, tiene relaciones poco deseables y es mal utilizada. Sin embargo, *moral*, como *vocación*, evoca algo grandioso. Como expresiones, nos llaman a elevarnos hacia algo que está más allá de lo que es inmediatamente aparente y visible. La cualidad que más quisiera hacer mía de la expresión reverbera en este potencial de hallar una forma de trascender, de ir más allá de lo que existe mientras seguimos aún viviendo en ello.

Sin embargo, el término merece sin duda una aclaración sobre lo que no deseo transmitir con la palabra *moral*. Por lo general, conectamos moral con moralidad, y luego relegamos la moralidad al ámbito de la religión. Aunque provengo de una comunidad religiosa, la imaginación moral no es el producto o terreno exclusivo de una determinada creencia religiosa, y mucho menos de sistemas o estructuras religiosas jerarquizadas. Es más, aquellas comunidades religiosas, de la creencia que sea, que pretenden encorsetar y encerrar la moralidad fijando rígidos límites que pueden o no ser atravesados, generan normalmente la antítesis de la imaginación moral: el dogma. Pretendiendo dar la vida, los dogmas son poco más que estructuras ideológicas estáticas. Nos contemplan como huesos momificados en una excavación arqueológica, dando testimonio de algo que en su día estuvo vivo y transmitió vida. La prédica religiosa moderna se ha traducido con demasiada frecuencia en ideas rígidas, incapaces de responder y mal adaptadas a nuestros retos más apremiantes. Cuando la moralidad se convierte en un dogma preceptivo, creando un estancamiento moral, nos quedamos muy lejos del potencial que Dios nos ha dado. La imaginación moral de la que hablo tiene muy poco en común con esa moralidad.

Paradójicamente, la imaginación moral no es ni se construye principalmente alrededor de la ética. Noble y necesaria como es en la comunidad humana, la indagación ética sigue siendo un tanto reduccionista y analítica por su propia naturaleza. Por su parte, el propósito, la razón de ser de la imaginación, se mueve en un ámbito diferente, pues busca y crea un espacio más allá de las piezas existentes. Al no estar restringida por lo que es, o por lo que se conoce, la imaginación es el arte de crear lo que no existe.

Hace muchos siglos, el apóstol Pablo describió nuestro mundo como una comunidad atormentada por implacables dolores: «Toda la creación gime —escribió— con dolores de parto hasta este momento» (Romanos 8, 22). La metáfora plantea que la humanidad vive en un tiempo de gran dolor y gran potencial. El nacimiento es simultáneamente dolor y potencial, la llegada de aquello que puede ser pero aún no es. Creo que la comunidad humana aún gime hoy con tales dolores. Buscamos el nacimiento de algo nuevo, una creación que nos arranque de lo esperable. Buscamos el acto creativo de lo inesperado. Ésos son el potencial y la faceta de la imaginación moral que deseo explorar.

En sintonía con esas interpretaciones, no debemos relegar el término *moral* exclusivamente a la indagación religiosa. Nuestros retos exigen que vinculemos su energía fundamental como algo práctico y relevante para las cuestiones y temas políticos que afrontamos hoy. La política, la economía y las estructuras globales se han vuelto tan inauténticas que poca gente cree realmente en ellas. Vivimos en la siguiente paradoja: las cosas que de forma más omnipresente gobiernan nuestras vidas son precisamente aquellas de las que nos sentimos distantes. Nos agarramos al mito de que lo que hemos creado para gobernar nuestras vidas es sensible a quiénes somos como seres humanos y a nuestras comunidades. Pero a la vez esas creaciones parecen tener vidas propias, independientes de las personas, vidas que nos son ajenas y distantes. La investigación que intente comprender cómo pueden romperse y superarse los ciclos de violencia es precisamente una que debe infundirle a la política, al discurso político y a las estructuras gobernantes la capacidad de ser receptivos a la comunidad humana.

En este libro, planteo y analizo la imaginación moral como la capacidad de imaginar algo anclado en los retos del mundo real pero a la vez capaz de dar a luz aquello que aún no existe. En referencia a la construcción de la paz, ésta es la capacidad de imaginar y generar respuestas e iniciativas constructivas que, estando enraizadas en los retos cotidianos de la violencia, trasciendan y en últi-

ma instancia rompan los amarres de esos patrones y ciclos destructivos.

Esta investigación no propugna que encontremos *la respuesta* a nuestros problemas en una única solución que lo abarque todo, como algún nuevo y milagroso sistema político, social o económico. Sí nos empuja hacia la comprensión de la naturaleza de los puntos de inflexión y de la manera en que se trascienden los patrones destructivos. Los puntos de inflexión son momentos preñados de nueva vida, que surgen de lo que parecen ser las tierras yermas de la violencia y las relaciones destructivas. Esta inesperada nueva vida posibilita procesos de cambio constructivo en los asuntos humanos, y constituye la imaginación moral sin la cual no se puede comprender ni practicar la construcción de la paz. Sin embargo, tales momentos preñados no emergen por la rutinaria aplicación de una técnica o una receta. Hay que explorarlos y entenderlos en el contexto de algo que se acerca al proceso artístico, imbuido como está de creatividad, destreza, serendipia y habilidad artesana.

Los puntos de inflexión plantean que la violencia y la imaginación moral van en direcciones opuestas. Vicenç Fisas parafraseaba así al filósofo Bruno Bettelheim: «La violencia es la conducta de alguien incapaz de imaginar otras soluciones a los problemas que se le presentan» (Fisas, 2002: 58). Yendo en la dirección inversa, mantendré que la imaginación moral surge con la capacidad de imaginarnos a nosotros mismos en procesos de relaciones, la disposición a aceptar la complejidad sin depender de la polaridad dual, la creencia en el acto creativo, y la aceptación del riesgo inherente necesario para romper la violencia y aventurarse por caminos desconocidos que construyan un cambio constructivo. La imaginación moral propone que los puntos de inflexión y el trayecto hacia un nuevo horizonte son posibles, aunque se basen en paradojas que nos dejan en la perplejidad. Los puntos de inflexión tienen que encontrar la forma de trascender los ciclos de violencia destructiva viviendo en y siendo relevantes al contexto que produce esos ciclos. Un horizonte, aunque sea visible, siempre está fuera de alcance, insinuando un viaje épico, cuya persecución en la construcción de la paz supone forjar nuevas formas de abordar los asuntos humanos con un enemigo. Para nuestro campo, este tipo de trayecto no se realiza con un manual técnico. Nos exige explorar el arte y el alma del cambio social, y empieza con la necesidad de indagar en la esencia de la construcción de la paz y el corazón de las realidades terrenales donde los patrones violentos han dominado los asuntos humanos.

IV. Sobre la sencillez y la complejidad Hallar la esencia de la construcción de la paz

No pagaría un penique por la sencillez de este lado de la complejidad.
Pero daría la vida por la sencillez en el otro lado de la complejidad.

Oliver Wendell Holmes

El hombre es un organismo demasiado complicado.
Si está condenado a la extinción, morirá por falta de sencillez.

Ezra Pound

La construcción de la paz es una tarea compleja. Sin ningún género de dudas, es un reto abrumador. ¿Cómo conseguimos realmente que sociedades enteras, envueltas en historias de violencia que se remontan a generaciones, vayan hacia un nuevo horizonte? Puede parecer raro que algo tan complejo comience con un debate sobre la sencillez. Sin embargo, quiero hablar aquí de la sorpresa de la sencillez precisamente porque el marco de la imaginación moral me surgió de una conversación paseando con un colega, Wendell Jones, por las Montañas Rocosas. Como muy bien dijo Margaret Wheatley (2002), la mayoría de los cambios sociales empiezan o se configuran en una única conversación a la que es fácil seguirle el rastro. Así que permítaseme contar la historia de una conversación en la montaña que influyó en este libro.

Se suponía que Wendell era mi discípulo. A principios de 2002, un amigo común y profesional de la resolución de conflictos, Ber-

nie Mayer, se puso en contacto conmigo. Bernie es socio fundador de CDR Asociados, y ellos, conjuntamente con el programa de máster en resolución de conflictos de la Facultad de Antioch, estaban lanzando una nueva iniciativa, avanzada, de tutoría en mediación. Se trataba de emparejar a una persona experimentada en mediación con un tutor que estuviera desarrollando un trabajo en el que la primera pudiera tener interés en profundizar. Esta persona tutora estaría disponible para llamadas telefónicas y encuentros ocasionales y para vérselas con las preguntas que el alumno pudiera tener. Fue así como Bernie, el celestino, nos juntó a Wendell y a mí.

Wendell lleva los últimos diez años trabajando como defensor del pueblo en el Instituto Sandia de Nuevo México, en el área de disputas relacionadas con los derechos del conocimiento intelectual como propiedad. Sin duda, éste es un campo relativamente nuevo y complejo para la aplicación de la resolución de conflictos. Wendell proviene del ámbito de la física; en anteriores etapas de su vida profesional, dirigió equipos de investigación que indagaban en teorías de vanguardia en el campo de la física aplicada. Pero su pasión descansaba también en el flujo y reflujo de las relaciones humanas, en el desarrollo personal y espiritual. Así que me vi envuelto en conversaciones por correo electrónico, teléfono y, finalmente, cara a cara durante una excursión por las montañas con un colega que era mayor que yo, que había realizado investigación científica «dura» sobre la teoría de la complejidad, y que mediaba en pleitos en el disputado campo de a quién pertenece el conocimiento. Nuestros títulos de mentor y discípulo eran, como poco, un oxímoron.

Salimos una mañana hacia la senda del Paso Arapahoe, en la primera cadena de las Montañas Rocosas. En nuestro caminar, hablamos sobre la vida y el aprendizaje y sobre los libros que estábamos leyendo y escribiendo. Le conté a Wendell los orígenes de este libro, y que tenía la intención de escribir algunos capítulos sobre la sencillez y la complejidad. En respuesta, me indicó que los enfoques de la «nueva ciencia» llevaban ya un tiempo indagando y hallando vínculos entre la complejidad y la sencillez. A medida que íbamos ascendiendo, se lanzó a contar la historia de un intento de investigación, una temprana contribución a la teoría y aplicación de la complejidad. Resumiendo, el equipo científico se había planteado el reto de averiguar si un ordenador podría emular un sistema natural complejo. La historia me llamó tanto la atención que recreó el marco para todo este capítulo.

Wendell puso ejemplos del tipo de retos que se asumían en el equipo. Por ejemplo, se preguntaron si un ordenador podría dar

con una forma de imitar la acción y el flujo de una bandada de pájaros o un banco de peces. Inmediatamente establecí la relación con la imagen de los pájaros. Cada año, en otoño, desde las granjas de las onduladas colinas del valle de Shenandoah, observaba a menudo esas bandadas que pintan el cielo. Miles de mirlos se movían juntos, fundiéndose y luego desplegándose, descendiendo y elevándose a continuación. Los patrones que creaban en el cielo lo hacían detener a uno los pasos para observar. Simultáneamente, sin un comandante en jefe, los individuos se movían con toda una bandada de forma coordinada pero impredecible. Nunca se sabía cuál iba a ser el siguiente movimiento, qué forma iba a tomar la bandada o qué podía hacer cualquier pájaro por su cuenta. Era de una belleza hipnotizante, conmovedora. ¿Podría un ordenador capturar todo eso? Y si así era, ¿qué haría falta?

La respuesta no era la complejidad. Era lo que quizás quiso decir el poeta Oliver Wendell Holmes con «sencillez en el otro lado de la complejidad». Los programadores tenían que comprender la esencia, las normas básicas, que desencadenaban la resultante belleza visual. Lo que crearon, desde finales de los años ochenta, fueron bandadas de criaturas genéricamente simuladas, surgiendo de los ceros y unos del lenguaje informático numérico, en un programa que llamaron BOIDS.⁸ El programa se basaba en descubrir unas pocas reglas sencillas que pudieran insertarse en un programa informático para dirigir una conducta grupal compleja. Por ejemplo, dicho en lenguaje no técnico, crearon normas como éstas: guiarse evitando las aglomeraciones; orientarse hacia la dirección general de los compañeros cercanos de la bandada.

Cuando estas normas se tradujeron a órdenes numéricas, se emuló en la pantalla una interpretación dinámica de la bandada. De la sencillez salió la complejidad de la belleza. No había pautas predecibles, pero surgieron pautas. Nunca se puede predecir exactamente qué hará una bandada de pájaros cuando en su camino aparezca un poste telefónico: ¿se dividirá, subirá, irá a la izquierda, a la derecha? La belleza estaba en el acto creativo, en la impredecible, inesperada respuesta creada de nuevo en cada vuelo y momento. Permanentemente dinámicos, adaptándose constantemente, fluyen como una bandada en respuesta a los estímulos que surgen. Toda esta complejidad de movimiento y patrón artístico se resumía en

8. Aquí hay un juego de palabras en inglés con el nombre del programa y la palabra *pájaros*, en inglés «birds». Una forma de pronunciación muy coloquial y fonética, con un punto de humor, es «boids». (N. de la T.)

unas pocas reglas básicas y sencillas. En la base de la complejidad estaba la sencillez.

Recuerdo haber descendido de las montañas oyendo esta historia y que, en un momento dado, le comenté a Wendell: «¿Sabes lo que no he hecho? Nunca me he preguntado: ¿cuáles son los tres o cuatro elementos absolutamente básicos de que consta la construcción de la paz? Me pregunto cuáles serían los BOIDS de la construcción de la paz».

Lo que sí tenía claro era lo siguiente. La construcción de la paz es una tarea enormemente compleja, en escenarios de violencia increíblemente complejos, dinámicos y, en la mayoría de los casos, destructivos. A menudo había pensado e incluso planteado que una persona que trabaja en la construcción de la paz tiene que aceptar la complejidad, no dejarla de lado o huir de ella. «Complejice antes de simplificar», solía decir yo en clase. Simplificar, según mi forma de verlo, era el segundo escalón de la actividad. Sólo cuando se comprende la totalidad de la complejidad se puede elegir qué intervención concreta hacer en un determinado escenario. Entonces uno reconoce que esa actividad y proceso están en un sistema complejo que tiene múltiples actores que simultáneamente impulsan procesos en múltiples niveles.

Ésa era, de hecho, mi definición de trabajo de la complejidad: múltiples actores, que persiguen una multiplicidad de acciones e iniciativas, al mismo tiempo, en numerosos niveles de relaciones sociales en un escenario interdependiente. La complejidad emerge de la multiplicidad, interdependencia y simultaneidad. En muchos sentidos, éste es *el* gran reto de la construcción de la paz: cómo construir respuestas creativas a patrones de violencia autopropagable en un sistema complejo formado por múltiples actores, con hechos que están sucediendo simultáneamente. Lo que yo no había considerado plenamente era la idea de que, en lugar de centrarse directamente en la complejidad, podría ser útil localizar una serie clave de patrones y dinámicas que generan la complejidad. En otras palabras, la sencillez antecede a la complejidad. Esto me obligó a pensar en la sencillez como una fuente de energía, más que como la opción por el reduccionismo. Fue, como explicaré en un capítulo posterior, una lección en la actitud haiku.

Esta reflexión supuso una reorientación en la elaboración de este libro. Me planteé una pregunta algo diferente de la planteada por el enfoque técnico de BOIDS en el ordenador. Más que buscar las «reglas» de la sencillez, me entró la curiosidad por averiguar cuáles son las «esencias» fundamentales de la construcción de la

paz. Acabé por verlas como un pequeño conjunto de disciplinas, o prácticas, de las cuales emerge en toda su belleza la complejidad de la construcción de la paz. Dicho de una forma algo distinta, me formulé la siguiente pregunta sobre la esencia: ¿qué materias harían imposible la construcción de la paz *si no estuvieran presentes*? Tras indagar en ello, descubrí que, cuando están reunidas y son practicadas, estas disciplinas forman la imaginación moral que hace posible la construcción de la paz. La esencia se encuentra en cuatro materias o disciplinas, cada una de las cuales requiere imaginación. Son las relaciones, la curiosidad paradójica, la creatividad y el riesgo.

LA CENTRALIDAD DE LAS RELACIONES

En la vanguardia de áreas de estudio que van desde la física nuclear y la biología hasta la teoría de sistemas y de desarrollo organizativo, las relaciones se perciben como el concepto organizativo central de la teoría y la práctica. Según la ciencia, como ha señalado una y otra vez Margaret Wheatley, «nada en el universo existe como una entidad aislada o independiente. Todo asume la forma de relaciones, sean las partículas subatómicas que comparten energía o los ecosistemas que comparten el alimento. En la telaraña de la vida, nada vivo vive solo» (2002: 89). En referencia a nuestra indagación, la centralidad de las relaciones cobra un significado especial, pues es tanto el contexto en el cual ocurren los ciclos de violencia como la energía generadora de donde brota la capacidad de trascender esos mismos ciclos. Una y otra vez, allí donde en pequeña o gran medida se rompen las cadenas de la violencia, hallamos una singular raíz central que da vida a la imaginación moral: la capacidad de personas individuales y comunidades de imaginarse a sí mismas en una red de relaciones, incluso con sus enemigos.

Este tipo de imaginación va acompañada por, y produce, varias disciplinas clave. En primer y destacado lugar, allí donde se superan los ciclos de violencia, la gente demuestra una capacidad de imaginar y dar a luz lo que ya existe, un conjunto más amplio de relaciones interdependientes. Es similar al proceso estético y artístico. Arte es aquello que la mano humana toca, moldea y crea, y que, a su vez, toca nuestro más profundo sentido del ser, nuestra experiencia. El proceso artístico posee esa naturaleza dialéctica: surge de la experiencia humana y después da forma, expresión y significado a esa experiencia. La construcción de la paz tiene esa misma cuali-

dad artística. Debe experimentar, imaginar y dar a luz la red de relaciones. Literalmente, las personas que viven en escenarios de violencia padecen y perciben la red de patrones y conexiones en la que están atrapadas. Perciben que personas, comunidades y redes, con sus actividades y acciones, están ligadas entre sí y contribuyen a formar patrones que pueden dar pie a acciones destructivas o constructivas. Ante la experiencia de la violencia, la elección de la respuesta que haga surgir la imaginación moral requiere reconocer la interdependencia. Cuando se perpetra la violencia se requiere, más que nada, una profunda e implícita creencia de que el cambio deseado puede lograrse independientemente de la red de relaciones. Superar la violencia requiere que la gente acepte una verdad más fundamental: quiénes hemos sido, somos y seremos es algo que emerge y toma forma en un contexto de interdependencia relacional. Como se abordará más adelante, la esencia de la construcción de la paz nos exige indagar mucho más detalladamente en la composición interna de la creatividad, inmersa en la comprensión de la dinámica y de la potencialidad del trabajo en redes: el arte de tejer telarañas y el arte de observarlas.

Una segunda e igualmente importante disciplina que surge de la centralidad de las relaciones se halla en un acto de simple humildad y autorreconocimiento. La gente no sólo toma nota de la red, de la telaraña. Se sitúa y reconoce a sí misma como parte de la pauta. Nunca se sustituyen los patrones de violencia sin actos que tienen en su origen una cualidad confesional. Sean espontáneos o intencionadamente planificados, estos actos emergen de una voz que dice en los términos más sencillos: «Soy parte de esta pauta. Mis elecciones y conductas influyen en ella». Mientras que la justificación de la respuesta violenta tiene muchos orígenes, la imaginación moral que se eleva por encima de la violencia sólo tiene dos: la asunción de la responsabilidad personal y el reconocimiento del carácter recíproco de las relaciones.

La construcción de la paz exige una visión de la relación. Dicho claramente, si no hay capacidad para imaginarse el lienzo de las relaciones mutuas y de situarse a uno mismo como parte de esa telaraña histórica y en constante evolución, la construcción de la paz se viene abajo. La centralidad de las relaciones aporta el contexto y el potencial para quebrar la violencia, pues traslada a la gente a los momentos elocuentes de la imaginación moral: el espacio donde reconocemos que, en última instancia, la calidad de nuestra vida depende de la calidad de la vida de los demás. Es el reconocimiento de que el bienestar de nuestra descendencia está

directamente ligado al bienestar de la descendencia de nuestro enemigo.

LA PRÁCTICA DE LA CURIOSIDAD PARADÓJICA

En muchas ocasiones, los ciclos de violencia son motivados por tenaces requerimientos para reducir una compleja historia a polarizaciones duales que pretenden tanto describir como contener la realidad social de forma artificial. Las personas, las comunidades y, más concretamente, las opciones sobre las formas en que responderán a situaciones y expresarán sus opiniones sobre el conflicto son forzadas en categorías de o/o. Nosotros tenemos la razón. Ellos están equivocados. Fuimos agredidos. Ellos son los agresores. Nosotros somos libertadores. Ellos son opresores. Nuestras intenciones son buenas. Las suyas son malas. Nuestra visión comprende más plenamente la historia y la verdad histórica. Su visión de la historia es sesgada, incompleta, maliciosamente falsa e ideológicamente motivada. Estás con nosotros o contra nosotros.

Las personas que muestran una imaginación moral que se eleva por encima de los ciclos de la violencia en la que viven, también están por encima de las polarizaciones duales. Es decir, la imaginación moral se construye sobre una cualidad de interacción con la realidad que respeta la complejidad y se niega a caer en los forzados encajonamientos del dualismo y las categorías de «o esto o lo otro». Como tal, este tipo de imaginación está imbuida de una curiosidad paradójica.

Paradoja es una palabra que desde hace mucho tiempo han hecho suya la filosofía, la teología y las ciencias sociales. Tiene su origen en el griego (*paradoxos*), combinando las palabras *para* y *doxa*, y se asume que significa «contrario a la creencia común». Sin embargo, hay un matiz que acompaña a la raíz etimológica que sugiere que *para* se refiere a algo que está fuera o más allá de la creencia común, frente a algo que es una abierta contradicción de lo que se percibe como cierto. El concepto de paradoja plantea que la verdad está en lo que se percibe a primera vista, pero también más allá. El don de la paradoja proporciona una fascinante capacidad: reúne verdades aparentemente contradictorias para identificar una verdad mayor.

Curiosidad sugiere atención y una interrogación constante sobre las cosas y su significado. Etimológicamente, viene del vocablo latino *curiosus*, que se forma a partir de la raíz *cura*, que literalmente significa «cuidar» y que tiene que ver tanto con «cura» como con

«cuidado», en la sanación espiritual y física. De ahí obtenemos términos como *cuidador* y *conservador* (de un museo).⁹ En su forma negativa, la curiosidad mueve a un fisgoneo exagerado que donde mejor se aprecia es en los detectives secretos y en esos vecinos excesivamente interesados que se entrometen demasiado en los asuntos de los demás. En su expresión más constructiva y positiva, sin embargo, la curiosidad elabora una cualidad de investigación cuidadora que va más allá del significado aceptado. Desea profundizar y, de hecho, se ve estimulada por aquellas cosas que no son entendidas de inmediato.

Cuando combinamos ambos términos, el resultado es la *curiosidad paradójica*, que se acerca a las realidades sociales con un respeto duradero por la complejidad, negándose a caer en las presiones de las obligadas categorías duales de la verdad, y con una curiosidad superlativa por saber qué es lo que puede mantener unidas, en un todo más amplio, a energías sociales aparentemente contradictorias. No es básicamente un impulso hacia la búsqueda de un terreno común basado en un denominador estrechamente compartido. La curiosidad paradójica busca algo más allá de lo visible, algo que mantiene unidas energías sociales aparentemente contradictorias e incluso violentamente enfrentadas. Por su propia naturaleza, por tanto, esta cualidad de perspectiva, esta postura hacia las demás partes, incluso la parte enemiga, se edifica fundamentalmente sobre una capacidad de movilizar la imaginación.

Más que llevar hacia conclusiones inmediatas, la curiosidad paradójica suspende el juicio en favor de la indagación en las contradicciones que han aparecido, en su valor nominal y su valor emocional, por si existiera la posibilidad de un valor que está fuera de lo que actualmente se conoce y que sustituyera la contradicción. El *valor nominal* es la forma simple y directa en que las cosas aparecen y son presentadas. En escenarios de violencia, es el contexto tal como es, con toda su fealdad y dificultades. Es la forma en que la gente dice cómo son las cosas, con todas las contradicciones que surgen a medida que escuchamos a las diversas caras de la humanidad sufriente. La curiosidad paradójica empieza con el compromiso de aceptar a la gente en su valor nominal. El *valor emocional* va

9. Lederach utiliza aquí dos términos ingleses relacionados con la raíz *cura*: *caregiver* y *curator*. El primero se traduce al castellano por «cuidador» o «cuidadora»; el segundo tiene un significado muy concreto, conservador o conservadora de un museo. He preferido mantener la fidelidad al texto e incluir esta breve explicación. (N. de la T.)

más allá de la presentación de las apariencias, y se aventura en la forma en que estas cosas son percibidas e interpretadas por las personas. Se adentra allá donde está arraigado el significado. Intenta hallar dónde reside el significado en la experiencia de la gente. El valor nominal y el valor emocional suponen una paradoja. Inherentes a lo que existe y a la forma en que se nos presenta, se encuentran los recursos que posibilitan cosas y entendimientos que aún no existen. Tal es la paradoja que implica aceptar lo que existe en su valor nominal y emprender el camino hacia el valor emocional del que surgió, viendo hasta dónde puede llevarnos.

Suspender los juicios de valor e indagar en los valores nominal y emocional en escenarios de conflicto exige la capacidad de desarrollarse y vivir con un alto grado de ambigüedad. Por un lado, debemos aceptar lo real de la apariencia, cómo parecen ser las cosas. Por otro lado, debemos explorar lo real de la experiencia vivida, cómo han surgido percepciones y significados y cómo pueden apuntar a realidades de lo que ahora es aparente y de lo invisible que hay más allá de lo que se presenta como concluyente. Suspender el juicio no es dimitir de la opinión o de la capacidad de evaluar. Es fundamentalmente una fuerza para movilizar la imaginación y elevar a un nuevo nivel las relaciones y la comprensión de las relaciones en un contexto violento. Suspender el juicio es negarse a forzar historias sociales complejas y realidades construidas en categorías duales artificiales, para favorecer la búsqueda de acuerdos que rompan el dominio de la polarización social. Lejos de quedar paralizada por la complejidad, la curiosidad paradójica, como cualidad de la imaginación moral, subyace en la complejidad como una aliada, no como una enemiga, pues de la complejidad emergen un sinfín de nuevos ángulos, oportunidades e inesperadas potencialidades que sobrepasan, reemplazan y rompen las cadenas de los actuales e históricos patrones relacionales de violencia recurrente.

Aunque puedan estar impregnadas de serendipia, las cuatro historias que hilvanan este libro sugieren una curiosidad paradójica. Un joven trató a su mayor, el jefe enemigo, como un padre, creando así una respuesta más sabia e inherentemente más paternal. Las mujeres movilizaron al patriarcado para dar lugar a un mercado seguro, donde se incitaba a los hombres a ser hombres y hacer la paz, y las mujeres eran las guardianas de la verdad y las mantenedoras de la paz. Un grupo campesino apeló a la verdad en la retórica de los actores violentos para estimularlos a ir más allá de la violencia. Un profesor-poeta ofreció únicamente su propia vulnerabilidad para proporcionar seguridad a un poeta-señor de la guerra.

La curiosidad paradójica estimula y provoca la imaginación moral. Es una materia que, en escenarios de violencia profundamente arraigada plagados de polarización social, contempla la complejidad como un aliado y se niega a caer en las trampas históricas de las divisiones duales, que alimentan los ciclos de violencia. La curiosidad paradójica sostiene una inquietud permanente que explora atentamente el mundo de posibilidades que hay más allá de los argumentos inmediatos y las definiciones estrechas de la realidad, cuyas orillas sólo se pueden alcanzar si se toman los argumentos en serio y se rehúsa quedar atado por sus visiones. En este sentido, la curiosidad paradójica es en verdad la *cura* que atiende y cuida la salud de una humanidad más grande.

PROPORCIONAR ESPACIO PARA EL ACTO CREATIVO

La imaginación moral toma forma y expresión mediante un acto. Aunque inicialmente podamos pensar acerca del espacio donde se encuentran *moral e imaginación* como un ejercicio conceptual, en realidad no podemos conocer ese tipo de imaginación fuera de la acción humana concreta. Teológicamente, esta noción se encuentra en la Palabra que se hace carne, el momento en el que la potencialidad se desplaza del reino de lo posible al mundo de lo tangible. En otras palabras, la imaginación moral encuentra su expresión más clara en la aparición del acto creativo.

En su subtítulo, Matthew Fox (2002) llama *creatividad* al lugar «donde se encuentran lo divino y lo humano». Una vez más, inherente a nuestra investigación se halla la calidad de paradoja que acompaña el proceso, pues el acto creativo tiene simultáneamente elementos de lo trascendente y de lo mundano. En otras palabras, la creatividad va más allá de lo existente hacia algo nuevo e inesperado, surgiendo de y hablando a lo cotidiano. Ése es, de hecho, el papel del artista, y por qué la imaginación y el arte están en los márgenes de la sociedad. Los artistas tienden a ser, según veremos en posteriores capítulos, personas que viven en los umbrales de las comunidades en las que habitan, desde las cuales surge el pulso de sus trabajos vitales y a las cuales se dirigen. Sin embargo, al estar en los límites, también suponen una amenaza, pues ensanchan los límites de lo que se toma por real y posible. Como insinúa Brueggemann, «todos los regímenes totalitarios temen al artista. La vocación del profeta es mantener vivo el ministerio de la imaginación, seguir conjurando y proponiendo futuros alternativos al único que el rey quiere instar como el único concebible» (2001: 40).

Por lo tanto, otra disciplina clave que da origen a la imaginación moral es la provisión de espacio para que emerja el acto creativo. Proporcionar ese espacio exige una predisposición, un tipo de actitud y perspectiva que abre, incluso invoca, el espíritu y la creencia de que la creatividad es humanamente posible. Fundamentalmente, esto requiere creer que el acto y la respuesta creativos están permanentemente al alcance, y, más importante aún, son siempre accesibles, incluso en escenarios donde la violencia domina y mediante su opresiva guadaña crea su mayor mentira: que las tierras que habita son yermas. Los artistas destrozan esta mentira, pues viven en la esterilidad como si la nueva vida, el nacimiento, siempre fuera posible. Aunque no esté predicha o sea inicialmente nítida, las personas que despliegan esa profunda cualidad de la imaginación moral en estos escenarios de violencia demuestran una capacidad de vivir en un espacio personal y social que alumbró lo inesperado. Con mucho en común, la supervivencia de la creatividad y la de la imaginación requieren esa calidad de vivir. Aceptan la posibilidad de que existan incontables posibilidades capaces en cualquier momento de ir más allá de los estrechos parámetros de lo que es generalmente aceptado y percibido como la estrecha y rígidamente definida gama de opciones.

En este libro indago en esta cualidad de proveer para y esperar lo inesperado. Es una cualidad más conocida en el mundo del arte y de los artistas que en los mundos de la técnica social y la eficacia gestora, aunque nuestra tarea no es enfrentar esos mundos uno contra el otro. Lo que quiero explorar aquí no es la cuestión de si son mejores o más necesarios los técnicos o los artistas, sino comprender las cualidades epistemológicas y ontológicas que diferencian y conectan la técnica y la imaginación. La creatividad y la imaginación, el artista que alumbró algo nuevo, nos proponen nuevos caminos e ideas sobre el cambio que nos obligan a pensar sobre cómo conocemos el mundo, cómo estamos en el mundo y, lo más importante, qué es posible en el mundo. Lo que encontraremos una y otra vez en esos puntos de inflexión y momentos en que algo va más allá de las garras de la violencia es la visión y la creencia de que el futuro no es esclavo del pasado y el nacimiento de algo nuevo es posible.

LA VOLUNTAD DE ARRIESGAR

La última disciplina que está en la esencia de la imaginación moral se puede describir sencillamente, pero demanda corazón y alma y

desafía cualquier receta: la voluntad de asumir riesgos. *Arriesgar* es adentrarse en lo desconocido sin ninguna garantía de éxito o ni siquiera de seguridad. El riesgo es misterioso por su propia naturaleza. Es un misterio vivido, pues se aventura en tierras que no están controladas y de las que no hay mapas. Las personas que viven en escenarios de conflictos muy arraigados se enfrentan a una extraordinaria paradoja. La violencia les es conocida, el misterio es la paz. Por su propia naturaleza, por lo tanto, la construcción de la paz exige un trayecto guiado por la imaginación del riesgo.

Para comprender plenamente la imaginación moral tendremos que explorar las geografías conocidas de la violencia y la naturaleza del riesgo y la vocación, que permiten el surgimiento de una imaginación que lleva a las personas hacia una nueva, aunque misteriosa y a menudo inesperada, orilla. En términos concretos, esto significa que tenemos que comprender tanto las implicaciones profundas del riesgo como el sustento a largo plazo de la vocación. Como veremos, la vocación nos exige analizar los dictados de la voz interior y proporciona un punto de apoyo para que este trayecto tan sumamente difícil escape de las garras históricas de la violencia.

CONCLUSIÓN

Combinadas, estas sencillas disciplinas forman las condiciones que hacen posibles la imaginación moral y la construcción de la paz. Las historias conductoras de Ghana, Wajir, Colombia y Tayikistán del capítulo II abren ventanas hacia momentos en los que se encendió esa imaginación. En cada una de las historias están presentes los cuatro elementos. Aunque invocado por lo que puede parecer el tiempo y el espacio de la serendipia, cada contexto cuenta la historia de un viaje, de personas que buscan la forma de responder en un momento dado a patrones históricos de animadversión y violencia. En cada historia, el trayecto supuso un punto de inflexión, el movimiento hacia un nuevo horizonte para redefinir tanto el momento como las relaciones. Una y otra vez, el proceso fue definido por la capacidad de los actores para imaginarse a sí mismos en relaciones, por una voluntad de aceptar la complejidad y no enmarcar su reto como una polarización dual, por actos de enorme creatividad y por una voluntad de arriesgarse. Los resultados fueron complejas iniciativas de construcción de la paz definidas por momentos que crearon, y posteriormente sostuvieron, cambios constructivos.

Ahora volvemos nuestra atención al contexto en el que debe iniciarse este viaje, las duras realidades de vivir en escenarios de violencia y las lecciones que podemos aprender —paradójicamente— del pesimismo y de quienes sobreviven sin perder de vista lo que el poeta Seamus Heaney llama «la orilla más lejana».



V. Sobre los acuerdos de paz

La imagen de una línea

en el tiempo

El truco de encontrar lo que no has perdido
(existir es complicado: pero vivir es un regalo)
la docta impostura de siempre
llegar al lugar del que nunca te fuiste.

e. e. cummings

Desde 1990, fecha que marcó el inicio de la que se define mundialmente como era postsoviética, se han redactado más de ochenta acuerdos de paz parciales o completos (Darby y MacGinty, 2003).¹⁰ El sencillo acto de antiguos enemigos estampando sus nombres uno al lado del otro sobre una hoja de papel representaba la culminación de negociaciones para —supuestamente— poner fin a lo que eran años, si no décadas, de guerra y violencia. Digo «supuestamente» porque terminar con la guerra y con ciclos de violencia, especialmente en escenarios de violencia profundamente arraigada, ha demostrado ser una tarea realmente compleja. Decenas de esos acuerdos han fracasado, cayendo en reiterados combates y nuevas rondas negociadoras.

Estamos creciendo en nuestra capacidad de pensar sobre y desarrollar mecanismos para sostener los procesos que reducen e

10. Partes de los dos capítulos siguientes se presentaron en primera instancia en la Conferencia RIREC, patrocinada por el Instituto de Estudios Internacionales de la Paz Joan B. Kroc, de la Universidad de Notre Dame, bajo el título provisional de «El horizonte de la construcción de la paz», 26 de septiembre de 2002.

incluso detienen los enfrentamientos abiertos. Sin embargo, aún estamos en pañales en lo que se refiere a dar forma y sustentar una justapaz positiva, la reconstrucción de auténticas comunidades en zonas que han sufrido grandes divisiones y violencia. Las dificultades para alcanzar una paz duradera en procesos de violencia prolongada indican que sabemos algo más sobre cómo poner fin a algo doloroso y perjudicial para todo el mundo, pero sabemos bastante menos sobre cómo construir algo deseado. Cuando efectivamente reconstruimos después de una guerra, pensamos en primerísimo lugar en infraestructuras físicas: edificios, carreteras, puentes y escuelas. Comprender plenamente y volver a hilar el tejido social de relaciones desgarradas por décadas y generaciones de odio continúan siendo retos importantes. Estos retos hunden sus raíces en una pregunta que, por utilizar una imagen paulina, podemos plantear como el hecho de mirar a través de un grueso cristal en la penumbra. La pregunta va directa al corazón de la imaginación moral: exactamente, ¿cómo trascendemos los ciclos de violencia? ¿Cómo creamos auténtico cambio constructivo dentro de y con la comunidad humana?

Un lugar al que acudir en busca de percepciones y lecciones sobre estas preguntas es precisamente allí donde muchos de nosotros menos lo sospecharíamos: en los duros territorios y geografías del conflicto violento y prolongado. Lo que me ha sorprendido es lo siguiente: la gente que se enfrenta a las peores situaciones de degradación humana, violencia y abusos, a menudo encara el reto del auténtico cambio constructivo con una penetrante visión. Quizás sea porque para estas personas la supervivencia depende en gran medida de una intuición visceral, un sentido de lo que las cosas significan y quiénes son realmente las personas, más allá de las palabras que usen. Quizás se deba a la callosidad, trabajosamente desarrollada, de la cautela y la desconfianza que han ido acumulando tras décadas de dolor, injusticia y violencia.

Antes de ahondar más en este aspecto, resulta útil preguntarse qué se quiere decir exactamente con la frase *cambio social constructivo*. Yo propondría una definición sencilla, que surge de esos escenarios de conflicto prolongado. Se podría entender mejor con la metáfora de la divisoria de aguas. Esa divisoria define la forma en que fluye el agua: por un lado, el agua corre hacia una orilla en los confines del continente; al otro lado de la divisoria, corre hacia la orilla contraria. En el conflicto social, estas dos orillas distantes son el temor y el amor. Pueden parecer términos poco académicos, pero estos mismos conceptos los propuso hace años el economista Ken-

neth Boulding en varios de sus primeros tratados (por ejemplo, Boulding, 1985 y 1989). La pregunta en cada momento del conflicto violento y su ciclo sostenido es la siguiente: ¿en qué dirección correrá el agua que define nuestra relación, hacia la orilla del temor o hacia la del amor?

Cuando el agua fluye hacia el temor, la relación viene definida por la recriminación y la culpa, la autojustificación y la protección, la violencia y el deseo de triunfar sobre la otra parte. Cuando el agua fluye hacia el amor, se define por la franqueza y la responsabilidad, la autorreflexión y la vulnerabilidad, el respeto mutuo, la dignidad y el compromiso proactivo de la otra parte. Al contrario de la imagen de la divisoria de aguas, que está localizada en un punto fijo, el gran reto de las realidades sociales definidas por la violencia es la dinámica y constantemente móvil naturaleza de las relaciones. Así, las aguas del temor y del amor pueden moverse hacia delante y hacia atrás, en cantidades menores o mayores, dada la naturaleza particular de las relaciones en un momento dado. Pero en esto mismo hallamos una definición provisional de *cambio social constructivo*: el intento de desplazar las relaciones desde aquellas definidas por el temor, la recriminación mutua y la violencia, hacia las caracterizadas por el amor, el respeto mutuo y el compromiso proactivo. El cambio social constructivo persigue cambiar el flujo de la interacción humana en el conflicto social desde ciclos de violencia relacional destructiva hacia ciclos de dignidad relacional y compromiso respetuoso. Los caudales del miedo destruyen. Los del amor construyen. Ése es el reto: cómo ir de lo que destruye hacia lo que construye. Eso es lo que denomino *cambio social constructivo*.

Sin embargo, si los modelos de destrucción se repiten una y otra vez a través de generaciones, ¿cuál es la naturaleza de lo que llamamos conflicto profundamente enraizado o prolongado?, ¿cómo sabemos que un proceso de cambio es genuino? Es la duda que manifiesta mucha gente sobre las «promesas de paz» en escenarios de violencia profunda. A lo largo de mis años de trabajo en ese tipo de entornos, he llegado a saber que, si se quiere aprender algo sobre lo que significa el cambio genuino, hay que escuchar atentamente las voces de las personas que han sufrido mucho y son reticentes a creer que las cosas están yendo, de hecho, en una dirección constructiva. Las personas que están viviendo los peores ciclos de violencia tienen mucho que enseñarnos sobre la autenticidad en los asuntos humanos. Al contrario de lo que nos ocurre a muchos de nosotros, sus vidas dependen de ello. Y lo que descubrimos es que,

en general, son pesimistas. He llegado a comprender que su pesimismo es un don, no un obstáculo. Sin embargo, antes de adentrarnos en este pesimismo fundamentado, debemos analizar más de cerca el contenido de todos estos acuerdos de paz y al reto que esta fase, conocida como *postacuerdo*, plantea para el cambio genuino.

ACUERDOS DE PAZ: UNA LÍNEA EN EL TIEMPO

Como sugiere e. e. cummings en el poema citado, «el truco de encontrar lo que no has perdido» está en «llegar al lugar del que nunca te fuiste». La ironía de ese concepto tiene mucho que ver con el campo de la construcción de la paz. Las personas profesionales y las que investigan parecen tener necesidad de un proyecto analítico, de separar por partes una realidad compleja, de crear categorías y de buscar el conocimiento por medio de la taxonomía. Así fue como, en algún punto, el conflicto social acabó siendo percibido como una progresión lineal de fases. En el caso de la violencia sostenida, organizada —por lo demás conocida como guerra—, el ascenso y descenso de un conflicto violento se convirtió en una línea temporal única, ondulante. En esta ola se fijaron categorías, indicando qué debía hacerse, cuándo y por quién en respuesta a un conflicto en escalada y a la construcción de la paz. En la cresta de la ola, solemos hallar el acuerdo, una única línea en el tiempo. Va seguido de la fase conocida como los «post»: postpacto, postacuerdo, postviolencia y, a veces, el mayor oxímoron de todos, el postconflicto.

A lo largo de los últimos años, mis estanterías y carpetas de estudio se han ido llenando con una creciente cantidad de estudios y tratados útiles sobre cómo se logra y se sostiene la paz después de una guerra. La construcción de la paz posterior al acuerdo se ha convertido en un área de especialización. Algunos escritores e investigadores se centran en aspectos técnicos, por ejemplo, cómo desmovilizar tropas, cómo repatriar colectivos refugiados o cómo recomponer instituciones básicas, como las fuerzas policiales, en el periodo que sigue a una guerra (Darby y MacGinty, 2003; Call y Stanley, 2003; Leatherman, 2003). Hay libros sobre las comisiones de la verdad y tribunales para crímenes de guerra (Villa-Vicencio y Verwoerd, 2000; Hayner, 2001). También hay cada vez más libros sobre las políticas de reconciliación y perdón (Helmick y Petersen, 2001; De Gruchy, 2002). Cada uno de ellos plantea útiles puntos de vista, agudiza nuestra comprensión del reto, y describe procesos ensayados y en ocasiones prescritos, para proponer correcciones

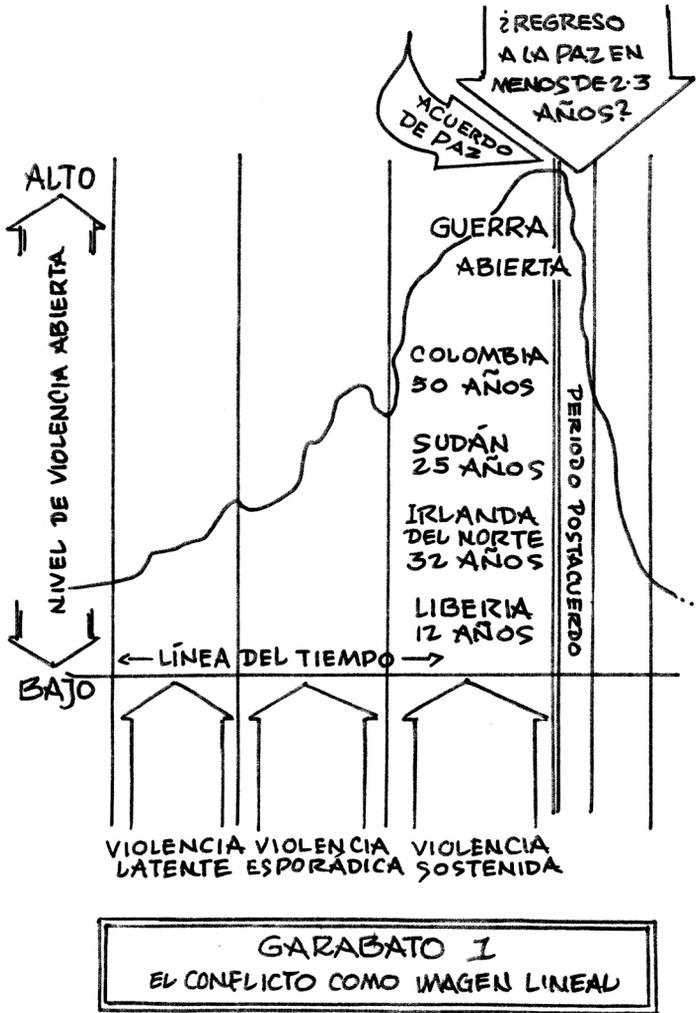
que respondan a las necesidades detectadas. Este incremento del estudio específico es importante, y representa un esfuerzo para crecer en nuestras habilidades para construir procesos de cambio constructivos.

Leyendo esta literatura, cada vez más abundante, me ha chocado que haya una única imagen predominante —aunque generalmente inconsciente— del conflicto violento y, en correspondencia, de la construcción de la paz, como línea ascendente y descendente de la escalada. El garabato 1 captura esta imagen en la forma en que yo podría dibujarla durante una clase.¹¹ Como sabemos por Boulding (1984) y Lakoff y Johnson (2003), las imágenes son poderosas no sólo porque *transmiten* significado, sino también, y más importante, porque *crean* significado. A los efectos de estudio y creación de categorías, el conflicto-como-escalada tiene varias características.

El garabato capta la imagen de una única línea en el tiempo, muy parecida a una curva campaniforme que asciende lentamente y tiene un descenso más rápido hacia el final. Aunque sugiere que el conflicto evoluciona en el tiempo, la impresión que deja es la de un conflicto en un abrir y cerrar de ojos. En esta imagen, perdemos fácilmente el sentido del tiempo. Por ejemplo, si tomamos el periodo de confrontación y guerra abierta en una docena de los más destacados conflictos internos contemporáneos, de Sudán a Colombia, de Liberia a Aceh (Indonesia), la referencia temporal atraviesa décadas, cuando no generaciones. El ascenso del conflicto se produce a lo largo de extensos periodos de tiempo, pero las imágenes del acuerdo de paz y el postacuerdo se visualizan generalmente en periodos mucho más cortos.

En esta representación visual, por lo general se pueden dibujar categorías de tareas, actividades o funciones que proporcionan una especie de léxico de conflicto y paz. Las funciones de abogacía se fijan normalmente en fases tempranas, en periodos de conflicto latente, y pueden desempeñar el papel de sacar a la superficie temas que necesitan ser abordados. La prevención halla su lugar en la escalada creciente de la violencia potencial. La negociación emerge cuando el conflicto se ha agudizado o se está intentando desescalar-

11. Todas las figuras de este libro se presentan como «garabatos» o bocetos, y son dibujos similares a los que presentaría en encuentros informales con personas involucradas en conflictos o con estudiantes en clase. Estoy en deuda con la mano magistral de mi padre, John Lederach, en la elegante producción de estos dibujos. Para una mayor explicación, véase el capítulo VII.



lo. El «acuerdo», visto a menudo como resultado de una negociación, no es una categoría, sino un discreto momento en el tiempo, una línea en sí misma. Y entonces, por supuesto, llegamos a la categoría postacuerdo, el camino descendente para salir de la escalada.

Tomémonos un momento para analizar la trascendencia, promesa y reto planteados por la imagen que se crea con la palabra *acuerdo*. ¿Qué es el acuerdo? Es, por supuesto, el documento firma-

do. Pero, en un escenario de conflicto armado, incluso la persona de a pie dirá: «No, no es el papel». Así, más allá del documento, ¿qué es el acuerdo? Una y otra vez veo que la imagen predominante del acuerdo es la noción de solución. «Las partes en el conflicto han alcanzado un acuerdo» significa que han encontrado una solución. El acuerdo genera la esperanza de que el conflicto ha terminado. Esto, por supuesto, supone que el acuerdo representa soluciones sustantivas a problemas específicos y que, de alguna manera, podemos caracterizar el acuerdo como un conjunto de soluciones que deben ser sostenidas. Así es como se refieren a él los grupos contendientes, los medios de comunicación y los profesionales: «Debemos hallar la forma de sostener los acuerdos alcanzados».

Examinando la cuestión más de cerca, es difícil encontrar acuerdos que pongan fin a un conflicto. La mayoría de los acuerdos de paz no son soluciones en cuanto a contenidos; son propuestas para procesos negociados, que, si se producen, cambiarán la expresión del conflicto y suministrarán cauces para redefinir las relaciones. Mayer (2000) ha defendido incluso que la resolución del conflicto tiene muchas expresiones y profundidades, desde las cognitivas, pasando por las emocionales, hasta las conductuales, y que cualquier solución dada puede atender sólo a parte de las necesidades más profundamente arraigadas. Sin embargo, cuando se abordan acuerdos de paz en conflictos prolongados, nadie quiere hablar tan duramente como para decir «El acuerdo representa procesos para continuar el conflicto según nuevas definiciones». La imagen predominante crea una poderosa estructura de significado que sugiere que el conflicto ha terminado, y la imagen de «acuerdo» se presta a ese deseo.

Regresando ahora a nuestra imagen, el conflicto representado como una línea de escalada y desescalada plantea una determinada manera de ver el cambio y un nivel particular del conflicto que está siendo abordado. En gran medida, la imagen se centra en el aumento de la violencia, un acuerdo que la detiene, y la desescalada que sigue al pacto. Con ello, hace hincapié en la negociación de lo sintomático, o las más visibles y generalmente destructivas expresiones del conflicto, pero no en el contexto relacional que yace en el epicentro de lo que genera la confrontación (Lederach, 2003a). Por varias razones, éste parece ser el caso.

En primer lugar, la negociación sobre el inmediato contenido de las disputas proporciona un asidero pragmático para abordar el conflicto. En escenarios de violencia prolongada, las complejidades de gestión del epicentro más profundo son difíciles y tienen largas

historias de relaciones profundamente dañadas, con recriminaciones aparentemente interminables. Para romper este ciclo, las negociaciones pasan a descubrir lo que es factible, se centran en esos pasos y soluciones, especialmente cuando se puede detener la violencia, y postergan la transformación más profunda a marcos temporales posteriores. El pragmatismo político negociado se lleva el gato al agua. El resultado se proclama como una solución, cuando en realidad se aproxima vagamente a un «acuerdo» con procesos aplazados.

En segundo lugar, más que a cualquier otra cosa, los acuerdos han estado dirigidos a poner fin a los disparos y las matanzas, un objetivo humanitario necesario y loable. Sin embargo, ello sólo representa la punta del iceberg, y es por naturaleza transitorio, incluso si los episodios de violencia tienen parámetros de muchos años o décadas de duración. Ciertamente, el proceso está acompañado por múltiples supuestos sobre el cambio. Cuando cesan los disparos, se crea un espacio para cambiar otras cosas. La confianza se construye poco a poco, a medida que las partes negociadoras proponen pequeñas cosas sobre las cuales las partes enfrentadas pueden ponerse de acuerdo. O se produce el supuesto de la «cosificación» de la paz y la guerra; en otras palabras, la violencia bélica crea objetivos específicos en los que centrarse en términos de soluciones, como treguas, intercambio de prisioneros, protección territorial o retirada, o reducción de tropas. En general, esto significa que la paz alcanzada por la negociación da como resultado acuerdos creados mediante «cosas» que pueden ser cuantificadas.

Ni en la metáfora del acuerdo ni en la imagen de la línea está explicitada la naturaleza real del cambio social y humano. Ambos pueden esconder importantes elementos de cambio que conciernen al epicentro relacional del conflicto. Tienden a ocultar el hecho de que el conflicto no ha terminado. El conflicto ha sido situado en un contexto recién definido, donde se puede proseguir por otros medios, cabe esperar que no violentos. Otorgamos a los acuerdos, y esperamos de ellos, la capacidad de dar más de lo que pueden dar, especialmente en torno a la idea de que, con los acuerdos de paz, el proceso negociador ha terminado. De hecho, lo que es cierto es todo lo contrario. Los acuerdos de paz crean un espacio social y político en el cual las negociaciones representan una plataforma permanente. En este sentido, las negociaciones no son un intento excepcional a corto plazo. En realidad, los acuerdos de paz significan que acaba de comenzar toda una nueva serie de negociaciones, a menudo más arduas y difíciles. Ello supone que para sostener los procesos de

cambio generados por un acuerdo, las personas que están en escenarios de violencia deben pasar desde el esfuerzo temporal para negociar un acuerdo que ponga fin a la expresión violenta del conflicto hasta una plataforma basada en el contexto, permanente y dinámica, capaz de generar soluciones de forma no violenta a los episodios en curso del conflicto que vivirán en el flujo y reflujo de sus vidas sociales, políticas y económicas.

Tal punto de vista plantea que haríamos bien en cambiar nuestras metáforas e imágenes. El sostenimiento de la transformación pacífica en escenarios de violencia profundamente enraizada requiere una visión a largo plazo centrada tanto en la población en el escenario del conflicto, construyendo procesos duraderos y flexibles, como en las soluciones específicas. Nos alejamos de la imagen de una única curva campaniforme ascendente, y de la línea en el tiempo con un acuerdo como resultado. Nos dirigimos hacia la imagen de una plataforma transformadora: espacios sociales y de relación en curso; en otras palabras, personas en relación mutua que generan iniciativas que responden al cambio constructivo. Esta estrategia no está impulsada por la preocupación de cómo poner fin a los síntomas inmediatos y más urgentes del conflicto, sino que se centra más bien en cómo crear y sostener una plataforma capaz de generar procesos de cambio adaptables, que aborden tanto las expresiones episódicas del conflicto como el epicentro del contexto conflictivo relacional. Una imagen que se acerca a esta forma de comprensión la tenemos en las cintas sin fin que hay en muchos aeropuertos modernos. Añadimos a la cinta un trampolín. La cinta se mueve constantemente en el tiempo, y el trampolín tiene la capacidad de lanzar nuevas ideas en respuesta a problemas inesperados y emergentes. Como tal, la plataforma responde a cuestiones del día a día que surgen en el flujo y reflujo del conflicto, a la vez que mantiene una clara visión del necesario cambio a largo plazo en las pautas relacionales destructivas. Me permitiría sugerir que la creación de este tipo de plataforma es uno de los pilares fundamentales para sostener el cambio social constructivo a lo largo del tiempo.

Enmarcar el reto como la construcción de plataformas dinámicas requiere dos cosas. En primer lugar, tenemos que reconocer la necesidad de pensar sobre la fase de postacuerdo no exclusivamente como un periodo de tiempo diferenciado, sino también como algo sistemáticamente conectado a los procesos de cambio más amplios incrustados en la red de relaciones en un contexto determinado. Ello indica que no estamos tratando con un único proceso de cambio propuesto y controlado por las pocas personas que nego-

cian fundamentalmente los acuerdos militares y políticos y son los firmantes del acuerdo de paz. El cambio social constructivo y la construcción de la paz por sí misma promueven y deben utilizar múltiples procesos de cambio, transversales a los niveles y poblaciones afectadas por el conflicto (Lederach, 1997). El contexto más general nos empuja a reflexionar, antes, durante y después de las negociaciones entre grupos contendientes, sobre la naturaleza de las plataformas que crean y sostienen los procesos constructivos de cambio, y sobre la construcción de relaciones, no sólo procesos que produzcan el contenido de arreglos negociados.

En segundo lugar, la imagen de las plataformas requiere que reconozcamos los acuerdos por lo que son: antiácidos sociales y políticos, reductores temporales de ácidos que crean una salida para los problemas sintomáticos y una oportunidad para generar una nueva manera de trabajar sobre patrones y ciclos repetidos de relaciones destructivas. Las plataformas son mucho más parecidas a sistemas inmunes, que estabilizan el rumbo y suministran el movimiento hacia una salud duradera. El cuadro principal tiene menos que ver con la manera en que el antiácido calma el punzante dolor y más con la forma en que crea un movimiento social en el cual se pueda perseguir un cambio más profundo en el contexto relacional.

¿Qué nos sugieren estas observaciones sobre la imaginación moral y el cambio social constructivo? En primer lugar, el cambio genuino está situado en un nivel más profundo en la compleja red de las historias sociales y de relaciones incrustadas en el contexto del conflicto. La imaginación moral tiene que hallar formas de conectar y movilizar esa red de relaciones, en y en torno al cambio que se produce en el contexto. Las entrañas del cambio pueden ser invocadas por unas pocas buenas palabras en un documento, pero no se encuentran en él. El cambio constructivo debe construir procesos que respondan, que aborden los profundos retos enraizados en el contexto relacional. En segundo lugar, la autenticidad requiere la construcción y sostenimiento de plataformas con la capacidad de generar el compromiso constructivo de la gente en una situación dinámica y en evolución que continuamente lanza nuevos retos.

Consideremos por un momento las importantes modificaciones en el pensamiento, con las inherentes ironías y paradojas, que podrían acompañar el paso de la imagen rectora del acuerdo como solución final y completa a una que lo percibiera como la construcción de una plataforma para promocionar el cambio permanente. Tres se vienen de inmediato a la cabeza.

En primer lugar, las plataformas se construyen fomentando la participación constructiva de personas que han estado divididas históricamente y que están, o pueden seguir estando, en niveles significativos de conflicto. Las soluciones a cualquier cuestión de corto plazo que afloren en el camino no hacen que desaparezcan los conflictos. La clave para la comprensión y construcción de tales plataformas hace hincapié en el sostenimiento de las relaciones y el compromiso en presencia de un conflicto continuado, las diferencias históricas, los sufrimientos experimentados y las percepciones sobre la injusticia.

En segundo lugar, las plataformas relacionales para producir el cambio son más importantes que las soluciones individuales que generan. En otras palabras, las plataformas que crean procesos responsivos deben ser permanente y continuamente adaptables.

En tercer lugar, las soluciones que responden a demandas específicas en marcos temporales discretos, proporcionan respuestas a problemas acuciantes, pero son efímeras más que permanentes. Las soluciones crean un camino de salida, una puerta para una cuestión episódica. Esto alivia claramente la ansiedad sistémica en un momento dado, pero no debe confundirse con la capacidad de generar procesos y soluciones de forma continuada. Los acuerdos pueden solucionar un problema específico. Las plataformas, sin embargo, generan procesos que producen soluciones y potencialmente transforman el epicentro de las relaciones contextualizadas.

En su mayor parte, las imágenes predominantes de negociaciones, acuerdos y pactos funcionan de maneras diametralmente opuestas. Las negociaciones se entienden, por lo general, como los esfuerzos temporales para crear soluciones. Enseguida creemos que esas soluciones necesitan sostenerse. La plataforma que creó la solución se percibe como una especie de andamio, útil por un corto periodo de tiempo, pero irrelevante en última instancia, y, por tanto, desaparece. La solución se ve como permanente. Sin embargo, al final, si aceptamos este punto de vista, pagamos un precio: precisamente aquello que más necesitamos sostener —las plataformas relacionales para la generación adaptable y continuada de soluciones— o no se crea o se deja caer. Esto explicaría un aspecto clave de lo que podríamos llamar la *brecha de autenticidad* en lo tocante a procesos de paz. Se induce a la gente a creer que la clave para cambiar la situación está en algún tipo de solución milagrosa. Intuitivamente, la gente no cree que el papel firmado vaya a suponer gran diferencia. Y su intuición es correcta. Los documentos fir-

mados no hacen la diferencia, y los acuerdos fracasan si no se crean procesos más profundos de compromiso genuino.

CONCLUSIÓN

En resumen, este debate sobre lo que vemos si miramos con lentes profesionales externas al conflicto, proporciona una percepción inicial del reto de la creación del cambio genuino. El primer paso hacia la autenticidad es comprender y reconocer públicamente que el abordar cuestiones profundas y el compromiso de la gente, el diálogo sostenido, es un duro trabajo, que no acaba con un alto el fuego o la firma de un documento. El compromiso auténtico reconoce que el conflicto permanece. El diálogo es permanente, y exige plataformas que hagan posible y continuado tal compromiso en múltiples niveles de la sociedad afectada. En las historias de la imaginación moral narradas en este libro, la iniciativa de Wajir y los esfuerzos del campesinado del Magdalena Medio se construyeron alrededor de la creación y sostenimiento de ese tipo de plataformas. El cambio constructivo genuino requiere el compromiso de la otra parte. Y esto no es un reto sólo para dirigentes: tenemos que abarcar y alentar una gran esfera pública de auténtico compromiso humano.

VI. Sobre el don del pesimismo Percepciones desde la geografía de la violencia

¿Se conocen en las tinieblas tus maravillas,
o tu justicia en la tierra del olvido?

Salmos 88, 12

Entrada del Diario, abril de 2002.

He estado leyendo el Salmo 88 durante mis visitas periódicas a Colombia a lo largo de este año. No me resulta una lectura fácil, pero el impacto de las palabras parece doblemente fuerte dadas las paradojas del contexto: en este hermoso país andino, he pasado muchos ratos tomando café y cenando con sacerdotes católicos y personas laicas que se entregan a su vocación en zonas de conflicto armado en el país. Uno de ellos me confesó que no soporta que suene el teléfono o que llamen a la puerta de madrugada porque inevitablemente tiene que ir a identificar cadáveres, y gran parte de las veces de su propia parroquia. Otro me dijo que llevaba un periodo de tres meses celebrando dos o tres entierros y eucaristías de novenas por semana. Sus peores días, señaló, eran cuando el cuerpo había sido mutilado, o cuando se trataba de un padre o una madre, y los miembros supervivientes de la familia están en primera fila en la misa. «¿Qué bendición puedes dar —murmuró en varias ocasiones— cuando tienes que mirar a los ojos a un niño de ocho años y explicarle por qué han cometido una carnicería con su madre?» Me siento físicamente agotado sólo de oír estas historias. No puedo ni imaginarme qué debe sentirse siendo este sacerdote de treinta años.

El salmista se pregunta qué ayuda es posible en una tierra de olvido. A veces siento que mis viajes a Colombia a lo largo de los últimos quince años son a un lugar donde la memoria es corta, aunque me apresuro a añadir que el olvido no es exactamente la ausencia de memoria. La peste del olvido reside en la presencia de la supresión intencionada, prefiriendo no ver lo que es visible o no centrarse en lo que se sabe. Se nos dice que la memoria selectiva representa un mecanismo de defensa psicológica que hace posible la supervivencia. Y supervivencia es literalmente el nombre del juego en Colombia. Sin embargo, el coste de tal protección defensiva y colectiva es la pérdida de valor de la esperanza, pues el antónimo correcto de olvido no es memoria. Es esperanza tenazmente ganada, colectiva y sostenida; la creencia de que las cosas pueden ser de otra manera. El olvido requiere, más que cualquier otra cosa, que vivamos y respondamos a las circunstancias presentes mediante una serie de mitos, medias verdades y completas mentiras, y, en correspondencia, rebajemos nuestras esperanzas de un nuevo mañana.

Así, para ser franco, estoy luchando contra la peste del olvido porque en mis anteriores visitas a Colombia me he encontrado peleando contra la desesperanza. Quizás me haya impactado la combinación de pesimismo que flotan por el país como una gripe vírica. El día que llegué en esta última visita, el principal candidato a la presidencia sufrió un atentado con coche bomba, escapando de la muerte en mitad de su campaña y añadiendo leña a su ya de por sí dura retórica de que la guerra total es la única forma de llevar de nuevo el país a la paz y la democracia. Incluso los taxistas parecen haber llegado a un consenso concienzudamente debatido y total. Uno comentó: «Estamos cansados del caramelo de la paz mediante la negociación, colgado como una golosina justo fuera de nuestro alcance. Ya no creemos en ello».

«¿Qué es lo que no creemos? —preguntaba yo una y otra vez—. ¿Y cómo ha llegado la gente a estar tan harta de las negociaciones que la guerra parece una opción más prometedor?»

Como habrá captado en capítulos anteriores quien esto lea, me desazona la cada vez más extendida visión orientada por la técnica sobre el cambio en escenarios de violencia que parece dominar en muchos de los enfoques profesionales de la resolución de conflictos. Lo que me corroe no es algo que provenga del compromiso intelectual sobre la evidencia empírica y los enfoques relativos a la construcción de la paz postacuerdo, ni los extraordinarios esfuerzos de las personas para incidir mediante la práctica de la resolución de conflictos, la negociación y la mediación política. La sensación lacerante proviene de lo que oigo y siento, cada vez más, cuando trabajo con gente de esos contextos; en mi caso, casi siempre en comuni-

dades locales. Lo que descubro son tres sentimientos predominantes: sospecha, indiferencia y distancia. El significado que doy a la mezcla de estos sentimientos encuentra su expresión en la idea de que, vista desde la base por las personas más afectadas por las decisiones y la logística de la paz, existe una profunda brecha de autenticidad en cómo operan y moldean el futuro la paz y los procesos de cambio que siguen a los acuerdos. Por lo que les dice su experiencia, algo no cuadra bien entre la retórica y la materialización de la paz.

La informal «encuesta del taxi» que realizo en todos los viajes y prácticamente en cualquier sitio al que vaya suele venir llena de valoraciones sobre el terreno, no siempre científicas, pero que, más a menudo de lo que podría suponerse, son ventanas a la realidad. La visión de este taxista en concreto llevaba el sello de lo que seguramente hubiera afirmado una encuesta formal de investigación: a nivel popular en Colombia, como en muchos otros lugares, la gente vive con un profundo déficit de autenticidad cuando se aborda el tema de la paz.

«¿Colombia? —puede estar pensando alguno de ustedes—. Creí que ibas a analizar lecciones de escenarios “postacuerdo”. Colombia aún está en guerra.» Si esa afirmación se formulase como una pregunta de verdadero/falso en un examen para estudiantes, la respuesta sería «Verdadero. Y falso». Verdadero: Colombia es un país inmerso en una guerra interna, y las negociaciones entre el Gobierno y los principales movimientos guerrilleros han fracasado en numerosas ocasiones. Cuando se escriben estas líneas, las negociaciones están rotas y la confrontación armada se ha intensificado. Y falso: Colombia tiene una historia de acuerdos negociados entre grupos armados que serpentea a lo largo de los últimos cincuenta años de guerra abierta. Y falso: Colombia tiene guerras, no *una* guerra. Y falso: la misma conceptualización de nuestra categoría «postacuerdo» bien puede ser un recurso heurístico de intelectuales y políticos tan nefasto en su naturaleza que construye una versión que se da por supuesta de la realidad social lo suficientemente poderosa como para enturbiar lo que realmente existe: complejos procesos de cambio que desafían una categorización cronológica nítida. Por citar al salmista y tal como se apuntaba en el capítulo anterior, el postacuerdo puede encarnar el olvido, porque la categoría nos obliga sutilmente a pensar en líneas más que en círculos, en causas y efectos más que en sistemas.

No me quiero extender en mi argumentación con la categoría de postacuerdo porque, aunque creo que oculta ciertas realidades, también creo que proporciona una lente útil para observar momen-

tos discretos dentro de procesos más amplios de transformación de conflictos. Sin embargo, se necesita cautela, y ésta se encuentra entre las personas que habitan en los escenarios donde se está «implantando» la paz. Ellas nos sugieren que nos acerquemos a la categoría de postacuerdo con mucho cuidado y un ojo crítico. No debemos implicarnos en este periodo de tiempo con tal entusiasmo que sacrifiquemos la capacidad de visualizar el contexto más amplio de los ciclos del conflicto o que se desdibujen las importantes lecciones que esta fase en concreto nos puede proporcionar sobre la esencia del cambio social.

Su percepción, creo, nace de la lucha por atravesar y sobrevivir la geografía de la violencia. Tales territorios nos enseñan lecciones. He vivido en ese tipo de escenarios durante varios periodos cortos de mi vida, pero nunca hasta el punto de quienes me han enseñado, personas de las diversas comunidades cuyo trayecto cotidiano atraviesa esos terrenos.

A lo largo de los años he ido recogiendo estas advertencias de personas que viven en situaciones de violencia. En distintos lugares, he oído muchas veces repetir lo siguiente:

1. El cambio para ir dejar atrás la violencia no viene fácilmente. Cualquiera que diga lo contrario no ha vivido aquí.
2. El cambio no viene rápidamente. Sospeche de cualquiera que venga con una solución milagrosa. Suele ser una trampa.
3. Cuanto más cambian las cosas, más permanecen exactamente iguales. Pregúntele a mi abuelo. Y eso es lo que estoy enseñando a mis nietas. Nunca juzgue un cambio en términos de meses o de un año. Como mínimo, juzgue el cambio por décadas, e incluso por generaciones.
4. Las palabras son baratas. No crea en las promesas. No acepte ofertas. No espere que un trozo de papel firmado por políticos vaya a cambiar su vida.
5. Para sobrevivir a la violencia, protéjase y economice. Planifíquelo a largo plazo. No descuide su protección. Si lo hace, es más que probable que viva para arrepentirse de ello.

Su pesimismo, o lo que podríamos llamar un bien fundamentado realismo, sugiere que la cuestión del postacuerdo debe dar respuesta a ciertas preguntas. ¿Cómo vemos el deseado cambio social en el contexto de divisiones sociales y económicas a largo plazo? ¿Qué esperamos de y cómo vemos la calidad y construcción del ámbito público cuando ha quedado diezmado por la violencia o,

como ocurre en muchos lugares, nunca llegó a existir realmente? ¿Cómo se restaura la confianza en las instituciones públicas y en los dirigentes que se supone que deben servir a la comunidad? ¿Cómo, exactamente, pasa toda una sociedad de los ciclos de división y violencia a un compromiso respetuoso, de tal forma que el cambio sea genuino?

Estas preguntas llevan a dos preocupaciones clave directamente relacionadas con el propósito de este libro: ¿qué puede enseñarnos la población que vive en escenarios que están yendo de la guerra a la paz sobre el reto de comprender la naturaleza de un cambio social constructivo y genuino? Y, a su vez, ¿qué nos indican estas percepciones y retos sobre la naturaleza y lugar de la imaginación moral en los asuntos humanos? De la interacción con personas en esos escenarios emergen varias revelaciones y lecciones.

EL DON DEL PESIMISMO

En primer lugar, en conflictos profundamente arraigados, la gente se sitúa y cambia y mide la autenticidad en el marco de una visión expansiva del tiempo y un intuitivo sentido de la complejidad. Ambos dan lugar a una postura cauta hacia las promesas de que el cambio social constructivo se dará en un corto periodo de tiempo, independientemente del contexto histórico en el que ha evolucionado la violencia. En resumen, predomina un *ethos* de pesimismo. Esto no significa que los cambios deseados no sean esperados o posibles, incluso a corto plazo. Pero el pesimismo proporciona un punto de partida para comprender la naturaleza del cambio. Muy sencillamente, lo que dice es lo siguiente: calibrar si el proceso de cambio es genuino exige comprometerse a fondo con la complejidad de la situación y una visión a largo plazo. Si se llega a respuestas sencillas como si la complejidad no existiera, entonces, tal como insinúa Oliver Wendell Holmes, no valen un comino. Las personas que viven en escenarios de violencia suelen advertir: si los cambios propuestos carecen de una explicación seria de la complejidad, o de un compromiso a largo plazo, son peligrosos. El legado del entorno y la experiencia vivida inculcan un alto grado de respeto por la capacidad regenerativa de la violencia, por los modelos repetidos y por los terrenos movedizos plagados de trampas.

No obstante, debemos comprender la naturaleza y las aportaciones de esta variedad de pesimismo. No estamos hablando aquí de una actitud nacida del cinismo, de una actitud resentida y una predisposición a ver lo peor de todo y de todas las personas, la bús-

queda de fallos por excelencia. El pesimismo nacido del cinismo es una lujosa evitación del compromiso. Y ése no es el pesimismo que surge en escenarios donde las personas han aprendido a negociar la vida en los duros terrenos de la violencia. La sorprendente percepción en esas tierras es que la supervivencia requiere el horizonte de la esperanza aunado con la indiferencia hacia el impacto de la violencia. Indiferencia no quiere decir que la gente no se preocupe. La suya no es la indiferencia de la apatía. Es la indiferencia del trayecto heroico pero diario. No permiten que los repetidos ciclos de violencia maten su pasión por la vida o hagan descarrilar su trayectoria cotidiana. Continúan caminando por el terreno a pesar de la violencia. Esto les exige una indiferencia selectiva: estos acontecimientos concretos que están fuera de mi control no restringirán ni destruirán mi vida. Cuando esos acontecimientos se repiten una y otra vez, a lo largo de décadas y generaciones, crean el pesimismo de la supervivencia. El espacio donde se encuentran la indiferencia selectiva y la esperanza da a luz una extraordinaria ironía: el pesimismo es un don para la supervivencia.

El pesimismo del que hablamos surge de la experiencia tenazmente adquirida, como guía que pone a prueba la calidad del compromiso. Este pesimismo es un don, no una mala actitud, una falta de compromiso o un resentimiento que se sale perversamente del camino. Es una comprensión del escenario social fundada en el terreno. Lo que busca abordar es una profunda comprensión de los asuntos humanos, la verdadera esencia de la manera en que se produce el cambio, y la necesidad de la integridad como condición para sobrevivir a la manipulación y la mendacidad. Como tal, este pesimismo no proporciona un sistema de alarma temprana, sino de alarma continua. En esencia, este tipo de pesimismo representa un realismo fundamentado.

El realismo fundamentado constantemente explora y se cuestiona qué constituye el cambio genuino. Para poblaciones que han vivido durante largos periodos en escenarios de violencia, el cambio plantea el siguiente desafío: ¿cómo creamos algo que aún no existe en un contexto donde nuestro legado y la historia que hemos vivido están vivas y se extienden ante nuestros ojos? El pesimismo sugiere que el nacimiento del cambio constructivo se desarrolla en el útero donde se abordan, no se eluden, las complejas relaciones históricas. Para poder ser valorado como auténtico, ese cambio no puede ser ni ahistórico ni superficialmente utópico. El nacimiento de lo genuino requiere abrazar la complejidad y el compromiso de nutrir ese nacimiento y crecimiento en todas las circunstancias.

Para nuestra indagación en la imaginación moral, esto quiere decir que la trascendencia no es la evitación o la huida respecto a lo que es, sino más bien un profundo arraigo en la realidad de lo que ha existido mientras se buscan nuevos caminos para ir más allá de las garras de esos patrones. La trascendencia y la imaginación responden a patrones históricos pero no están atadas a ellos.

Un segundo don del pesimismo reconoce que la autenticidad del cambio no se sitúa orgánicamente en las campañas, imágenes y palabras utilizadas en público por los dirigentes nacionales. Aunque éstas tengan su influencia y puedan catalizar para bien o para mal, no constituyen lo que la población entiende como la integridad del cambio. La autenticidad está sembrada en los campos de la percepción compartida sobre la calidad y naturaleza de la esfera pública. En otras palabras, la autenticidad del cambio social se prueba en última instancia en las relaciones de la vida real en el ámbito en el que las personas tienen el mayor acceso y donde perciben que están más directamente afectadas: en sus respectivas comunidades.

Por remitirse a un subcampo de la antropología, el cambio social se observa con un inherente sentido de proxémica. Tradicionalmente, la *proxémica* es el estudio del espacio físico material que las personas consideran necesario establecer entre ellas mismas y los demás para sentirse a gusto. Aplicado a nuestra investigación, una forma de entender cómo se ve el cambio es estudiar el espacio que las personas sienten que es necesario para percibir y experimentar como genuino un proceso de cambio. De forma bastante consistente me encuentro con que la gente juzga el cambio por lo que puede ser *sentido y tocado*, y por lo que *afecta a sus vidas*. Por supuesto, esto plantea un reto de primer orden para los procesos a escala nacional. Cuando los dirigentes nacionales y las campañas tienen éxito, es porque la gente se siente conmovida y siente que puede palpar lo que está ocurriendo. Desde el punto de vista de la proxémica, la distancia entre las personas y los procesos de cambio se ha reducido, porque se sienten directamente conectadas con ellos. Cuando ocurren cosas, localmente o en el ámbito nacional, y la gente no tiene esa sensación de que toca y siente, la distancia se agranda y la población se siente alejada y remota. En consecuencia, los procesos se perciben como foráneos e inconexos, generando un sentimiento de imposición o, aún peor, de apatía. Dicho en lenguaje llano: «Nos pasan cosas. No estamos incidiendo en lo que pasa». Por eso, un sentimiento predominante sobre los procesos de paz es que están distantes de nosotros. Ocurren ahí fuera.

Otra forma de describir esto es mediante la metáfora de la voz. La afirmación predominante que oigo en escenarios de procesos postacuerdo es la repetida frase «no tenemos voz en las decisiones que nos conciernen». Metafóricamente, *voz* constituye una geografía social marcada en el mapa y medida por la distancia necesaria para crear un sentimiento de compromiso. Más literalmente, esa voz se refiere a conversaciones con sentido y al poder. Las *conversaciones con sentido* implican mutualidad, entendimiento y accesibilidad. El *poder* supone que la conversación marca la diferencia: nuestras voces son escuchadas y tienen cierto impacto en la dirección del proceso y las decisiones adoptadas.

La conversación tiene la cualidad única de ofrecer un espacio significativo de participación e intercambio. En la conversación, obtengo entrada a los pensamientos y sentimientos de la otra parte. Comparto mis pensamientos y sentimientos. Juntos, tenemos un sentido de mutualidad. La proxémica de la conversación y la voz es de acceso y contacto directos. En las muchas interacciones que he tenido con personas en escenarios de conflictos profundos, oigo una y otra vez que la autenticidad tiene su origen en este sentimiento de proximidad. Podríamos denominarlo la *distancia social de la conversación directa*, el espacio físico concreto que permite que la población sienta que es partícipe, no sólo observadora y receptora, del proceso. Participación no quiere decir control, pero sí crea la percepción clara de que la voz cuenta y es tomada en consideración. Esto sugiere una comprensión relacional y espacial. La voz crea acceso, una distancia similar a la de una conversación medida por el habla y la escucha concretas, y un sentido más profundo de que la participación en la conversación sí importaba.

Si éste es realmente el caso, entonces reconocemos el importante desafío y paradoja que la proxémica de la voz plantea a la construcción de la paz: ¿cómo transitan sociedades enteras de la división social violenta al compromiso respetuoso cuando la pieza fundamental para la construcción del cambio social se mide por la distancia de una conversación accesible? No es una paradoja nueva. C. Wright Mills (1959) apuntó que el reto de su disciplina académica era comprender este tipo de geografía social. Como dijo, la propia vocación de la sociología es estudiar y comprender el espacio que conecta la biografía personal con la estructura social. Las personas en escenarios de gran violencia reconocen astutamente que distancia y apatía van de la mano. Cuando los procesos de cambio se moldean y diseñan sin compromiso, en otras palabras, sin voz o conversación accesible, entonces el proce-

so se mantiene a distancia, y emerge y crece un sentimiento de apatía y cambio manipulado.

La tercera lección del pesimismo emerge en lo que podríamos llamar la *definitiva prueba de fuego de la autenticidad*: ¿ha cambiado realmente la conducta? En un nivel inmediato, a menudo esto implica la valoración diaria de las palabras en relación con las acciones. En escenarios de conflictos profundos, las palabras y las promesas no constituyen una medida adecuada de que se ha producido un cambio genuino. Las acciones, actitudes, respuestas y conductas de la población sí que lo son.

Inherente a esa prueba de fuego es el tiempo, el enfoque de esperar y ver antes de juzgar lo que los supuestos cambios significan realmente, observando cómo se traducen en conductas en la vida real. La frase bíblica «por sus frutos los conoceréis» capta bien este concepto. El fruto no brota en un día, ni está aislado de un contexto de suelos, raíces y clima. Se toma su tiempo, y supone pruebas reiteradas, iteraciones que son constantemente vigiladas y probadas. Mientras las palabras se reciben con cautela para someterlas a prueba en el laboratorio de la vida y las respuestas reales, las acciones y la conducta de la población constituyen una prueba de autenticidad inmediata, por una única vez. En escenarios de conflictos profundamente arraigados, la valoración del cambio es un proceso reiterativo, acumulado y lentamente construido a lo largo del tiempo; un proceso que se destruye fácilmente con un solo movimiento o acción equivocada. Mientras que las conductas que se perciben como constitutivas de un cambio constructivo genuino se juzgan con gran cautela, aquellas que refuerzan percepciones preexistentes acerca de que no es probable que el cambio se dé o sea duradero se enjuician rápida y severamente.

Igualmente importante en esta forma de comprensión es la reintroducción directa de personas de carne y hueso en la ecuación. Mucho de lo que se percibe como elementos de cambio genuino en estos escenarios supone cambios en las estructuras sociales y las instituciones. Pero los cambios institucionales se juzgan siempre en función de las acciones concretas de las personas que los representan. Por ejemplo, una fuerza policial local puede comprometerse con una iniciativa de todo el sistema para mejorar su imagen y su relación con la comunidad a la que sirve. Esto implica procesos de cambio estructurales y personales. El departamento puede dar con un gran lema que resuma los cambios que quiere: «Servir a la comunidad respetando la ley». Situándonos en el mejor escenario posible, bien podría ser que la dirección y los empleados indivi-

dualmente se comprometieran con el cambio y los nuevos objetivos, incluso que tengan formación y preparación para desarrollar los objetivos a largo plazo. La prueba de autenticidad de este cambio, sin embargo, no estará en las palabras pronunciadas por los dirigentes o escritas en las portezuelas de los coches patrulla, en la distribución de folletos que anuncien el programa y las nuevas directrices, ni en la inversión realizada en formación, que demuestran el compromiso del sistema con el cambio. En última instancia, la prueba de fuego de la autenticidad estará en cómo vive la población la conducta de los agentes policiales en situaciones de la vida real. Ésta es la gran paradoja: para ser auténtico, el cambio social constructivo tiene que ser ampliamente estructural, pero será puesto a prueba por las minucias y la inmediatez de la conducta de las personas, incluidas las acciones individuales, que se perciban como representación del cambio propuesto. La autenticidad supone un largo periodo de espera hasta que la población crea que el cambio es real, pero el juicio sobre la falta de autenticidad es continuo e inmediato.

LA IMAGINACIÓN MORAL, EL PESIMISMO Y EL CAMBIO CONSTRUCTIVO

La discusión precedente viene a decir que las personas que habitan las geografías de la violencia plantean tres sugerentes paradojas a la puesta a prueba del cambio constructivo. En primer lugar, su pesimismo expone el dilema de la trascendencia: lo nuevo que se dé a luz tiene que incluir una historia que está presente y viva. En segundo lugar, la paradoja del ámbito público plantea que, mientras se percibe y se entiende el cambio como algo social, nacional, incluso mundial, en general para las personas afectadas por el conflicto la autenticidad del cambio se somete a prueba en la arena pública de mayor accesibilidad y proximidad: la comunidad local. Finalmente, la paradoja de la conducta plantea que el cambio es estructural, pero se mide por acciones personales e individuales. Consideremos por un momento lo que estos retos representan para nuestra exploración de la imaginación moral.

El realismo fundamentado y el pesimismo constructivo requieren un tipo de imaginación capaz de trascender la violencia a la vez que afronta los retos inmediatos e históricos que continúan produciéndola. Para que algo sea genuino, necesita llegar más allá de lo que es, y sin embargo someterse a un continuo proceso de prueba. La autenticidad dice que el cambio debe desarrollarse involucran-

do el pasado, sin retroceder para adentrarse en la tierra del olvido o condenar a las comunidades a repetir lo que ocurrió antes. El verdadero reto de la autenticidad y la imaginación moral es cómo trascender lo que ha sido y sigue siendo, mientras se sigue viviendo en ese presente. Para que la imaginación moral pueda abordar un viaje a través de ese terreno, tendrá que afrontar la complejidad y sostener el cambio a lo largo del tiempo. Y necesitará encontrar maneras de sostener cambios estratégicos amplios a la vez que atiende de cerca a los detalles de las pequeñas cosas, las formas en que el cambio social se traduce en actitudes y conductas modificadas. Aquellos procesos y soluciones para la paz que soslayan esos requerimientos fundamentales —complejidad y compromiso a largo plazo— antes o después descubren que los cambios propuestos pocas veces son auténticos o duraderos.

Quizás lo más importante en relación con la construcción y sostenimiento de la paz sea que la imaginación moral tiene que tomarse en serio las exigencias de autenticidad como cualidad construida y probada en un ámbito público accesible. Según todas las referencias, nuestro historial de compromiso estratégico en el ámbito público en los procesos de paz es débil —por no decir inexistente— (Barnes, 2002). Dependemos casi exclusivamente de las formas de liderazgo por representación, en el mejor de los casos con el debido proceso de búsqueda de representantes designados por las personas cuyas voces han de ser oídas, y, en el peor y desgraciadamente más frecuente de los casos, designados por alguna ecuación pragmática del poder político y militar de los principales dirigentes. En otras palabras, la *realpolitik* ha dominado no sólo la manera de definir tradicionalmente la política en la era de los estados-nación, sino la forma en que se conceptúa la propia construcción de la paz. Sin embargo, se ha demostrado incapaz de sostener ese cambio constructivo que anuncia públicamente.

La *realpolitik* propone una metodología para la construcción de la paz. Arraigada en la historia de la construcción de los estados-nación y de la política del poder, esa metodología contribuye con diversas herramientas útiles y necesarias, en especial la capacidad de valorar qué grupo de personas pueden causar dolor o destruir procesos. En otras palabras, la *realpolitik* valora el cambio y la validez del cambio según el poder que definen las influencias militares y económicas. Como una lente, se enfoca sobre las personas y procesos que ejercen ese tipo de poder. Sin embargo, esa misma metodología hace un acto de fe, no respaldado por la evidencia aportada por recientes procesos de paz, según el cual quienes aparecen en

la lente de los criterios de la *realpolitik* son quienes deben definir los parámetros de las negociaciones de paz y quienes garantizarán que se implante adecuadamente.

La cosa puede ser, de hecho, aún peor de lo que acaba de decirse. Una metodología *realpolitik* que se da por sentada oculta dos importantes características cuando se pasa de una lente que ayuda a valorar las relaciones de poder existentes a una que define los parámetros de la paz. En primer lugar, la *realpolitik* es ciega a la existencia de los espacios sociales, relaciones, ideas y procesos que no encajan en su preexistente definición de lo que importa. Por lo tanto, en general, omite totalmente algunos de los más importantes elementos de un proceso social capaz de generar nuevas estructuras y modelos de relación, algo peor aún que un error de cálculo. Como iremos analizando, a menudo han sido esos mismos elementos los que han demostrado la capacidad de crear y sostener la imaginación moral que apuntala una mayor autenticidad en la promoción del cambio constructivo. En segundo lugar, la *realpolitik* cuenta con un impresionante historial más destructivo que constructivo respecto a lo más necesario para sostener las plataformas capaces de materializar una justapaz dinámica: la confianza pública y un auténtico compromiso de la sociedad.

Permítaseme volver por un momento a los sentimientos dominantes manifestados por gente corriente que vive en la fase post-acuerdo en escenarios de conflicto profundo: sospecha, indiferencia y distancia. Estos sentimientos tienen mucho que ver con la brecha de autenticidad. Hunden sus raíces en una percepción común entre muchas de las personas que viven y atraviesan las geografías de la violencia sostenida, y quedan bien captadas en frases que se oyen con frecuencia en las calles: «El “proceso de paz” es algo que nos ocurrió, lo mismo que nos ocurrió la guerra». Ese sentimiento sugiere que estamos secuestrados por una visión que dice que la paz está principalmente dentro del ámbito y los parámetros de un pequeño número de personas económica y militarmente poderosas y visibles. El proceso de paz se expande para incluir a más personas cuando quienes tienen la responsabilidad de instaurar los acuerdos las necesitan, generalmente en situaciones de postacuerdo. Pero no hemos desarrollado la capacidad de imaginar —y mucho menos de practicar— la paz en el ámbito público.

El pesimismo constructivo sugiere que la debilidad más importante en el sostenimiento de las plataformas para un cambio genuino está en la falta de un compromiso auténtico en el ámbito de lo público. En otras palabras, nuestras capacidades menos desa-

rolladas son los mecanismos prácticos para que las personas, y comunidades enteras, tengan acceso al proceso de cambio y se comprometan con él, y para que esa implicación cree un sentimiento de pertenencia, participación y compromiso genuino. Tenemos una brecha significativa de imaginación sobre este tipo de compromiso, y, en consecuencia, los procesos de paz muestran un profundo déficit de autenticidad popular, que se revela casi siempre en la fase postacuerdo.

CONCLUSIÓN

Si hemos escuchado atentamente las voces que nos hablan desde escenarios de profunda violencia, reiteran lo que hemos analizado en este capítulo: para sostener un cambio constructivo, la imaginación moral tendrá que afrontar los retos que le presentan las paradojas de aquello que hace que el cambio sea genuino.

El pesimismo no detecta simplemente la presencia de desconfianza. Por supuesto que los ciclos de violencia y las décadas de división crean una falta de confianza, y los procesos de cambio de la paz van dirigidos en gran medida a restablecer la confianza. Podemos dar por hecha la falta de confianza en los inicios durante, y a lo largo de los procesos de cambio que van de la guerra a la paz. El don clave es el siguiente: el pesimismo constructivo nos enseña que se necesita la desconfianza como mecanismo de control de realidad para garantizar que el cambio no sea superficial, eternamente optimista o que no encubra otras intenciones. La desconfianza nos asegura que no estamos promoviendo una falsa esperanza; nos mantiene auténticos.

En la búsqueda del cambio constructivo, nuestro reto pocas veces está en la falta de ideas, propuestas, diseños e incluso acuerdos bien intencionados, bien articulados. De hecho, siempre me sorprenden las extraordinarias ideas, visiones e incluso discursos inspiradores que parecen abundar en ambas partes en escenarios de conflicto prolongado. Todo el mundo está por la paz y, normalmente, tiene elocuentes formas de proclamarlo. Pero las palabras, incluso las bien formuladas, no crean por sí mismas un sentido de autenticidad. Suele ocurrir todo lo contrario: la gente desconfía de las palabras, y reivindica que quiere ver hechos, la prueba de fuego de la conducta. En demasiadas ocasiones, la construcción de la paz ha hecho frente al reto de la construcción de confianza en el nivel técnico de la verificación: para ver en la práctica que se materializaba una idea propuesta. Por útil que sea,

la verificación logística de las acciones políticas no constituye la autenticidad del cambio.

Si hemos de invocar y sostener procesos constructivos de cambio, debemos hacerlo aceptando varias paradojas. Los procesos incrementan su autenticidad cuando se inician a partir de los retos históricos de un escenario dado y los toman en serio, por malo que éste sea, y sin embargo no quedan paralizados o atados a los resultados predeterminados que el escenario ya ha creado. Éste es el don del pesimismo, un realismo fundamentado que mantiene las cosas cercanas a la dura realidad que debe cambiarse. La autenticidad del proceso debe trascender patrones históricos, pero permanecer junto al pueblo, tan cercano que la gente sienta que el proceso está al alcance de su voz. Éste es el regalo de la proxémica y la voz a la autenticidad. Exigen que los procesos no sean sólo palabras o propuestas que van a la deriva, más allá del alcance de las personas a quienes afectan. La autenticidad requiere accesibilidad, conexión y mutualidad como medios hacia la trascendencia.

Nuestro reto engloba los aspectos técnicos del cambio, pero va mucho más allá de éstos. Tenemos que encontrar formas de crear espacios y procesos preñados de imaginación moral. La búsqueda de la autenticidad en los asuntos humanos requiere la práctica de una disciplina que pueda plantear, sin temor, este tipo de cuestiones en todos los ámbitos de la actividad humana: ¿cómo podemos trascender los patrones relacionales destructivos y los ciclos de violencia cuando aún estamos viviendo en el contexto que los produjo? ¿Cómo podemos construir procesos más amplios de cambio social mientras creamos espacios genuinos para un compromiso público accesible? ¿Cómo podemos fomentar un cambio estructural que se traduzca en actos visibles?

La autenticidad reclama trascendencia y realismo fundamentado, accesibilidad y amplitud de miras, capacidad estratégica y conductas inmediatas. A su vez, éstas requieren las disciplinas de la imaginación moral en el ámbito de lo público. Consideremos las cuatro disciplinas que identificamos anteriormente en relación con lo que acabamos de debatir sobre los escenarios de violencia prolongada.

La imaginación moral entiende las relaciones como centro y horizonte de la comunidad humana. Por lo tanto, desarrolla una vocación basada en un compromiso incondicional de construir relaciones auténticas. En términos prácticos, para sociedades profundamente divididas, esta visión exige la capacidad de imaginar una relación con la otra parte que supere los ciclos de violencia mientras

la otra parte y los patrones de la violencia están aún presentes. Por decirlo sin rodeos, la imaginación moral tiene la capacidad de comprender, incluso en los momentos de mayor dolor, que el bienestar de mi comunidad está directamente relacionado con el bienestar de tu comunidad.

La imaginación moral se niega a enmarcar los retos, problemas y temas de la vida como polaridades dualísticas. Su enfoque fundamental aún a la vez necesidades y perspectivas múltiples, contradictorias, que incluso compiten entre sí. Se basa en la capacidad de imaginar que es posible tener múltiples realidades y visiones del mundo simultáneamente como parte de un todo mayor, sin perder la identidad y los puntos de vista propios, y sin necesidad de imponer o forzar la propia visión sobre la otra parte. Aspira a la complejidad como aliada más que como enemiga.

La imaginación moral cree y actúa sobre la base de que lo inesperado es posible. Opera de acuerdo con la visión de que el acto creativo está siempre al alcance del potencial humano, pero que la creatividad requiere ir más allá de los parámetros de lo que es visible, lo que actualmente existe o lo que se da por sentado. La imaginación moral no sólo piensa fuera del marco; está dispuesta a arriesgarse a vivir fuera del marco.

Según la descripción inicial de Mills y lo analizado en este capítulo, la imaginación moral debe situarse entre la biografía y la estructura social, entre lo local y lo nacional. Este lugar es el ámbito público accesible. La imaginación moral puede ser estimulada y promovida por las capas dirigentes, pero no es propiedad o responsabilidad exclusiva de los líderes. Es también la vocación de las comunidades. El ámbito público accesible implica un ámbito donde la gente siente que aún tiene voz, y puede palpar realmente los procesos de cambio. Con demasiada frecuencia, el ámbito público y sus instituciones se ven como territorios fuera del alcance de la mano. La población siente que lo que pasa ahí fuera afecta a sus vidas, pero no tiene ningún sentimiento de acceso y conexión. Siente una pérdida de voz y una distancia. La imaginación es la capacidad de crear una conexión entre lo local y lo público. Ser moral es la esencia de verse en el cuadro más grande de las relaciones, y de mantener a las personas, no a las estructuras creadas por la humanidad, en el centro de la vida pública.

Así pues, ¿cómo recuerdan y cambian las personas que viven en las geografías de la violencia? Tal como quedó nítidamente dicho en las reflexiones del salmista, no es mediante la creación de una tierra del olvido. La amnesia social puede ser útil para el prag-

matismo político, pero es receta para comunidades débiles, incapaces de tener una verdadera identidad y las correspondientes relaciones genuinas. La tierra del olvido genera comunidades sin vocación. El reto de vincular memoria y visión reside fundamentalmente en la vocación de la imaginación moral, que sólo puede ser ejercitada en aquel lugar que se encuentra entre lo local y lo público, entre la biografía personal y la formación de estructuras sociales que respondan.

Quizás el mayor misterio de la paz sea que la autenticidad del cambio no está situada en aquello que puede ser cuantificado y controlado. Está enraizada en el valor de las personas y las comunidades para ser y vivir vulnerablemente en medio del miedo y la amenaza y, finalmente, descubrir allí mismo que la seguridad humana no está vinculada principalmente a la cantidad o tamaño de las armas, la altura o el grosor de los muros que separan, ni al poder de la imposición o al control. El misterio de la paz se encuentra en la naturaleza y calidad de las relaciones desarrolladas con aquellos a quienes más se teme.

Para invocar este misterio y creatividad, debemos fijar nuestra atención en los recursos y procesos en escenarios que hasta la fecha han sido considerados en general como periféricos al núcleo de la construcción de la paz y la resolución de conflictos profesional. El viaje nos adentrará en el sorprendente territorio de la imaginación moral y exigirá que exploremos cosas que no suelen formar parte de nuestros manuales de destrezas técnicas. Se nos exige explorar las desconocidas aguas del arte y el alma del cambio social.

VII. Sobre la estética

El arte del cambio social

Un día de otoño, cuando Bashó y uno de sus diez discípulos, Kikaku, paseaban por un arrozal, Kikaku compuso un haiku sobre una libélula que atrajo su atención. Y se lo mostró a Bashó:

Quita las alas
a una libélula,
creas la vaina.

«No —dijo Bashó—, eso no es un haiku. Matas a la libélula.
Si quieres componer un haiku y darle vida, debes decir:

Añade alas
a una vaina, creas
la libélula.»

Kenneth Yasuda, *The Japanese Haiku*

Cuando era más joven, es decir, hace muchos más años de los que desearía, escribí poesía. No se trataba de versos que sacudieran los cimientos de la tierra. Lo único que conmocionaban era, probablemente, mi propia cabeza y mi corazón, aunque durante mis primeros tiempos de universidad me aceptaron varios para su publicación en alguna oscura revista poética que ya no existe. Luego llegaron los años de intenso estudio, investigación intelectual, y la búsqueda de la profesionalización. La poesía se quedó por el camino. Calculo que dejé de escribir poesía durante algo menos de veinte años. A principios de la década de los noventa, probablemente

porque mi vida estaba demasiado llena de actividad, la poesía volvió casi sin que me diera cuenta a los márgenes de las hojas de apuntes, e iba saliendo en forma de garabatos en servilletas y, más tarde, en los diarios de viaje que había empezado a llevar. Muchas veces me he preguntado qué parte de la educación superior y la profesionalización me robó la poesía que tenía en mí.

Cuando obtuve un año sabático en 1998, decidí que quedaría una vez a la semana con un profesor-poeta a quien pedí que me ayudase a trabajar y a comprender qué estaba haciendo yo con «todo esto que brotaba». Fue amable y paciente, pero no perdió mucho tiempo en ir al meollo de la cuestión. Todavía conservo el consejo general que me dio apuntado en el margen superior de un poema en el cual estaba trabajando aquella mañana: «Escribes poesía —me dijo— como si estuvieras produciendo un libro». Fue a un estante de su biblioteca y sacó un libro titulado *The Portable Jack Kerouac* (El Jack Kerouac de bolsillo), un ejemplar del cual descansa actualmente en mi estantería dedicada a la poesía, y lo abrió por la página 483 (Charters, 1995). En el capítulo titulado «Creencia y técnica para la prosa moderna», se encontraba una lista de los treinta elementos esenciales de Kerouac. El dedo del profesor se detuvo en el número 22, y leyó en voz alta: «No pienses en las palabras cuando te detengas sino para ver mejor el cuadro».¹²

Durante aquel año sabático, yo, constructor de la paz que ha pasado la mayor parte de su vida profesional trabajando con conflictos y violencia profundamente arraigados, me dediqué al disfrute de los garabateos de cafeterías, a la frustración total de cambiar una palabra por otra, y al ocasional «¡Vaya! ¿De dónde me ha salido eso?» que componen la vivencia de escribir poesía. Me esperaba una enorme sorpresa. Más que ser una diversión personal que alimentase mi espíritu, que es lo que creí que hacía durante el año sabático, la poesía se convirtió en un sendero para la construcción de la paz. Durante mis clases y seminarios, generalmente en algún momento en que la complejidad del análisis de un conflicto violento aparentemente imposible nos abruma a quienes estamos allí, voy a la pizarra y escribo en letras grandes: «No pienses en las palabras cuando te detengas sino para ver mejor el cuadro». Y a renglón seguido digo: «El reto más complicado de la construcción de la paz

12. La frase suena algo forzada porque también en el original está escrita de forma peculiar. De hecho, en una nota Lederach indica que Jack Kerouac escribió esta frase exactamente así: «Dont [sic] think of words when you stop but to see picture better». (N. de la T.)

es captar la esencia. Aunque no hagan nada más, tómense el tiempo para conseguir una foto, una imagen. Cuando vean mejor la imagen, habrán conseguido una síntesis. La clave de la complejidad es encontrar la elegante belleza de la sencillez».

Desde aquella época, durante la cual dejé que la poesía volviera a entrar en mi vida, he adoptado ciertas costumbres placenteras. Por ejemplo, varias veces al año, cuando emprendo viajes más largos a regiones agitadas del mundo, realizo un pequeño ritual. Voy a una librería, me dirijo a la sección de poesía, y me regalo un nuevo libro. Yeats o Hughes, Rumi o Neruda; muchas noches, cuando no logro dormir, me quedo hasta altas horas leyendo estos minilienzos de la vida en blanco y negro. Escribo poesía con regularidad, aunque aún no me he atrevido a publicar nada. Presto atención a los pequeños «brotes» de palabras que parecen capturar algo que esté ocurriendo durante el viaje. En ocasiones excepcionales, leo en clases o seminarios de formación algo de lo que escribo. Me siento, literalmente, navegando a través de un mar del que no tengo mapa. En ocasiones, los paralelismos son notables, pues el proceso de prestar atención a la poesía, de escuchar una voz que parece provenir de ninguna parte en medio de los turbulentos mares interiores, es bastante similar a la navegación por las tormentas de conflictos prolongados.

Durante nuestra última sesión de aquel año sabático, mostré a mi poeta-profesor algunas de las cosas nuevas que estaba escribiendo. Parafraseado en mi memoria, su comentario fue la siguiente observación: «Parece que tus poemas cortos funcionan. Los largos necesitan más trabajo». Como casi siempre, fue atinado en su observación. Me di cuenta de que hasta me gustaban más las poesías cortas que las largas. Si leo un poema realmente largo, tengo que ir parándome y tomándolo en pequeñas dosis. Es como que algo me reclama síntesis más cortas.

Un día, en pleno Instituto de Verano de Construcción de la Paz en la Universidad Menonita del Este, Mary Ann Cejka, una curtida investigadora social que estaba haciendo el papel de estudiante, dirigió la reflexión que abría nuestra clase al inicio de la jornada: «Hoy —dijo— vamos a escribir haikus». Explicó las sencillas normas y estructura del haiku. Durante unos quince minutos, todos escribimos haikus estructuralmente correctos pero discutiblemente artísticos. Aunque yo había leído cosas acerca de este tipo de poesía, y conocía algo sobre ella, algo capturó mi atención aquella mañana y desencadenó mi aventura con el haiku.

Bashó, el famoso maestro japonés del haiku, comentó en una ocasión: «Quien cree de tres a cinco poemas haiku a lo largo de su

vida es un poeta haiku. Quien logre hasta diez, es un maestro del haiku» (Yasuda, 2000: 25). Durante los últimos años, he probado suerte con el haiku. Al igual que Mary Ann, incluso lo utilizo como ejercicio en mis clases de construcción de la paz. Me alivia saber que durante los próximos veinte años, quizás pueda «lograr» un haiku. Hasta el momento, este tipo de poesía me parece un reto de lo más fascinante. Si le dejas, el haiku te llevará a un viaje a través de terrenos abruptos en busca de un lugar de grandes promesas pero donde difícilmente se puede vivir salvo en breves, extraordinarios, momentos. Es el lugar donde concurren la sencillez y la complejidad. Resulta que creo que ése es también el lugar donde el corazón de la construcción de la paz late con un ritmo estable, aunque habitualmente no sea percibido, y donde se inspira la fuente de la imaginación moral.

Pese a que existe toda una evolución histórica y cierto número de variaciones, el haiku tradicional se remonta a Japón y tiene unas líneas maestras o normas prácticas muy sencillas. Un haiku se estructura en tres líneas, y se cuentan las sílabas de cada línea. El modelo más conocido exige que la primera línea tenga cinco sílabas, la segunda siete y la tercera cinco. Cinco-siete-cinco, en diecisiete sílabas, el haiku debe captar la plenitud de una experiencia humana. Para quienes deseen ver un haiku, los dos poemas de Yasuda citados al inicio de este capítulo están en el formato cinco-siete-cinco.¹³ Un haiku debe capturar en unas pocas palabras la compleja plenitud de un momento, un escenario o, como les gusta decir a los propios poetas, una experiencia. He llegado a ver el reto del haiku como una metáfora. La práctica del haiku es la siguiente: abarcar la complejidad mediante la sencillez. Creo que ésa es una práctica primordial de la construcción de la paz, en tanto que disciplina y en tanto que arte, pero, antes de adentrarnos en tal noción, aclaremos más la naturaleza del haiku acudiendo a los expertos en la materia y a los propios poetas del haiku.

En el que es probablemente el libro más accesible para personas no iniciadas, *The Japanese Haiku* (El haiku japonés), Kenneth Yasuda apunta que como mejor se comprende esta forma de poesía es como actitud y momento. La *actitud* haiku es la disciplina de la preparación, una predisposición a tocar y ser tocado por lo estético, en otras palabras, a percibir y ser tocado por la belleza. El haiku requiere un estado de disponibilidad hacia tal percepción, tanto en su escritura

13. He traducido los haikus comentados ateniéndome a la norma descrita, manteniendo el ritmo 5-7-5. (N. de la T.)

como en su lectura. En este sentido, los poetas haiku hablan de humildad y sinceridad como los dos valores rectores que apuntalan su trabajo a medida que afrontan la vida e intentan ver la verdadera esencia de las cosas. Asó, un poeta y teórico, escribió sobre el maestro, Bashó, que «había hallado el camino del arte en las maneras corrientes de vivir» (Yasuda, 2000: 18).

El *momento* haiku, indica Yasuda, ocurre con la aparición de la resonancia. Algo resuena profundamente. Conecta. Lo que conecta es la eternidad de la verdad con la inmediatez de la experiencia. Llama a esto el «ajá», que yo podría reproducir en mi experiencia como el momento «ajá», el «veo exactamente lo que quieres decir». Quienes teorizan sobre poesía citan a poetas que a su vez citan a poetas, así que, en este sentido, no tarda en aparecer Ezra Pound, que entra con observaciones similares y es citado por los teóricos del haiku. «La imagen —escribió Pound— es aquello que presenta un complejo intelectual y emocional en un instante temporal.» Continuaba: «es mejor presentar una Imagen en toda una vida que producir un trabajo ingente» (Pound, 1913: 200). En la estela de esta idea, Yasuda (2000: 25) concluye que «el momento haiku desemboca [...] en una nueva percepción o visión que el poeta haiku debe reproducir como un todo orgánico».

El origen de la longitud del haiku parece ser el de la duración de una exhalación. Explora la complejidad de lo que experimentamos en el marco temporal de lo que puede pronunciarse fácilmente en una sola respiración. Así, los poetas haiku conectan el núcleo de su arte a la intuición visceral. Yasuda explica esto mediante la noción del «ajá». Introduciendo una cita del bien conocido teórico Otsuji, afirma: «No hay aquí tiempo o lugar explícitamente para la reflexión, los juicios, o para los sentimientos de quien está observando. Sólo está el objeto que habla, desapasionado, con sus “extraordinarios poderes para reverberar en la mente de quien lee”» (Yasuda, 2000: 31). La médula de la práctica del haiku es hallar tu camino a la intuición, libre de las trabas de la lógica, la explicación o incluso la emoción.

La intuición es una cosa curiosa. La mayoría no nos fiamos de ella. De hecho, la mayor parte de la formación sobre resolución de conflictos y construcción de la paz parece estar construida sobre destrezas que reducen, sortean o hacen caso omiso de la intuición. Pero si alguna vez han hablado largo y tendido con buenos técnicos sobre cómo saben lo que deben o no deben hacer, o más aún, si hablan con personas que, trabajando en la construcción de la paz, provienen de escenarios de violencia, verán que lo que dejan al

margen son las normas del procedimiento adecuado. Hacen caso a lo que les dicen sus entrañas.

Resaltando lo estético, el haiku sugiere que la experiencia vivida y la intuición están relacionadas: «La naturaleza de las cosas se aprehende con una intuición clara —escribe Yasuda—. En el momento haiku, el mundo aparece revelado como lo que es» (2000: 62). Asó, el inspirado poeta haiku, escribió sobre su trabajo: «No es el arte de la pasión, es un arte que intenta aprehender los indicios de las cosas o la atmósfera que surge de la tensión de la emoción más que la emoción en sí misma. En consecuencia, es el arte de la síntesis más que del análisis, de la insinuación más que del realismo» (Yasuda, 2000: 63). Esto plantea algo que nos ha costado demasiado abarcar en el campo de la construcción de la paz: el conocimiento y la comprensión del conflicto no se producen exclusivamente, ni tampoco quizás primordialmente, mediante procesos de análisis cognitivo, descomponiendo la complejidad en piezas manejables. El conocimiento y, quizás más importante aún, la comprensión y la percepción profunda, se consiguen mediante la estética y las formas de conocimiento que ven el todo más que las partes, una capacidad y un camino que se fían más de la intuición que de la cognición.

Etimológicamente, la palabra *estética* viene del griego, y su definición es «tener sentidos agudos». El haiku va por esa calidad de agudeza. Relaciona intuición, observación y experiencia. Sin ser un sentimiento como la emoción, la intuición constituye el sentido de algo. El sentido toca. Ve y experimenta las cosas como un todo, no a pedazos. El sentido crea significado. Une cosas y las mantiene unidas. Por su propia naturaleza, la intuición sintetiza. Este tipo de intuición es algo «básico», como afirmó Kerouac, precisamente porque «ve mejor el cuadro».

Quizás es por eso por lo que mis poemas cortos se acercaban más a lo estético que mis poemas largos. Estaban haciendo su camino por la resbaladiza pendiente hacia la intuición. Digo «hacia» porque el sendero es largo, y aún tengo que escribir mi haiku, por no hablar de la única imagen de la que habla Pound. Pero la disciplina de escribir poesía y, más en concreto, haiku me ha acercado al arte, y el arte me ha acercado a la disciplina de palpar la intuición como recurso, más que considerarla una molesta perturbación.

Este tipo de debate no es el que domina en muchos de los textos técnicos más comunes en el campo de la construcción de la paz, basados en destrezas y orientados al proceso. Sin embargo, he visto que los momentos transformadores del conflicto son muchas

veces aquellos que poseen una cualidad similar al haiku, que impregna un proceso o espacio concreto. Podríamos denominarlos momentos de la imaginación estética, un lugar donde de repente, a partir de la complejidad y las dificultades históricas, la claridad de una gran percepción hace su inesperada irrupción bajo la forma de una imagen o de una manera de plantear algo que sólo puede describirse como artística. Tomemos el joven konkomba de nuestro relato inicial, quien en un momento de gran tensión, en una corta frase, utilizando la imagen «padre», captó el sentido del conflicto histórico pero lo hizo de tal forma que creó un significado totalmente nuevo. Sus pocas palabras penetraron históricamente pero trascendieron en lo inmediato. Lo mismo ocurrió con las mujeres de Wajir. En la sencillez realista de establecer un mercado seguro, tuvieron la imaginación mediante la cual se podía abordar la situación en su conjunto.

Éstos no son momentos definidos por el empeño analítico. Son profundamente intuitivos: breves, dulces y sintéticos hasta la médula. Lo que sintetizan son las complejidades de la experiencia y los retos de afrontar dilemas humanos profundos. Cuando ocurren, es casi como si estuviéramos contemplando una obra de arte, escuchando una pieza musical o leyendo una línea de un poema de esos que, como dijo Otsuji, «reverberan en tu cabeza» (Yasuda, 2000: 31). Éstos son los momentos en que todas las partes implicadas sienten un «ajá» colectivo.

He dirigido y participado en muchos programas de formación sobre resolución de conflictos, especialmente sobre el proceso y las técnicas de mediación. En todos ellos, en algún momento enseñamos la necesidad de desarrollar habilidades de escucha. Estas habilidades a menudo implican la destreza de parafrasear, de encontrar la forma de hacer llegar a quien habla lo que ha sido dicho. Por supuesto que hay un aspecto técnico en este proceso, pero no es la técnica la que crea la escucha. En realidad, es exactamente al revés. A mucha gente le repele la tecnología de la escucha. Cada vez me he ido convenciendo más de que la escucha no tiene que ver con la técnica o la paráfrasis, sino con la estética. La escucha, si la comprendemos en este sentido, es afín con la actitud haiku y el momento haiku. La escucha es la disciplina y el arte de captar la complejidad de la historia en la sencillez de la intuición profunda. Es prestar atención a un penetrante sentido de lo que significan las cosas.

Cuando echo la vista atrás sobre las experiencias personales de mediación o de acompañamiento a personas que luchan en escenarios de profunda violencia y pérdidas, puedo reconocer estos espec-

tos. En esos sitios, las personas están angustiadas, airadas y temen perder la vida —literal y metafóricamente—, y la escucha exige la disciplina de muy pocas palabras y una enorme paciencia para penetrar en las grandes nubes de ambigüedad en las que se está viviendo. La gente les habla a las cosas y luego alrededor de ellas; da vueltas y vueltas. Se dicen tantas cosas, y luego se repiten. Se salta anacrónicamente sobre marcos temporales enteros, uno por encima del otro y otra vez vuelta atrás. Ira, amargura, remordimiento, tristeza, pérdida e incomprensión se mezclan en un hatillo de mensajes formado por palabras e imágenes, dichas y no dichas. En medio de ese revoltijo tan humano, la escucha es el arte de conectar y hallar la esencia. En la mayoría de los casos, el manantial que brota de la intuición fluye hacia ese tipo de escucha profunda. En esos escenarios, un mediador con demasiadas palabras no oye el borboteo. A una persona mediadora incapaz de palpar la intuición se le escapa el fluido. Pero cuando un participante o un mediador aprehende la complejidad de la experiencia en pocas palabras, es como si se hubiera escrito un haiku, o pintado un pequeño cuadro, o estuviesen flotando las notas de una melodía. Y se produce un sentido orgánico de «ajá. Es esto». En ese instante, la escucha se convierte en un momento haiku construido a partir de una actitud haiku. El cuadro queda nítido. Emerge la imagen.

El reto de invocar la imaginación moral como constructora de la paz no se halla en el perfeccionamiento o aplicación de las técnicas o destrezas de un proceso. Mi impresión es que hemos sobredimensionado los aspectos técnicos y los contenidos políticos en detrimento del arte de alumbrar y mantener un proceso creativamente vivo. Al hacerlo, se nos ha escapado el meollo de lo que crea y sostiene el cambio social constructivo. El remedio no es echarlo todo por la borda. Es buscar la conexión genuina entre disciplinas y arte, la integración de destrezas y estética.

Trabajamos con una profesión que ha intentado responder a los retos sociales de la complejidad casi exclusivamente a través de la mejora de los procesos por medio de la tecnología del cambio. Pero hemos despreciado y prestado poca atención a la estética del cambio, al arte de la vida. Es ahí donde entra en juego la imaginación moral. Ésta participa de la intuición. Quiere escuchar lo que Yeats llamó «el centro del corazón» (1993: 28). Este tipo de imaginación capta la profundidad del reto y, a la vez, arroja luz sobre el camino a seguir. Como estética, la imaginación moral intenta conectar con la profunda intuición que crea la capacidad de penetrar y trascender los desafíos del conflicto violento. Reconocer y alimentar esta

capacidad es el ingrediente que forja y sostiene el auténtico cambio constructivo.

¿Cómo ponemos en práctica la estética de la construcción de la paz? Como en el arte mismo, no hay una única técnica para alcanzarla, y, al mismo tiempo, no puede crearse sin disciplina. Permítaseme compartir algunas cosas sencillas que me han resultado útiles en la práctica.

Cuando me encuentro en medio de una conversación tensa, bajando con o entre grupos implicados en un conflicto grave, y la situación parece interminablemente compleja, me planteo a mí mismo una sencilla pregunta: si tuvieras que captar la esencia de esto en una frase de menos de ocho palabras, ¿qué dirías? Ésos son la actitud y el momento haiku. ¿Puedo hallar la imagen? Recordemos, el haiku no significa reduccionismo. La pauta no es reducir la complejidad a hechos. El haiku es síntesis. Aprehende la complejidad de un todo orgánico llegando a su composición más simple. Ve las cosas en el corazón. Cuando aprehendes el corazón de la experiencia compleja, has llegado a la percepción y, a menudo, a caminos para avanzar. La fórmula es mantener unidas la complejidad y la sencillez. El arte es aprehender ambas en una imagen tipo «ajá».

Permanezco atento a la poesía en las conversaciones. Puedo estar hablando con un señor de la guerra, con un comandante, con un taxista o con un ama de casa, pero escucho para detectar la poesía. Durante varios años, me he esforzado por llevar un diario. En él colecciono, entre otras cosas, frases, pensamientos, declaraciones y conversaciones que brotaron de repente en mis viajes y encuentros con personas que luchan por hacer su camino a través del conflicto humano. Con frecuencia extraigo estos trozos de conversaciones y los dejo respirar en blanco y negro sobre el papel. No siempre funciona, pero lo que he descubierto es esto: existe una poesía del conflicto inmersa en la conversación cotidiana. A veces, un único poema conversacional aprehende la complejidad de toda una situación.¹⁴

Observo las imágenes habladas. En el habla común, podríamos referirnos a ellas como metáforas, que es lo que son en la conversación cotidiana, y se suele decir que estamos atentos a *escuchar* metáforas. Yo prefiero *observar* metáforas. En muchos escenarios de conflicto he descubierto lo siguiente: las personas no suelen hablar analíticamente del conflicto, a menos que se sientan obligadas o se

14. En el capítulo XII hay una muestra de esto. *Inside the Maze* (Dentro del laberinto) es un poema que escribí y que surgió de una conversación en la cárcel de Maze en Irlanda del Norte.

les requiera que lo hagan en la formalidad de explicar a un especialista que analiza su conflicto el lío en el que están metidas. La gente habla en imágenes. Se ha escrito mucho sobre la importancia de la metáfora en la creación y formación de la realidad y la experiencia. Pero se ha debatido mucho menos sobre la estética de la metáfora. He acabado por tratar la metáfora como si fuera un lienzo. La metáfora es un acto creativo. La manera espontánea en que se formula aporta algo nuevo al mundo. Ese algo nuevo interactúa con el mundo y tiene su propia vida. Crea una imagen de lo que es la experiencia de vivir en el mundo. Cuando observo una metáfora, me cuido mucho de acercarme a ella con ánimo instrumentalista. Me acerco a ella como a una creación. La metáfora —como una película, un cuadro o un poema— invita a la interacción, al sondeo y a los ecos. A veces, veo que, antes que moverse rápidamente para comprender la metáfora, es mejor sentarse un tiempo con ella. Dejar que ruede por tu cabeza y tu corazón. Apunto metáforas en cualquier cosa que tenga a mano, la factura de una comida, el resguardo de un ticket, y las llevo en el bolsillo. En algún momento vuelvo a ellas y les dedico una mirada más pausada, una segunda escucha. En las conversaciones sobre conflictos, no sólo escucho las metáforas, las observo. Cobran vida propia y le hablan al conflicto, a los problemas y a los caminos de salida. Las metáforas son como un museo vivo de recursos del conflicto. Normalmente me llevan a una apreciación estética del contexto, del proceso y de los retos del cambio.

Garabateo. No lo llamaría dibujar; garabatear es una descripción más adecuada. Suele ocurrirme durante las conversaciones con la gente. Como constructor de la paz, paso un montón de tiempo hablando con muchas personas, generalmente en mesas informales, en comidas, en cafeterías de hoteles y aeropuertos, durante el té de la tarde y el último café de la noche. Algunas de las conversaciones más significativas con vascos, irlandeses, somalíes, filipinos, colombianos y africanos del este y el oeste se han dado alrededor de una mesa informal. Las historias compartidas y los problemas debatidos son largos y complejos. No puedo permanecer largo tiempo sentado y escuchar bien a no ser que tenga a mano un lápiz o un bolígrafo y un trozo de papel, muchas veces una servilleta o la parte de atrás de un mantelito de cartulina. Rara vez tomo notas. He llegado a la conclusión de que, en general, tomar notas distrae la atención de la escucha. Garabateo e igual apunto una palabra o una frase ocasional que aparece de repente en la conversación.

Lo que garabateo son imágenes que evoca la conversación. Intento dejar que las muchas palabras que estoy oyendo se trasla-

den de mi cabeza a mi mano pasando por mi corazón. Mientras escucho, me voy haciendo las siguientes preguntas: ¿cómo es y cómo se siente esta cosa que están describiendo? ¿Qué hay en el núcleo de la cuestión? ¿Hacia dónde va esto? ¿Hacia dónde quisieran que fuera? ¿Qué se está interponiendo en su camino? ¿Cómo están vinculadas entre sí personas, grupos y actividades? ¿Qué cuadros están pintando con sus palabras? ¿Qué falta en esos cuadros? Este tipo de preguntas son interminables, pero todas tienen un lado gráfico, orgánico. Se prestan para garabatos. Yo dibujo lo que siento y oigo. Muchas veces son círculos y líneas, aunque a veces me sale un cuadro de verdad. Le muestro a la gente los garabatos. Añaden cosas al cuadro. Si no tenemos papel y lápiz, voy disponiendo sobre la mesa el azucarero, el salero, el pimentero, el frasco de salsa de tomate, las tazas de café, las cucharillas, cualquier cosa, para obtener un cuadro del espacio, las relaciones, el proceso y el cambio que las personas están intentando describir y crear. Y me doy cuenta de lo siguiente: si lo veo, puedo comprenderlo mejor. Si lo comprendo, puedo hallar maneras de darle forma y abordarlo. «No pienses en las palabras cuando te detengas sino para ver mejor el cuadro» surge sobre la servilleta o la mesa.

En una ocasión pensé escribir un libro titulado *The Napkin Doodles* (Garabatos sobre la servilleta), en el cual analizaría esta faceta de mi trabajo. Mi idea era utilizar las servilletas, los mantelitos y los recibos de las comidas de las conversaciones como ilustraciones del libro. El problema resultó ser que tengo muy pocos de mis garabatos originales. No es que se me hayan perdido o los haya tirado. Nueve de cada diez veces, al final de la conversación la persona con quien he estado hablando dirá: «¿Le importa si me quedo con esa servilleta?».

CONCLUSIÓN

La estética del cambio social propone una idea sencilla: la construcción de procesos adaptables y responsivos exige un acto creativo, que en lo esencial es más arte que técnica. El acto creativo alumbró procesos que no han existido anteriormente. Para sostenerse en el tiempo, los procesos de cambio requieren una constante innovación. A medida que han ido evolucionando el estudio y la práctica sobre el cambio social en contextos violentos, hemos promovido la aceptación y la legitimación argumentando básicamente que éstos son ámbitos profesionales. La excelencia profesional ha ido haciendo cada vez mayor hincapié en la tecnología, la téc-

nica y las destrezas de la gestión del proceso como herramientas que legitiman y posibilitan la formación, reproducción y difusión. Eso no es malo en sí mismo, pero tampoco es la única fuente de conocimiento, entendimiento y sostenimiento. En el proceso de profesionalización hemos perdido demasiadas veces el sentido del arte, del acto creativo que sostiene el nacimiento y desarrollo del cambio personal y social. Temo que nos vemos a nosotros mismos más como técnicos que como artistas —y viéndonos así, en ello nos hemos convertido—. En función de este cambio en la percepción, nuestros enfoques se han ido convirtiendo en una especie de moldes para hornear galletas, demasiado dependientes de lo que la técnica adecuada propone como marco de referencia, y, como resultado, nuestros procesos son demasiado rígidos y frágiles.

Necesitamos concebirnos como artistas. Necesitamos una vuelta a la estética, a lo que Mills llamó el lugar de la imaginación en la ciencia que crea «una mente juguetona [...] un impulso realmente intenso para entender el mundo del que los técnicos, como tales, generalmente carecen» (Mills, 1959: 211). Una y otra vez, el cambio social que funciona y hace la diferencia tiene tras él la intuición del artista: la complejidad de la experiencia humana aprehendida en una simple imagen, y ello de tal forma que mueva a personas individuales y sociedades enteras. La verdadera genialidad de la imaginación moral es la facultad de tocar el arte y el alma de la cuestión.

El desafío de la construcción de la paz y la imaginación moral es precisamente lo que Bashó planteaba a su discípulo cuando describía el desafío del haiku: ¿cómo componemos y damos vida a aquello que creamos? La estética ayuda a quienes intentan pasar de ciclos de violencia a nuevas relaciones, y a aquellos de nosotros que deseamos respaldar esos movimientos para vernos realmente como quienes somos, artistas que alumbramos y mantenemos vivo algo que no ha existido hasta ese momento. En tanto que artistas, la estética requiere ciertas disciplinas por nuestra parte. Hay que prestar atención a la imagen. Escuchar atentamente lo central. Confiar en la intuición y seguirla. Observar las metáforas. Evitar la confusión y el exceso de actividad. Ver mejor el cuadro. Hallar una belleza elegante allí donde la complejidad se encuentra con la sencillez. Imaginar el lienzo del cambio social.

VIII. Sobre el espacio

La vida en la telaraña

Las arañas no son pequeños autómatas que hacen lo mismo una y otra vez. Son flexibles. Y no son tontamente flexibles, son ingeniosamente flexibles.

Bill Eberhard, citado en «Deadly Silk»

En el poema «The Second Coming» (El segundo advenimiento), W. B. Yeats (1996) acuñó varias expresiones bien conocidas que se han convertido en puntos de referencia e incluso títulos de posteriores libros. Utilizado a menudo para reflejar las dificultades de mantener unido el curso de la historia de la humanidad, el poema se refiere a la trágica inevitabilidad de que nuestro mundo se desmorona, de que nuestras realidades sociales deseadas se fragmentan en mil pedazos. La pregunta planteada en este capítulo cierra el círculo de lo que no se dice en el poema: ¿cuál es el centro que mantiene unido todo? Tengo una respuesta sencilla en relación con la construcción del cambio social constructivo: la invisible red de las relaciones.

Cuando las relaciones fracasan, el centro del cambio social no se sostiene. Y, en consecuencia, la reconstrucción de lo que se ha desmoronado es justamente el proceso de reconstrucción de los espacios relacionales que mantienen la unidad de las cosas. Paradójicos por su propia naturaleza, los espacios relacionales crean energía social que es a la vez centrípeta y centrífuga. Pero, a diferencia de la anarquía, que es como estallar en un millón de pedazos, la construcción de la paz entiende que las relaciones crean y emanan energía social, y son lugares a los cuales retorna la energía bus-

cando un sentido de propósito y rumbo. A la mayor escala de nuestro mundo físico, ése es el lugar del Sol, ese cuerpo astral extraordinario y casi incontenible que emite energía vivificante y en torno al cual rotan y se mantienen en un cierto orden los planetas de nuestra galaxia. En nuestro mundo social, una familia tiene estas características definitorias. Nos envía al mundo, pero volvemos a ella en busca del sentido de identidad, orientación y propósito. Las comunidades religiosas, las familias elegidas e incluso los lugares geográficos proporcionan un sentido de identidad y tienen también esa capacidad centrífuga/centrípeta. En cada uno de estos ejemplos, existe una fuerza que empuja hacia fuera y tira hacia dentro, y, al hacerlo, crea un «centro que mantiene».

A lo largo de los años he acabado por intuir más que probar científicamente, por sentir más que por cuantificar, que en el centro de la construcción de una justicia y una paz sostenibles está la calidad y la naturaleza de las relaciones entre las personas. Una clave para el cambio social constructivo reside en aquello que crea tejidos sociales, relaciones y espacios relacionales. Hay que observar esta red mucho más de cerca.

Mi comprensión de la centralidad de las relaciones comenzó durante los años en que viví y trabajé en Centroamérica. Allí participé en múltiples iniciativas de construcción de la paz, desde formación en comunidades de base para la resolución de conflictos hasta esfuerzos de conciliación al más alto nivel para poner fin a una guerra; desde la práctica de la mediación hasta la investigación etnográfica y construcción de teorías sobre enfoques del conflicto y su transformación en contextos culturales diversos. A lo largo de seis años, más o menos desde la fecha de mi primera visita en 1984 hasta 1990, las experiencias y enseñanzas obtenidas de estas tareas cambiaron mis lentes. Lo que vi sobre el conflicto social y la manera en que lo enfoqué cambiaron tanto mis teorías como mi práctica. Por primera vez estaba con personas cuyo conocimiento natural y cotidiano les proporcionaba una lente a través de la cual percibían el conflicto y la respuesta al conflicto como elementos insertos en espacios relacionales, redes y conexiones.

El desarrollo de estas nuevas lentes destaca en la evolución de los títulos de mis libros. Cuando fui a Centroamérica por primera vez, se me pidió que desarrollara una serie de talleres piloto sobre resolución de conflictos. En 1984, escribí un pequeño manual que llevé a esos talleres y que compartí con las primeras personas participantes. Un año después, se publicó con el título *La regulación del conflicto social: un enfoque práctico*, o, en inglés, *The Management of*

Social Conflict: A Practical Focus (Lederach, 1986).¹⁵ En 1992, en una editorial guatemalteca, apareció una segunda versión del manual, totalmente renovada: *Enredos, pleitos y problemas* (Lederach, 1992). Ese libro está ya en su cuarta edición. El título en castellano tiene difícil traducción al inglés. Literalmente, sería algo como *Tangled Nets, Fights and Problems* (Redes enmarañadas, pleitos y problemas). En algún momento entre 1984 y 1992 el enfoque del libro se desplazó de «regulación» a «redes enmarañadas». Merece la pena analizar el cambio.

Los tres términos del título —*enredo, pleito, problema*— son los sinónimos más habituales de *conflicto* en el lenguaje corriente en Centroamérica. Sería como si utilizásemos tres formas corrientes de decir *conflicto* en inglés, como «Uf, qué lío (*mess*). Realmente nos hemos metido en apuros (*bind*). Esto se ha convertido en un auténtico desastre (*disaster*)». Con menos frecuencia, podríamos decir: «Nos hemos metido en un conflicto».

¿Qué sugiere el cambio en los títulos? Por un lado, fue un movimiento para obtener un lenguaje más fácilmente comprensible. En otras palabras, el cambio de título otorgaba una mayor prominencia a las expresiones cotidianas sobre el conflicto, a la vez que disminuía el campo del lenguaje técnico del conflicto. En un nivel más profundo, sin embargo, oculto en las palabras iniciales, el título situaba el «quién» en el centro del «cómo». Tal como lo describí en mi disertación doctoral (Lederach, 1988), la lente del «quién» proporciona una enorme percepción hacia el interior de una visión mundial del conflicto mucho más global.

El término español *enredo*, red enmarañada, si se quiere, es en sus raíces una metáfora del mundo de la pesca. *Red* es traducción de las palabras inglesas *net* (*fishing net*, red de pesca) y *network*.¹⁶ Estar *enredado* es estar enmarañado, atrapado en una red. *Enredo* es una de las expresiones más comunes en América Latina para describir conflictos cotidianos. Sin embargo, la metáfora está estrechamente ligada a un sentido de relación y espacios relacionales. Una red, cuando está enredada o desgarrada, se desenreda o se cose

15. En los siguientes párrafos, Lederach pone ejemplos utilizando palabras en castellano y sus equivalentes en inglés. Se dirigen, evidentemente, a un público angloparlante, pero en esta edición se mantienen, haciendo también una traducción ajustada al sentido de las palabras que utiliza en inglés, por la unidad de la argumentación que va desarrollando. (N. de la T.)

16. *Network* es red en el sentido de red de ferrocarriles, de emisoras, de ordenadores, de Internet... (N. de la T.)

cuidadosamente. Con todo, cuando se han completado los arreglos, el tejido del conjunto sigue siendo un entramado de líneas, conexiones y nudos. Como metáfora, *enredo* ve el conflicto en sí mismo, y la forma de pensar sobre la respuesta, como una dinámica social que se despliega y está inserta en una red de relaciones. La «solución» se conceptualiza como un trabajo en la red; el recurso y el desafío es cómo dar forma a una salida del lío mediante las conexiones relacionales. Cuando las personas con las que estaba trabajando en escenarios cotidianos tenían algún conflicto, su primera reacción no era «¿cuál es la solución?». Era «¿a quién conozco yo que conozca a la persona con la cual tengo el problema y que pueda ayudarme a salir de él?». La primera pregunta era «¿quién?». A continuación venía la pregunta «¿qué?». Por decirlo de otra manera, las soluciones surgían de recursos, conexiones y obligaciones relacionales.

En mi trabajo de mediación de un nivel al otro en Centroamérica, comprobé que esto ocurría constantemente. La gente con la que trabajaba tenía una tendencia natural a pensar en primer lugar y frecuentemente en «quién». Y tiene sentido común. Puedes tener la solución sustantiva perfecta para un problema, pero si no tienes a las personas adecuadas en el lugar y con las conexiones adecuadas, la solución fracasa. Por otro lado, si tienes a las personas adecuadas en el lugar y con relaciones, se pueden generar tanto procesos como soluciones. Acabé descubriendo que *enredo* era el arte de *saber quién*.

La indagación en este sorprendente aspecto de la construcción de la paz dio pie a una significativa lente que reorientó mi forma de pensar sobre el desarrollo de los procesos de respuesta a los conflictos, pero planteó un reto desconcertante. ¿Qué significa exactamente tener un enfoque del cambio social constructivo centrado en las relaciones? He llegado a creer que la respuesta está en cómo enfocamos y entendemos los espacios relacionales en una geografía dada, en el tejido de la comunidad humana definido a grandes rasgos como las relaciones entrecruzadas entre las personas, sus vidas, sus actividades, sus modalidades organizativas e incluso sus patrones de conflicto. Creo que hay habilidades que acompañan a un enfoque espacial del cambio, pero no se trata tanto de la técnica de dirigir una buena comunicación como del desarrollo de las lentes adecuadas, que enfoquen bien las cosas, y de la disciplina para utilizarlas. El arte del saber quién, la esencia del enfoque *enredo*, está en qué es lo que buscamos y qué enfocamos. Ver y localizar el cambio en una geografía física y social conlleva atenta observación para

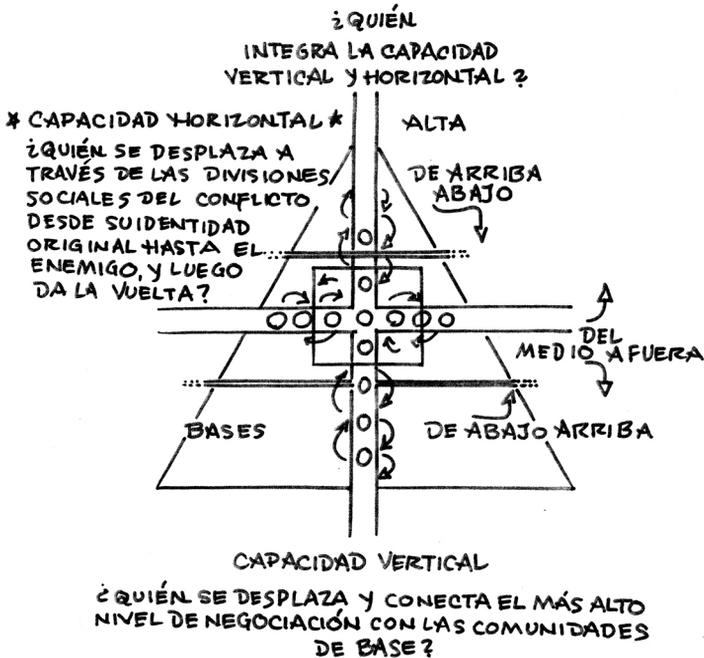
detectar aquello que está presente pero que no es siempre inmediatamente visible: la red de relaciones. Este enfoque nos pide que nos acerquemos a las relaciones a través de las lentes de los cruces de caminos, las conexiones y la interdependencia sociales.

Unos años después, di otro paso más en el viaje hacia la comprensión espacial del cambio. Descubrí, un tanto involuntariamente, que el funcionamiento de las redes era mucho más de lo que se ve a primera vista. Las redes sociales existen, pero para verlas hay que seguir los indicadores de una perspectiva que en contadas ocasiones ha entrado en el campo de la construcción de la paz o del diseño del cambio social: la aracnología, el estudio de las arañas y sus redes. La clave, descubrí, fue aprender lecciones tanto de los hacedores de redes como de quienes se dedican a observarlas (de los observadores de redes se habla en el capítulo x).

HACEDORES DE REDES

Mi interés por las arañas y las redes tiene su historia. A principios de los años noventa, empecé a trabajar un texto sobre construcción de la paz que finalmente fue publicado como libro con el título de *Building Peace: Sustainable Reconciliation in Divided Societies (Construyendo la paz. Reconciliación sostenible en sociedades divididas*; Lederach, 1997). Como me ha ocurrido con otros textos, para cuando el libro llegó a la opinión pública mis ideas habían evolucionado, pero lo que ya estaba escrito permanecía firme en el papel. Ése fue especialmente el caso de una de mis principales propuestas descriptivas y teóricas (Lederach, 1997: 39), o, por decirlo con mayor exactitud, de la búsqueda de un nombre apropiado y adecuado para la teoría que acompaña a uno de los enfoques de la pirámide de la construcción de la paz que se encuentra en el libro *Building Peace* (véase el garabato 2).

A lo largo de los años, he utilizado una pirámide con tres niveles distintos para describir el liderazgo y los enfoques de la construcción de la paz. El vértice de la pirámide representa descriptivamente el liderazgo más visible y el menor número de personas. A los esfuerzos por construir la paz desde ese nivel los denominé enfoque «de arriba abajo». A la base de la pirámide, que representa al mayor número de personas afectadas por el conflicto y también el nivel de las comunidades locales repartidas por la geografía que se estudia, me referí como los enfoques «de abajo arriba». La sección del medio de la pirámide no tenía una denominación nítida o fácil. Fue sin duda la más difícil de describir. Mi experiencia y



GARABATO 2
PIRÁMIDE DE ENFOQUES DE LA CONSTRUCCIÓN DE LA PAZ

observaciones sugerían un enfoque que se fijase atentamente en pequeños grupos de personas que se mueven entre las bases y el más alto nivel de liderazgo, que tienen cierta independencia en sus actividades y que crean procesos que apoyan los otros dos niveles o los vinculan entre sí. Opté por un término que suena un poco raro, el enfoque «del medio afuera».

Conferencia tras conferencia, me fui sintiendo paulatinamente más a disgusto con esa denominación del medio afuera, en buena parte porque los estudiantes, que eran como permanentes laboratorios de preguntas y retroalimentación, cuestionaban constantemente el término e incluso el esquema. En un momento dado, reconocí de repente algo que había estado allí todo el tiempo pero que no había visto. Normalmente, explicaba el enfoque del medio afuera dibujando un esquema de la pirámide e insertando posteriormente las líneas que describían la idea de integración vertical y horizontal.

Para quienes no hayan leído el libro anterior, la *capacidad vertical* explora y observa los espacios relacionales que vinculan a las personas de arriba abajo y de abajo arriba en la sociedad. Los *espacios verticales* son aquellos que conectan a los líderes de las comunidades locales con las personas que están dirigiendo los procesos de más alto nivel. La *capacidad horizontal*, por su parte, se refiere a relaciones entre personas y grupos que atraviesan transversalmente las divisiones de identidad que pueden existir en un lugar determinado, sean étnicas, religiosas, raciales o lingüísticas. La *integración* es el espacio donde coinciden las conexiones verticales y horizontales, en el centro de las cosas. Lo que se me fue haciendo evidente es que buena parte de este esfuerzo no era hacia «fuera», en el sentido que parecía indicar el término «del medio afuera». No se trataba de salir del lugar donde estaba sucediendo el conflicto para hallar fuera respuestas a sus retos. De hecho, el enfoque del medio afuera era lo contrario. Se trataba de encontrar recursos basados en las relaciones, conectores y espacios sociales dentro del escenario que tuvieran capacidad de generar procesos de cambio.

Un día en una conferencia decidí cambiar la denominación. Tal como recuerdo aquella clase, de repente dije: «Llamar a esto el enfoque del medio afuera es erróneo. Este enfoque es sobre un trabajo de red estratégico explícito, un trabajo que crea una red de relaciones y actividades que cubren el escenario». Sobre el dibujo, en vez de escribir «del medio afuera», escribí «el enfoque de la red». Lo que se ha mantenido es la palabra *red*, y, desde entonces, he utilizado ese término en sustitución de «medio afuera».

Por aquella época, yo tenía un encuentro diario con el aprendizaje a manos de mi hijo. Literalmente. Recuerdo aquel momento. Estábamos una tarde sentados viendo la televisión. Josh, que tendría entonces unos diez años, era un gran aficionado al Discovery Channel. Le gustaban especialmente los reportajes sobre animales. A una edad más temprana, lo que le llamaba la atención eran los programas sobre animales grandes, como leones o anacondas, o aquellos donde el explorador acaba casi engullido por un cocodrilo cada vez que se aventura en un río. Una tarde, el Discovery Channel proyectó imágenes y un debate sobre cómo construye su tela una araña. No recuerdo la historia en su integridad, ni siquiera si vimos el programa entero. Lo que me llamó la atención fueron las imágenes a cámara lenta de la construcción de una telaraña orbicular.

Las «arañas constructoras de redes orbiculares», como se las llamaba aquella noche, son las arañas que tejen la imagen típica que tenemos de las telarañas. Muchos de ustedes habrán tenido oca-

sión, probablemente, de ver en algún momento la maravilla de una telaraña orbicular completa. A mí se me ha brindado la oportunidad con más frecuencia en los trópicos, generalmente por la mañana, cuando la humedad es alta, y deja un rocío espeso, bien visible. La luz del sol atrapa los hilos de dicha creación. De repente aparece una extraordinaria obra de arte. La telaraña luce en todo su esplendor en un espacio donde pocas horas antes no había nada.

La araña empieza la red con unas pocas hebras ancladas a puntos estratégicamente escogidos, y flota después a través de un espacio abierto, siempre enlazando en el centro. Algo se me quedó de aquella imagen. Gracias al *zapping* con un chaval de diez años y al esplendor del Discovery Channel, en la siguiente ronda de conferencias introduje ya la idea de la telaraña como una teoría social para la construcción de la paz.

Luego, en agosto de 2001, llegó por correo mi ejemplar de la revista *National Geographic*. El segundo reportaje se titulaba «Deadly Silk» (Seda mortal) (Conniff, 2001: 30-45). Lo leí y releí. Me cautivó cómo gran parte del lenguaje, descripción y comprensión sobre cómo se tejen las telarañas se asemejaba a mucho de lo que yo había estado describiendo sobre la elaboración estratégica de redes como enfoque de la construcción de la paz. Las arañas y sus telarañas se convirtieron en una pasión. Hasta el punto de que, mientras escribo este capítulo, estoy observando a una araña que ha conseguido meterse entre el mosquitero y el cristal de la ventana, y en ese estrecho y seguro espacio está tejiendo una pequeña obra de arte y vida.

El filósofo y ecologista David Abram cuenta la historia de su inesperado encuentro con las telarañas. Estando en la isla de Bali, se quedó atrapado por las lluvias torrenciales en una cueva y se vio obligado a pasar la noche allí. A la luz de la luna y del brillo de la humedad, descubrió de repente una araña en la entrada de la cueva, tejiendo su telaraña, hilo a hilo. A medida que su visión se agudizaba y su mirada se ampliaba, el descubrimiento se multiplicó. No había una araña, había docenas. Así lo cuenta él: «De repente, me di cuenta de que estaban surgiendo *muchas* telarañas superpuestas, irradiando a ritmos diferentes desde infinitos centros». Concluyó: «Tuve la clarísima impresión de que estaba presenciando el nacimiento del universo, galaxia sobre galaxia» (Abram, 1996: 18-19). Al despertarse a la mañana siguiente tras una noche de sueño inquieto, vio que no quedaba ni una sola telaraña tras la actividad nocturna. He llegado a comprender que la ocupación del espacio y el tejer redes es un proceso continuo y extraordinaria-

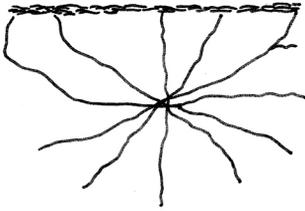
mente dinámico. Al contrario de lo que dice el imaginario popular, el espacio y las conexiones nunca son estáticos.

En un principio, los hilos de seda de distintos tipos que las arañas escupen por las espitas de su tecnología incorporada se utilizaban para desplazarse y esconderse o disfrazarse. Como dice Conniff (2001: 43), las arañas practican el arte de «esconderse a plena vista» porque «la vida en la telaraña» significa «estar con el culo al aire». El desplazamiento y la invisibilidad son elementos fundamentales de sus vidas. Se pueden tejer telarañas sobre el mismo espacio, o sobre espacios ligeramente distintos, hasta cinco veces al día. Sin embargo, he llegado a creer que la mayor facultad de las arañas es su intuición sobre el espacio, su habilidad para ver y entender la naturaleza de su entorno, los contornos y potencialidades de un lugar dado. Las arañas tienen que pensar estratégicamente sobre el espacio, sobre cómo cubrirlo y cómo crear los enlaces transversales que hilvanan los puntos formando una red. Y lo tienen que hacer una y otra vez, siempre con un nivel de riesgo y vulnerabilidad considerables para ellas mismas.

Seguir la pista de las estrategias de los tejedores de redes orbiculares es una lección en el arte del pensamiento espacial. El propio lenguaje utilizado para describir el proceso de tejer telarañas es, por sí mismo y en sí mismo, un glosario sobre la construcción de redes para el cambio social estratégico, que puede ser fácilmente superpuesto sobre lo que ahora aparece, en comparación, como una estática y monótonamente poco interesante pirámide de construcción de la paz que dibujé en mi libro. Sigamos a lo largo de unos cuantos párrafos una versión parafraseada de las descripciones científicas del tejido de telarañas (Crompton, 1951; Conniff, 2001). Proporciono una serie de garabatos, como los que podría dibujar en clase para explicárselo a mis estudiantes (véase el garabato 3).

Armazón A. La red comienza cuando la araña salva un espacio dado, tendiendo primero una línea de arrastre y luego hilos que se entrecruzan creando una *estrella simple*. La estrella se ancla fijando unos cuantos hilos en puntos distintos, a menudo opuestos, alrededor del espacio, pero todos se unen en una intersección llamada *eje*. Visualmente, el eje es el lugar donde los primeros hilos se unen a medida que la araña se desplaza desde los distintos puntos estratégicos de su entorno. Mediante el anclaje exterior y los puntos centrales internos, se crea la esencia medular del armazón de la telaraña.

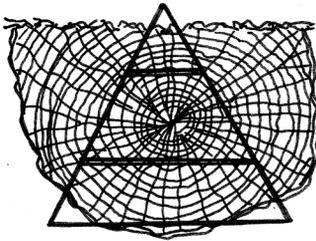
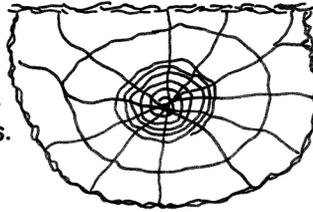
Armazón B. Una segunda serie de hilos completa el armazón uniendo los puntos de anclaje por los bordes exteriores, creando un *círculo externo*. Luego, la araña se desplaza desde esos puntos hacia



A. COMENZAR UNA RED:

1. FIJAR LOS PUNTOS DE ANCLAJE EXTERIORES.
2. CRUZARLOS EN EL EJE.

- B. FORTALECER:**
1. LOS CÍRCULOS EXTERNOS Y LOS CÍRCULOS CONCÉNTRICOS.
 2. AÑADIR LOS RADIOS.



C. SOLIDIFICAR:

1. HACER MÁS CÍRCULOS.
2. RELLENAR LOS HUECOS.
3. CONSTRUIR Y REFORZAR EJES SIEMPRE.

**GABABATO 3
EL PROCESO DE LA TELARAÑA**

el centro, fortaleciendo las conexiones del eje al círculo externo mediante una serie de *radios*. Esos radios se parecen mucho a los de una rueda, que van del eje central a la llanta. Expandido el centro, conectados los bordes de anclaje, la telaraña toma ahora forma visible aunque esquelética. El resultado de estos esfuerzos crea toda una serie de intersecciones a través de la red. Estas conexiones e intersecciones entrecruzadas cubren el espacio, manteniendo a la vez un fuerte eje central. El objetivo es crear una telaraña que tenga la capacidad de sufrir golpes e incluso daños estructurales en una parte sin que esos puntos dañados destruyan el resto de la red. La estructura de la telaraña combina conexiones interdependientes con independencia localizada. La fuerza se construye creando coordinación en el centro sin centralización.

Armazón C. A esta llanta de la rueda externa y al eje se les van añadiendo *espirales auxiliares*. Estos filamentos son más resistentes, más gruesos y más pegajosos. Las espirales rodean el eje central, creando una serie de círculos concéntricos, de menor a mayor, que imitan la forma que han tomado el eje y el armazón externo. Existe ya toda una serie de círculos desde el eje o centro interno más pequeño hasta el mayor de los bordes externos.

Finalmente, los espacios que quedan entre los círculos concéntricos se rellenan con *hilos de captura elásticos*. Es interesante destacar que la elasticidad es una estrategia de resiliencia. Las hebras de algunas arañas incorporan unas bolitas que se desenroscan cuando algo pesado golpea la red, permitiendo que toda la red ceda pero no se rompa. El llenado de espacios entre los círculos concéntricos se consigue mediante el *movimiento continuo*, trabajando hacia el centro, y luego volviendo atrás hacia el armazón externo. El último tramo del trabajo lleva a la araña de nuevo hacia el centro, donde «reconstruye el eje y se instala a la espera de una comida» (Conniff, 2001: 36).

Todo este esfuerzo de construcción de una telaraña requiere un gran compromiso con la innovación y la flexibilidad. El resultado final y el proceso de creación del resultado final se caracterizan por la capacidad de adaptarse a contornos cambiantes, entornos en continua modificación e intrusiones inesperadas. Por lo tanto, nunca se puede pensar en una telaraña como algo permanente, fijo o rígido. La genialidad de la araña está en su habilidad para adaptar, redefinir y rehacer su red de conexiones dentro de las realidades que se le presentan en un determinado espacio.

Equivocadamente, solemos pensar que las criaturas, como las arañas, actúan puramente por instinto repetitivo, como si el instinto careciera de creatividad. De hecho, la construcción de una telaraña, hasta cinco veces al día, es un continuo acto de respuesta espacial estratégica e imaginativa. Esta idea queda bellamente recogida en el ensayo *The Spell of the Sensuous* (El embrujo de lo sensual), de Abram:

Por complicados que sean los «programas», patrones o predisposición heredados, aun así tienen que ser adaptados a la situación inmediata en que se encuentra la araña. Por más determinada que esté la herencia genética, aún debe, por decirlo así, ser tejida en el presente, una actividad que necesariamente implica una receptividad a las formas y texturas específicas de ese presente y una creatividad espontánea para adaptarse uno mismo (y la herencia recibida) a esos contornos. (1996: 50)

¿Qué tienen que ver estas arañas y el tejido de telarañas con la construcción de la paz? La respuesta está en comprender que el cambio constructivo, quizás más que cualquier otra cosa, es el arte de tejer estratégica e imaginativamente redes relacionales a través de espacios sociales en escenarios de conflicto violento prolongado. Teniendo presente el cambio social, consideremos por un momento cómo explica el biólogo Bill Eberhard lo que las arañas tienen que lograr cuando tejen su tela:

Tenemos un animal básicamente ciego, con un sistema nervioso limitado, que construye una estructura complicada en un entorno impredecible. La araña hace lo que para un ser humano serían cálculos muy complejos: «¿Cómo de grande es el espacio abierto? ¿Cuánta seda tengo? ¿Qué puntos de anclaje están disponibles?». Como plantea Abram, las arañas no son máquinas programadas. Son responsivas y creativas. Como dice Eberhard, «las arañas no son autómatas». Se refiere a su creatividad en tanto flexibilidad. «Son flexibles. Y no son tontamente flexibles, son ingeniosamente flexibles.» (Conniff, 2001: 36)

¿La relevancia? Con el tiempo he llegado a creer que el sostenimiento del cambio constructivo en escenarios de violencia requiere preguntarse justamente eso: ¿cómo construimos una estructura estratégica de conexiones en un entorno impredecible, una estructura que comprenda y se adapte continuamente a los perfiles de una geografía social dinámica, y que pueda hallar los puntos de anclaje que hagan que el proceso aguante? La construcción del cambio social es el arte de ver y construir redes. El espíritu del sostenimiento del cambio exige la artesanía de una araña. Tenemos que aprender a ser «ingeniosamente flexibles» respecto a la construcción de redes.

La construcción de la paz, como el tejer telarañas, es un proceso de creación de «estructuras complicadas en un entorno impredecible». Sin embargo, la clave de tal complejidad se halla, una vez más, en el arte de la sencillez. Consideremos tres principios de aplicación que emergen del tejido de telarañas, aplicables a la construcción del cambio social constructivo en escenarios de conflicto y violencia.

Comprender la geografía social

Tejer telarañas es una actividad hipersensible a los contornos del espacio y las conexiones. En este proceso resulta crucial la capacidad de localizar puntos de anclaje estratégicos que vinculen circuncripciones, procesos y lugares geográficos, si se ha de generar y sostener el cambio. En concreto, quienes construyen el cambio

social deben procurar intencionadamente establecer vínculos entre personas con mentalidades diferentes y situadas en puntos distintos del contexto. Los constructores de la paz, sea cual sea su ubicación o creencia, tienen que eliminar la equivocada noción de que el cambio puede darse al margen de personas que no tienen un pensamiento común y no están situadas en un espacio social, político o económico similar. Esto es tan cierto en el caso de los diplomáticos de alto nivel como en el de los trabajadores comunitarios locales. La interdependencia existe. Y punto. El cambio constructivo y la paz no se construyen intentando ganar adeptos a una parte o la otra, o forzando una u otra parte. Tejer redes plantea que el tejido del cambio se configura reconociendo y construyendo espacios relacionales que no existían o que deben ser reforzados para crear un todo que, como la telaraña, haga que las cosas se mantengan unidas. Son las habilidades básicas de acertar con el quién y el cuándo.

Pensar siempre en intersecciones

Hay que prestar atención y construir ejes donde los espacios relacionales transversales conecten a personas de mentalidad y situación diferentes. Como el eje estrellado de la telaraña, el centro se mantiene, pero no es un eje centralizado que controla. Ni se basa tampoco este centro en la búsqueda de moderados en el espectro político. Recordemos que estamos pensando en espacios sociales y permanecemos alerta ante el punto donde se juntan las cosas, incluso cuando esos puntos de encuentro son aparentemente de poca importancia. Hay que pensar en espacios de relación y lugares donde se da una intersección de relaciones. Ésos son los espacios que crean múltiples vinculaciones coordinadas e independientes que acumulan fuerza. Una araña vuelve con mayor frecuencia a los puntos de actividad más tupidos. En la construcción de la paz, los centros relacionales que unen, crean y sostienen conexiones son fundamentales. Un enfoque centrado en las relaciones tiene que ver los espacios de intersección, tanto los que existen como los que se pueden crear. Éstos son los puntos de cruce, el corazón que late con los ritmos del cambio.

Ser ingeniosamente flexible

La *flexibilidad ingeniosa* es la habilidad de adaptarse a, de responder a y de aprovechar las ventajas de desafíos emergentes y situados en un contexto. La ciencia llama a las arañas «actores del

movimiento continuo». La construcción de la paz puede aprender de ellas que tejer redes es el arte de crear plataformas para generar respuestas creativas, más que la producción de la solución en sí misma. Una plataforma representa la capacidad continua de generar procesos, ideas y soluciones. En la construcción del cambio social, hemos trabajado demasiadas veces sobre el concepto opuesto. Esto es especialmente cierto en el caso de las negociaciones de alto nivel, con mediación. Construimos una plataforma que produce una solución y seguidamente deconstruimos la plataforma, dando por hecho que la solución es duradera. La experiencia nos lleva a pensar lo contrario. Las soluciones son efímeras. La durabilidad se halla en plataformas adaptables, capaces de dar respuesta continua. En la construcción de la paz, se comprende mejor la idea de plataforma situándola en la idea de espacios de relaciones, la habilidad para mantener a grupos de personas en interacción creativa. La lección que se extrae de los tejedores de telarañas es sencillamente ésta: las plataformas, que comprenden y sostienen los espacios relacionales, deben adaptarse y ser ingeniosamente flexibles en relación con un entorno cambiante y en el que continuamente van apareciendo temas, obstáculos y dificultades. La permanencia del cambio requiere la permanencia de la adaptabilidad creativa.

CONCLUSIÓN

De las muchas cosas abordadas en este capítulo, tres ideas ayudan a componer la red de la vida para la construcción de la paz.

Pensar, sentir y seguir las relaciones. Están en el núcleo del cambio social. Las relaciones requieren que comprendamos cómo y dónde se conectan las cosas, y cómo esta red de conexiones ocupa el espacio social donde se gestan y se espera que vivan los procesos de cambio. La clave para la construcción de la paz es recordar que el cambio, si se ha de provocar y posteriormente sostener, debe vincular y poner en relación a grupos de personas, procesos y actividades que no están situados en los mismos lugares ni son de la misma opinión. El reto que plantean nuestros fracasos es que hemos sido incapaces de comprender la interdependencia de los grupos diferentes de personas y procesos y de reconocer cómo pueden interactuar constructivamente. En suma, hemos pensado demasiado en la «gestión del proceso» y la «generación de soluciones» y demasiado poco en los espacios sociales y la naturaleza de las relaciones interdependientes y estratégicas. Éste es el papel crucial de la imaginación moral: imaginar el lienzo que haga visibles

los espacios relacionales y la telaraña de la vida donde se ubica el cambio social.

Desarrollar la capacidad de ver y pensar estratégicamente sobre los espacios sociales. Éstos son los verdaderos lugares de la vida donde se cruzan e interactúan las relaciones inusuales. Eso quiere decir que debemos desarrollar la capacidad de reconocer y construir el *locus* del cambio social. Mercados, hospitales, escuelas, esquinas de las calles, vaguadas para el ganado, centros de servicios de transportes, clubes de fútbol juveniles —la lista es interminable y diferente en cada contexto—. Pensar en espacios sociales donde la gente se entrecruza de forma natural, de forma necesaria y muchas veces desapercibida. Éstos son los recursos de localización, el «dónde estratégico» de una geografía. Eso es pensar en la red, encontrar el lugar donde las relaciones y plataformas tengan potencialidad para incidir en el todo.

Ser ingeniosamente flexible. Los procesos de cambio social constructivo y las plataformas que los sostienen pueden extraer grandes lecciones del mundo natural. La clave de la sostenibilidad no es la fortaleza masiva o una mayor fuerza —sea cual sea la naturaleza de esa fuerza—. Es la adaptabilidad: la capacidad de reconocer y posteriormente adaptar con flexibilidad procesos de respuesta que cambian en forma y configuración a la vez que mantienen su propósito fundamental de creación de vida. El desafío que la imaginación moral encuentra a cada paso es cómo crear y responder a entornos cambiantes sin perder de vista el horizonte del cambio deseado. Nuestra mayor debilidad es encerrarnos en una forma o proceso concretos, que nos ciegue tanto a la posibilidad de la innovación como al horizonte del deseado cambio.

La construcción de la paz se desarrolla en un entorno impredecible. El reto es cómo superar lo existente mientras se crean respuestas innovadoras a las necesidades que plantea el mundo real. Esa trascendencia surge de los espacios relacionales, de la comprensión de las conexiones y de ser ingeniosamente flexible.



IX. Sobre la masa y el movimiento

— La teoría de la levadura crítica

Lo que cuenta pocas veces puede contarse.

Albert Einstein

Las lecciones de la araña nos enseñan cómo abordar estratégicamente el espacio y sobre la naturaleza del arte de tejer redes.¹⁷ Aplicado a procesos sociales, sin embargo, el enfoque de red puede chocar abiertamente con una noción, comúnmente aceptada, sobre qué es lo que genera movimientos y cambio en las sociedades. Los movimientos por el cambio social tienden a formarse un concepto del reto al que se enfrentan como un campo de batalla donde los éxitos se miden por el número de personas que se han sumado a «su bando».

Desgraciadamente, parece que la toma de partido acompaña a los campos de batalla sociales y, por tanto, acepta la premisa de que el cambio es, de modo intrínseco, una contienda dualista. Aunque numerosas personas en el movimiento pacifista sentimos una profunda sensación de malestar con los políticos que enmarcan así nuestros retos —por ejemplo, como algo que obliga a elegir entre «los buenos» y los «imperios del mal»—, hemos caído muchas veces en la trampa de reproducir precisamente aquello que aborre-

17. Algunos fragmentos de este capítulo se publicaron inicialmente en «Building Mediative Capacity in Deep-Rooted Conflict», *Fletcher Forum of World Affairs*, 26 (1) (invierno-primavera 2002), 91-101.

ceмос. Tendemos, y me refiero a nuestra amplia comunidad que cabe bajo la denominación de *movimiento por la paz*, a delimitar los procesos de cambio que deseamos promover como un reto, el de ir conquistando una influencia dominante en la opinión pública. Así pues, conceptualizamos el cambio social como algo vinculado principalmente a la concienciación de la población sobre una verdad superior y al posterior recuento de cuántos de nuestros compatriotas del ámbito público han llegado a tomar conciencia de aquello en lo que creemos, y cuántos muestran disposición a actuar en ese sentido. Esta forma de medir el éxito se reduce a un juego de cifras: cuánta gente votó a favor de determinada idea, o cuánta gente salió a la calle para protestar contra una cuestión o propuesta concreta. A escala popular, quienes abogan por el cambio social entienden muchas veces que su objetivo es lograr cifras que influyan, lo que en lenguaje cotidiano ha acabado por denominarse «llegar a la masa crítica».

Sin duda, la era de los medios de comunicación ha contribuido a este fenómeno. En menos que canta un gallo, el éxito del cambio social se mide por una simple estadística. Amigo y enemigo informan sobre una marcha de protesta y la interpretan como si fuera un partido de pelota narrado por un comentarista deportivo. Si las cifras de asistencia son elevadas, quiere decir que el movimiento y las cuestiones en juego son serios. Si son bajas, el tema no se ha convertido en una preocupación política digna de atención. Es frecuente escuchar de periodistas cosas como: «No parece que exista en la opinión pública una masa crítica que obligue a este gobierno a moverse del objetivo que se ha fijado». En respuesta, el desafío está abierto: quienes deseen el cambio deben crear la masa.

En esta concepción del proceso de cambio hay una dinámica importante que se suele pasar por alto: un cambio social fuertemente dependiente de la atracción magnética de la oposición compartida crea una energía social que puede generar grandes cifras en marcos temporales discretos, pero le cuesta sostener un cambio a más largo plazo. Los movimientos sociales aparecen y desaparecen como *momentos* visibles más que como *procesos sostenidos*. El hecho parece tener relación con dos observaciones importantes sobre cómo se producen los cambios.

En primer lugar, los movimientos sociales constatan que es más fácil, y en muchos casos más popular, decir claramente a qué se oponen que expresar lo que desean construir. El cambio se percibe de forma lineal: primero, despertar la conciencia; posteriormente, promover acciones con participación de un número creciente de

personas para frenar algo, y, finalmente, una vez que se ha conseguido detener lo que sea, actuar para construir algo diferente. La conciencia y la acción han ido unidas en ocasiones, y han creado momentos extraordinarios de cambio —desde comunidades locales que frenan la construcción de una nueva autopista, pasando por sociedades enteras que logran el reconocimiento de derechos humanos y civiles, hasta naciones que derriban regímenes opresores—. Es en la tercera parte de la teoría —actuar para construir algo— donde constantemente se tropieza con dificultades y donde parece que se desmoronan los procesos de cambio.

En segundo lugar, delimitar el proceso como una dinámica que cree comunidades de pareceres semejantes genera una visión estrecha del cambio, en la cual se dedica poca reflexión o trabajo a la cuestión más general de quiénes y qué tendrán que cambiar y cómo se les implicará en tal proceso. En otras palabras, la propia forma de enmarcar los temas y el proceso socava la red fundamental de comprensión de que el cambio debe construir estratégicamente vínculos y coordinación entre y a través de espacios relacionales que no son de igual parecer y que no están igualmente situados. A diferencia de la teoría del cambio lineal, el enfoque de red plantea que se producen *simultáneamente* múltiples procesos en diferentes niveles y espacios sociales. El enfoque de red no piensa en términos de nosotros contra ellos, sino más bien sobre la naturaleza del cambio que se persigue y sobre cómo múltiples series de procesos interdependientes irán vinculando personas y lugares para desplazar todo el sistema hacia dichos cambios. En términos pragmáticos, el enfoque de red se pregunta desde el principio, y con frecuencia: ¿quién debe hallar la forma de conectarse con quién?

Con todo, hay cierto grado de verdad respecto al marco de referencia que plantea que convencer a grandes cantidades de personas para sumarse a una idea es la clave del cambio social. La información consciente y la disposición para actuar en función de aquello en lo que se cree son, ciertamente, buena parte del reto más amplio sobre la manera en que las sociedades, como un todo, cambian y se dirigen hacia nuevas formas de relación y de organización de sus vidas compartidas. En escenarios de conflicto y violencia prolongada, los movimientos para alejarse del temor, las divisiones y la violencia hacia nuevas modalidades de interacción exigen conciencia, acción y procesos amplios de cambio. En este sentido, las cifras son importantes. Sin embargo, es igualmente importante que analicemos más de cerca cómo creemos que se produce ese cambio. Los números cuentan. Pero la experiencia en escenarios de divisiones

profundas sugiere que lo que permanece invisible tras los números cuenta más aún. En el cambio social no es necesariamente la cantidad de participantes lo que corrobora un desplazamiento social. Lo que importa es la calidad de la plataforma que sostiene el proceso de cambio. Paradójicamente, centrarse en los números ha generado una comprensión y aplicación equivocadas del concepto de masa crítica.

LA MASA CRÍTICA

Como sociólogo, estudié con profesores que tenían interés en el surgimiento, dinámica e impacto de los movimientos sociales. Tema destacado en nuestras discusiones era el cómo un movimiento genera y luego alcanza la coyuntura que origina lo que generalmente se conoce como masa crítica. La masa crítica es un término puente que ha pasado de las ciencias físicas a la sociología, la ciencia política y la teoría de la comunicación. Sus orígenes se remontan a la física nuclear y al estudio de las reacciones en cadena de la fisión. El punto crítico en la fisión, origen de la masa crítica, merece nuestra atención.

En lo que nos atañe, los detalles técnicos son probablemente menos importantes que el significado y formulación original de una masa crítica. La fisión ocurre como una reacción. Los científicos que estudiaban este fenómeno para utilizar su poder querían saber si sería posible que una reacción no sólo siguiera su curso, sino que creara, de manera intrínseca a su naturaleza, reacciones subsiguientes. En otras palabras, formulaban la siguiente pregunta: ¿podría una reacción crear un efecto multiplicador capaz de reproducir subsiguientes reacciones exponencialmente mayores en número pero generadas por sí mismas, independientemente de la reacción original? Si lo vemos en términos sociales, estos científicos estaban indagando en la naturaleza de la sostenibilidad.

En la física nuclear de la fisión, la masa crítica se puede articular en la especificidad de ecuaciones numéricas. En términos profanos, si un tercio de los neutrones de una secuencia de reacción crean fisión, la reacción se extingue como una única iteración. Sin embargo, si la fisión la causan aproximadamente dos tercios de los neutrones, se crean reacciones subsiguientes que se reproducen a sí mismas. El término *masa crítica* se utilizó dentro de esta idea de «reproducirse a sí mismas». La física nuclear llama a esto *punto crítico*. La clave está en la idea de que se genera un proceso autosostenido, es decir, que una reacción puede reproducirse exponencialmente, independientemente de la causa que la origina.

La idea de la masa crítica transitó hacia las ciencias sociales, dadas sus aplicaciones naturales a una amplia gama de temas. La pregunta era: ¿cómo pasan las ideas sociales de su planteamiento inicial a ser ampliamente aceptadas por la sociedad? El punto en el cual un número suficiente de personas cree en ellas y cambia el *ethos* social es el punto de la masa crítica. El paso de neutrones a personas, de cámaras nucleares a contextos sociales, planteó retos fascinantes. Pero en el proceso de aplicación del concepto de masa crítica, puede que hayamos soslayado la percepción original básica. La creación de procesos autosostenidos de cambio social no es sólo cuestión de números en una fórmula secuencial. De hecho, la masa crítica lo que se preguntaba era qué elementos iniciales, incluso pequeños, posibilitaban otros exponencialmente mayores. En física nuclear, el enfoque se centraba en la calidad del catalizador, no en los números que iban a continuación.

En *The Tipping Point* (El punto de vuelco), de Malcolm Gladwell, hallamos una reciente aplicación popular de esta idea. Habla de la masa crítica en la creación de una epidemia social, extrayendo del campo del marketing y la empresa la mayor parte de los ejemplos que pone. A pesar de que diga que el punto de vuelco es la masa crítica, la clave en los escenarios sociales no está en la imagen de una noción estandarizada de los grandes números, sino, como aclara en su subtítulo, en «cómo las pequeñas cosas marcan la diferencia» (Gladwell, 2002). De hecho, en varios de los ejemplos que pone, observa el surgimiento de las epidemias sociales desde el punto de vista de las conexiones relacionales estratégicas. Esta deducción va en paralelo con una idea que me había surgido hace muchos años en la construcción de la paz.

Aunque la imagen de la masa crítica es común en la estrategia de muchos movimientos pacifistas que intentan modificar escenarios de conflicto prolongado para pasar de los ciclos de violencia al diálogo y la no violencia, a mí me dejaba desanimado en muchos lugares donde me encontraba trabajando. Parecía que la atención se centraba siempre en cómo generar un gran impacto y altas cifras en la sociedad, o, si se prefiere, en cómo sacar a la gente a las calles. En los últimos años se han producido varios casos extraordinarios en este sentido, especialmente el derrocamiento de Slobodan Milosevic en Serbia y los recientes acontecimientos similares que echaron a Eduard Shevardnadze del poder en Georgia. Sin embargo, en la gran mayoría de los lugares que definimos como escenarios de violencia prolongada —como Irlanda del Norte, Somalia, Liberia, Colombia—, no parecía haber una masa crítica en el horizonte. Los

ciclos de violencia en la mayoría de estos escenarios se prolongaban durante décadas, cuando no generaciones. Daba la impresión de que la masa crítica la tenían las fuerzas de la violencia. Incluso en periodos con episodios de mayor participación social en reacción a la violencia, épocas en las que parecía que podría darse una masa crítica de cambio exigiendo transformaciones para poner fin a la violencia, tales momentos resultaron efímeros y de corta vida. En algunos casos, fueron incluso contraproducentes, pues en el periodo subsiguiente, cuando poco o nada cambiaba, la gente tenía aún menos fe en la posibilidad del cambio. El número de personas que salían a la calle capturaba la atención de los medios, pero era incapaz de generar un proceso sostenido de cambio social.

Sin embargo, cuando presté atención a los momentos en los que creía que realmente se producían procesos de cambio significativos, y que se sostenían pese a la violencia, llegué a la conclusión de que esos procesos no se daban en función de una estrategia centrada en el recuento de cifras y en si tales cifras suponían una masa crítica. De hecho, lo cierto era todo lo contrario. Centrarse en la cantidad desvía la atención de la calidad y del espacio necesario para generar y sostener el cambio.

Un día de 1991, durante una larga conversación con somalíes alrededor de un té al atardecer en la recepción del Hotel Sheraton en Yibuti, surgió una alternativa. Estábamos perplejos ante la cuestión de qué posibilitaría un cambio que superase la parálisis que sentía la población frente al poder de los señores de la guerra. Algunas personas comentaron que lo que se necesitaba era una masa crítica de oposición. Otras defendían que hacía falta una fuerza mayor que la de los señores de la guerra, una intervención externa de gran poderío militar que lo arreglara todo. Sin pensarlo, comenté: «Me parece que la clave para cambiar esto es conseguir que un pequeño grupo de personas adecuadas participe en los lugares oportunos. Lo que falta no es la masa crítica. El ingrediente que falta es la *levadura crítica*».

Contra toda expectativa, la metáfora cuajó. Al igual que me ocurrió con las arañas, desde entonces estoy atrapado por la idea de encontrar y construir la levadura social. Uso la expresión a menudo cuando imparto formación. Me resulta convincente. La levadura crítica, o lo que a veces llamo levadura estratégica, se configura a partir de la imagen de una panadería más que de la física nuclear. Es una metáfora que plantea la pregunta del «quién» antes que la del «cuántos». ¿Quiénes, aunque no piensen igual ni estén situados en el mismo lugar en este contexto conflictivo, tendrían la capacidad, si

se les mezclase y mantuviera unidos, de hacer que otras cosas experimentaran un crecimiento exponencial, más allá de su número?

Cada vez que presento la idea en el formato de un taller o un seminario, pregunto si hay alguien en el grupo que hornee su propio pan y les pido que describan cómo lo hacen. Aunque el proceso y los secretos varíen, en la panadería hay un acuerdo de sentido común que atraviesa casi cualquier escenario cultural. Como señalo en clase, los elementos de ese proceso resultan sugerentes para la forma en que podemos pensar sobre el cambio social. Tras casi una década de trabajo con la metáfora, he aquí las observaciones comunes sobre levadura, panadería y cambio social. Recuérdense que estamos indagando en la pregunta «¿quién/es?» como estrategia social. He cosechado cinco principios.¹⁸

1. Los ingredientes más comunes para la elaboración del pan son harina, sal, agua, levadura y azúcar. De todos los ingredientes, el principal es la harina, la masa. Entre los menores está la levadura. Sólo hay uno que haga que los demás crezcan: la levadura. La pequeñez no tiene nada que ver con el tamaño del cambio potencial. Lo que estamos buscando es la calidad de lo que ocurre si se mezclan determinados grupos de personas. El principio de la levadura es éste: unas pocas personas estratégicamente conectadas tienen mayor potencial para estimular el crecimiento social de una idea o proceso que grandes cantidades de personas que compartan las mismas opiniones. Cuando fracasa el cambio social, hay que mirar en primer lugar la naturaleza de quiénes estaban implicados y qué vacíos existen en las conexiones entre los diferentes grupos de personas.
2. La levadura, si ha de hacer su función, tiene que trasladarse primero del bote o el envoltorio a un proceso, inicialmente el de su propio crecimiento, y luego a la masa en su conjunto. Quieta en el estante o sin salir del envoltorio, la levadura sólo tiene potencial, pero no capacidad real de incidir en ningún tipo de crecimiento. Mezclada directa y rápidamente con la masa, la levadura muere y no funciona. Esto lleva a nuestro tercer principio.

18. Aunque éstos surgieron a lo largo de cierto número de conversaciones, estoy en deuda con una corta nota manuscrita de Deborah Overholt tras una de estas conferencias, que fue muy útil en la identificación de varios factores específicos de la levadura.

3. Primeramente, la levadura necesita un pequeño grado de humedad y calor para crecer. En su crecimiento inicial o preparatorio, la levadura será más fuerte y más duradera si se le añade una pizca de azúcar y si no se la sitúa a pleno sol, es decir, si se la deja un poco apartada y tapada. Los pasos básicos para propiciar el crecimiento inicial son mezclar el ingrediente seco de la levadura con agua, endulzarlo un poco y ponerlo en un entorno un tanto cálido. Siguiendo esos principios, el cambio social exige atención cuidadosa a la forma en que se mezcla la gente en su propio entorno en espacios relacionales que proporcionan un espacio cálido, de entrada algo apartado y por lo tanto seguro; un espacio para juntar aquello que habitualmente no se ha aunado con la suficiente dulzura como para que ese ambiente resultase propicio para el desarrollo de quienes se han reunido.
4. A continuación, la levadura debe mezclarse concienzudamente en la masa. No es un proceso menor. En panadería se le llama amasar. Es intencionado y requiere buenos músculos. Más aún, los panaderos pocas veces dan por buenos los primeros signos de crecimiento. Para ser auténtico, el crecimiento tiene que contar con una parte que suba continuamente, pese a todo lo que lo impulse hacia abajo. El principal rasgo definidor de la levadura es esa capacidad de resiliencia. En el cambio social, quienes configuran la levadura crítica tienen que encontrar la forma de sostener la intención de ser como la levadura y a la vez volver a mezclarse con el conjunto de la masa de tal manera que, a pesar de los altibajos, se caractericen por desplegar la capacidad de generar crecimiento.
5. No hay que olvidarse de precalentar el horno. La panadería y la levadura crítica son multiusos por excelencia. Mientras una serie de cosas está en marcha en un sitio, se presta siempre atención al horizonte de lo que viene y a lo que será necesario en otro punto. Lo que se está haciendo simultáneamente ahora tiene que vincularse con otras cosas a las que habrá que atender y mantener presentes, no como una secuencia lineal de primero A y luego B, sino como una comprensión simultánea de procesos interdependientes aunque diferentes. En este sentido, el cambio social requiere un agudo sentido de los espacios relacionales incluso cuando éstos no están en proximidad física directa. Basándose en los espacios relacionales, la levadura crítica se mueve constantemente a través de una gama de distintos procesos y conexiones.

En esta imagen, el ingrediente principal, la harina, es una analogía de la masa crítica. Sin embargo, el ingrediente más pequeño, la levadura, es el único con capacidad de ayudar al desarrollo de los demás. Si continuamos con la analogía, la levadura necesita humedad, calor y ser mezclada para hacer que los otros ingredientes crezcan. En referencia al cambio social, el punto donde se unen la masa crítica y la levadura crítica no está en la cantidad de gente implicada, sino en crear la calidad de la plataforma que fortalezca y haga posible el crecimiento exponencial, y, luego, en encontrar las formas de sostener esa plataforma.

Suelo continuar con otra metáfora del cambio social. Cuento la historia de mi primer encuentro con un sifón. Durante la época en que mi familia vivió en Costa Rica, participé en una iniciativa comunitaria en Puntarenas, localidad portuaria del Pacífico. Una vez a la semana viajaba por puertos de montaña desde San José hasta la costa para nuestras reuniones. Generalmente acabábamos ya de noche, y yo llegaba a casa alrededor de la medianoche. Una noche, el indicador de la gasolina no me funcionaba bien y me quedé sin combustible en un remoto puerto de montaña. Había poco tráfico a esas horas, así que me quedé junto al coche, esperando contra toda esperanza que quienquiera que pasase por allí se parase y que quienquiera que se parase fuera una buena persona con ideas creativas. Paró una persona así, y nuestro reto fue cómo pasar un poco de gasolina de su vehículo al mío sin una bomba. Fue la primera vez que tuve que hacer funcionar de verdad un sifón.

Cuento esta pequeña historia en los talleres y a continuación digo: «Vamos a echar una ojeada a las leyes físicas de un sifón y las vamos a aplicar al cambio social». Planteo el reto del sifón como sigue: ¿cómo podemos trasvasar líquido de un lugar a otro con lo que tenemos a mano naturalmente, es decir, sin electricidad ni un motor? Y entonces repasamos los conocimientos de sentido común que casi todo el mundo tiene sobre los sifones.

Se introduce el extremo de un tubo o manguera en un recipiente con líquido. Se aplica una ligera presión por inhalación, pero no demasiada, en el otro extremo del tubo, y este extremo del tubo se sitúa más bajo que el otro. Cuando el líquido llega al punto medio y comienza su descenso, el tubo se mete en el otro recipiente. El líquido fluye por sí mismo, debido a la fuerza de la gravedad, al margen de la presión o influencia original. Estos principios tienen cosas en común con la metáfora de la levadura, y plantean una serie parecida de interesantes cuestiones aplicables.

En primer lugar, con un sifón uno no se concentra en pasar todo el líquido. Uno se centra en conseguir que una pequeña parte vaya contra la ley de la gravedad hasta que el impulso y luego el poder de la gravedad traiga al resto. En una aplicación al cambio social, se plantea esta pregunta: ¿quiénes, en un escenario de conflicto o relacionado con un proceso de cambio, si fueran capaces de moverse *conjuntamente* contra la gravedad, traerían consigo, mediante su impulso, a un grupo mucho más amplio de gente? La clave, una vez más, está en las pequeñas cosas, no en los grandes números. La clave es la capacidad de ubicar al grupo estratégico de personas que pudieran crear tal impulso. Quiénes son estas personas *en relación* crea la capacidad de arrastre.

La gravedad es a la vez un obstáculo y un recurso. Hay que prestar mucha atención a cómo este pequeño grupo de personas se mueve contra la gravedad, pero también son escogidas por sus capacidades, por quiénes son y qué conexiones tienen en el escenario para crear un uso exponencial de fuerzas basadas en esa realidad.

El papel de la influencia y presión externas, como puede verse en la metáfora, es el de un apoyo inteligente. La clave para sostener el movimiento o el cambio es tener una profunda capacidad basada en el escenario, pues la habilidad para sostener el movimiento reside en los recursos existentes, no en la introducción de influencias artificiales. Los catalizadores y el apoyo pueden provenir de fuera, pero el sostenimiento del cambio se construye por la perspicaz observación de los recursos, el espacio y las conexiones existentes y disponibles.

TELARAÑAS, LEVADURA, SIFONES Y MEDIACIÓN

Una forma de identificar la imaginación moral que hay en las historias de las mujeres de Wajir y de los campesinos de Colombia es su capacidad de ver, comprender y movilizar espacios relacionales. Demostraron maestría tejiendo redes para el cambio social, siendo similares a las arañas en su capacidad de imaginar los contornos del espacio y de imaginarse a sí mismos en relación con grupos de personas que suponían un reto porque no eran de su misma opinión ni estaban situados en el mismo punto, y eran extremadamente peligrosos y antitéticos a sus deseos de cambio. Como agentes del cambio social, su imaginación extrajo ventajas del contexto existente para trascenderlo. Una fascinante curiosidad era la esencia de su papel. Eran simultáneamente abogados y conciliadores.

No participaron en una mediación como tal, pero su forma de imaginar las relaciones y el espacio creó una cualidad mediadora que incidió en el escenario sin que hubiese un mediador. Esto viene a apoyar una creciente conciencia de que el campo profesional de la resolución de conflictos ha hecho una definición demasiado estrecha de la naturaleza de nuestro papel en su análisis sobre la construcción del cambio social, como ha planteado muy recientemente Bernard Mayer (2004).

Aunque he trabajado en construcción internacional de la paz y en transformación de conflictos durante más de veinte años, siempre me encuentro afrontando un reto interesante: cómo explicar a la gente lo que hago. A veces tengo envidia de enfermeras, contables y albañiles. Cuando alguien en una obra dice «soy albañil», nadie le pide más información. Es suficiente. Pero cuando digo «trabajo a favor de procesos de conciliación», pocas veces resulta suficiente para dar a la gente una idea de lo que hago. Si digo «soy un mediador», hay inmediatamente una conexión e imagen. Pero lo que sigue es la segunda pregunta típica: «¿En qué conflictos has mediado?». Y, una vez más, me encuentro en un apuro. La verdad sea dicha, aunque he participado en el apoyo a decenas de iniciativas, sólo he actuado como mediador en algunos conflictos internacionales concretos al más alto nivel del proceso político, e incluso en esos casos, era parte de un equipo donde tenía un papel secundario, de apoyo. Sin embargo, si me empeño en explicar el verdadero meollo de la experiencia de lo que hago, la gente rápidamente hace un gesto de perplejidad y de estar un poco perdida. La imagen de «un mediador» y el trabajo que un mediador debe hacer en conflictos internacionales es concreta y clara en muchas mentes, pero no se corresponde con mi experiencia ni con lo que yo entiendo que es más necesario en escenarios de conflicto prolongado. Creo que la imagen —la metáfora de un mediador— es en realidad engañosa y equivocada, y eso tiene mucho que ver con la naturaleza del cambio y nuestro debate sobre espacio, telarañas, levadura y sifones. Una comprensión seria del espacio y las redes plantea que deberíamos reconsiderar la naturaleza, el propósito y la construcción de la mediación en conflictos prolongados.

El enfoque de red, o enfoque de la telaraña, exige lo que yo llamaría una *capacidad imaginativa mediativa*. Veo que en mi ordenador al programa de corrección no le gusta el uso de la palabra *mediativa*. Aparentemente, no es un término aceptado en el idioma inglés.¹⁹

19. Tampoco en castellano es un término aceptado. (N. de la T.)

Pero lo utilizo intencionadamente, habiendo tropezado con el término en boca de colegas de Irlanda del Norte que intentaban encontrar formas de definir el tipo de respuestas sociales que esperaban infundir en los grupos que estaban realizando una gran variedad de tareas en el trabajo intercomunitario, desde cuestiones de vivienda hasta salud. Estas personas visualizaban buena parte de su trabajo no como mediadoras en el sentido clásico, sino como ayuda a instituciones concretas dentro de la sociedad en general a construir conductas «mediativas» (Lederach, 2002). De ahí el nacimiento de un término que me parece útil y descriptivo.

La capacidad mediativa nos exige pensar en espacios sociales para procesos de cambio constructivos que tienen impacto intermediario. Por otra parte, la mediación típica se define de una forma más estricta como la tarea realizada por una persona o equipo en el nivel de la negociación política, dirigida a alcanzar un acuerdo. Honeyman (1990) y Mitchell (2003) mantenían hace unos años que haríamos bien en pensar en la mediación como un proceso que exige múltiples funciones y actividades más que como una actividad realizada por una sola persona. Esto apunta en la dirección de la comprensión del escenario del conflicto como sistema, como una red de relaciones y procesos. Aplicado a la mediación, el enfoque de red propone que amplíemos el concepto para incluir el desarrollo de la capacidad social de incidencia constructiva en los puntos estratégicos de las relaciones dentro de un sistema similar a una telaraña. Pero ¿qué quiere decir «capacidad mediativa en espacios sociales que promueven y construyen procesos de cambio constructivos que tienen impacto intermediario»? Permítaseme ofrecer una definición que, en muchos sentidos, representa el cambio significativo de visión que acompaña al enfoque de red.

Mediativa sugiere una cualidad de interacción relacional más que la especificidad de una función. El término subraya actitudes, habilidades y disciplinas que incluyen la participación de las diversas perspectivas sobre un conflicto y una capacidad de ver y construir oportunidades que acrecienten procesos y soluciones creativas y responsivas en torno a los conflictos. Este tipo de interacción tiene en común una capacidad de construir relaciones y afrontar temas concretos. En Irlanda del Norte las actitudes y conducta mediativas no tenían el objetivo de introducir a personas mediadoras, sino de buscar espacios de interacción natural y necesaria entre comunidades, por ejemplo, la vivienda pública o la salud, que pudieran incrementar la capacidad constructiva en destrezas interpersonales y sociales.

Capacidad es comprensión, habilidad y disciplina. Sugiere habilidad y voluntad, e implica tanto práctica como actitud. Para lo que aquí nos interesa, *capacidad* es el *empoderamiento* en su esencia más pura: «Soy capaz y me comprometo».

Espacios sociales sugiere que en escenarios donde el conflicto ha creado divisiones bien marcadas e históricas —las más de las veces en torno a identidades colectivas—, cada serie de relaciones sociales está conectada a esas divisiones y definida por ellas. Esto significa que el conflicto a escala social tiene un amplio impacto. Sin embargo, en estos escenarios vemos también que en la vida social de comunidades asediadas por la violencia, las personas continúan creando espacios de interacción por razones puramente funcionales. En otras palabras, personas de los distintos lados de la división interactúan cotidianamente por pura necesidad por una u otra razón. De escuelas a hospitales, de mercados a vivienda y transporte, la red de la vida en escenarios de conflicto crea espacios de interacción dentro de los cuales existen, por necesidad, puntos de relación que cruzan las líneas del conflicto. Estos nodos de relación son lo que podríamos denominar *espacios sociales*.

Irónicamente, sin embargo, en su aplicación más común, la mediación se concibe como un proceso de acción socialmente reducido realizado por una persona (o un pequeño equipo) que se mueve o facilita el diálogo directo entre actores bien definidos que representan intereses y grupos particulares. Esto es algo especialmente cierto en el caso de los niveles más altos de liderazgo político y militar. Ahí, quienes están en el papel mediador buscan una definición común de las cuestiones, proponen procesos para abordar estos temas y, lo más importante como medida del éxito, fomentan acuerdos entre los líderes sobre las formas de avanzar en esas cuestiones. Mediante la relación con la persona mediadora se crea un espacio para una nueva, diferente y, cabe esperar, más constructiva interacción entre estos adversarios políticos. Aunque esto representa un espacio de transformación que empuja a los adversarios hacia el cambio, el proceso es por definición excluyente. Se basa en las palabras, intercambios, percepciones y diálogo de aquellos que están vinculados a y mediados por el espacio intermediario (Gopin, 2001) y están en ese espacio. Este proceso de mediación puede ser comunicado y vinculado a una población afectada más amplia, pero sigue siendo por su propia naturaleza un espacio excluyente.

Los espacios sociales amplían y profundizan el propósito del diseño y acción intermediaria transformadora. Por *más amplio* quie-

ro decir los muchos sectores y puntos de interacción interdependiente entre los colectivos sociales afectados por la división, que van bastante más allá de lo que suele incluirse en una negociación política. *Más profundo* plantea que hay muchas personas, relaciones y acciones que necesitan interacción constructiva, transformada y sostenida, bastante más allá de un puñado de líderes situados al más alto nivel de visibilidad y responsabilidad política y militar. No estoy sugiriendo que la negociación política no sea necesaria. Un enfoque de red, sin embargo, argumenta que la negociación política no es la medida principal ni exclusiva de la capacidad mediativa de una sociedad afligida por el conflicto para promover los procesos de cambio más amplio que deben darse. Este enfoque postula que el cambio sostenido reside en la capacidad de movilizar la red.

Los *procesos de cambio* crean un horizonte diferente como lente y objetivo de la acción. Mientras que lo habitual es considerar la mediación política en referencia a los acuerdos específicos entre dirigentes, los procesos de cambio implican el reto de cómo las sociedades, las comunidades como conjunto, inician y sostienen un viaje de transformación dirigida hacia las relaciones. Como tales, plantean que la medida del éxito tiene menos que ver con la especificidad del contenido y resultados sustantivos que con la calidad de las plataformas y capacidades relacionales que sostienen los procesos a lo largo del tiempo, a través de momentos de vacas gordas y vacas flacas, en el flujo y reflujo del movimiento de las sociedades desde interacciones definidas principalmente por la división y la violencia hacia la coexistencia, la cooperación y la interdependencia constructiva.

El *impacto intermediario* se ha entendido tradicionalmente como el nivel de éxito que la acción del mediador ha tenido en las percepciones de la gente y en su comprensión mutua en el conflicto, los resultados específicos producidos por el proceso medidos por los acuerdos alcanzados. La capacidad mediativa utiliza una lente distinta, una que enfoca los procesos de cambio en espacios sociales y relacionales estratégicamente seleccionados, donde la mayor capacidad de interactuar constructivamente a través de las líneas del conflicto crea y sostiene movimiento en la sociedad en su conjunto. La atención del impacto está en el componente estratégico, donde la red se ve constructivamente afectada porque se produce un cambio significativo en un grupo específico de espacios y relaciones sociales que conlleva una transformación más amplia en el conjunto.

En resumen, la perspectiva de la capacidad mediativa concentra su atención en la introducción de una cualidad de interacción en

una serie estratégica de espacios sociales dentro de la red de relaciones sistémicas para promover procesos de cambio constructivo en el conjunto del escenario afectado por el conflicto.

Volviendo a nuestras historias, éste fue precisamente el papel de las mujeres en Wajir. No eran mediadoras *per se*, se parecían más a estrategas del cambio social que utilizaron conductas mediativas estratégicas con un agudo sentido del espacio relacional. Con una creatividad como la de las arañas y una imaginación instintiva, las mujeres se comprometieron con su entorno, localizando las conexiones entre los grupos estratégicos y hallando formas imaginativas de hacer que la gente se moviera en y entre esos espacios, personas que no eran como ellas en su pensamiento inicial ni estaban situadas en posiciones similares de género, estatus, economía o política. En muchos casos, reconocieron y luego reconstruyeron los espacios, vinculando a los ancianos con los comisarios de distrito, a las mujeres con la policía, a los jóvenes con las viudas, a los mercados con los ladrones de ganado. Las fuerzas que perpetuaban la guerra, es decir, las fuerzas de la gravedad contra las cuales tenían que lograr que se moviera la gente, fueron reconducidas en muchos casos hacia el impulso constructivo. Antiguos combatientes comprometían a los ancianos a dejar de promover las luchas entre clanes. Ancianos de clanes más pequeños apelaban al imperativo moral del cambio en los debates con ancianos de clanes mayores. Las mujeres crearon el espacio para que se reunieran los hombres, y algunas mujeres incluso se convirtieron en ancianos. La Comisión por la Paz y el Desarrollo de Wajir imbuyó cada interacción y espacio social con esta actitud mediativa, desde los mercados donde crearon una red de personas que garantizaban el acceso y el respeto, hasta la forma en que lograron el compromiso del papel tradicional de los ancianos de los clanes para movilizar tanto a personas individuales como a la propia institución de la ancianidad, de modo que pasaran de actitudes de incitación a la guerra a las de arrimar el hombro un poco para impulsar la paz.

Éste fue también el papel del movimiento campesino del río Carare. Los campesinos comprendieron y se vieron en una red de pautas y relaciones destructivas. Dejaron la red al descubierto y luego se imaginaron los espacios y pasos necesarios para redefinir el escenario. Se dirigieron a aquellos individuos y grupos clave que consideraban que eran los que se relacionaban y tomaban las decisiones. Su proceso de apoyo estuvo permeado por una capacidad para el diálogo dirigido a suscitar un impacto mediativo. Perseguían un cambio en la actitud y estructuras que promovían la gue-

rra y formularon su estrategia hallando dónde tenían puntos de acceso, creando nuevos espacios en el proceso, incluido uno que incluso acabó siendo denominado *zona de respeto y reciprocidad*. No fue la eliminación de las relaciones. Fue la redefinición de las relaciones, el contexto y la red de conexiones.

Los resultados descritos en estos escenarios de conflicto profundamente arraigado plantean que personas provenientes de distintos bandos y lugares en el espacio del conflicto lo transformaron infundiéndolo en los espacios relacionales una nueva calidad de interacción. Fue la red relacional la que proporcionó el punto de acceso y la plataforma de cambio. Estos enfoques crearon una calidad diferente de interacción, desplazando significativamente el ciclo del conflicto desde uno definido por la culpa, la reactividad, la división y la violencia, hacia uno de diálogo constructivo. Pero en pocos casos se trató de negociaciones del tipo de las que se nos vienen a la cabeza cuando hablamos de un esfuerzo mediador. El enfoque no estaba en la producción de acuerdos y soluciones como objetivo principal, aunque a lo largo del camino surgieran acuerdos, formales e informales. El enfoque promovía espacios relacionales mediante los cuales se iniciaron y sostuvieron procesos de cambio constructivos, no violentos. En resumen, el enfoque de red, articulado en estos escenarios radicalmente diferentes, captura la plena esencia de las cuatro disciplinas que configuran la imaginación moral: la capacidad de imaginar relaciones, la negativa a caer en polarizaciones duales, el acto creativo y la disposición a arriesgar. En cada caso, en el nivel que afecta a un grupo entero, una comunidad, incluso una región, nuestras historias describen acciones que superan patrones históricos de violencia cuando aún se está viviendo en ellos.

Cuando reflexiono sobre mi experiencia en la construcción de la paz, los elementos más significativos que configuraron procesos, marcaron la diferencia y se mantuvieron durante periodos más largos de tiempo fueron, sistemáticamente, aquellos en los que un pequeño grupo de personas estratégicamente conectadas trabajó por el cambio con un tino instintivo para pensar en red. El trabajo de conciliación en Nicaragua que contribuyó a dar forma al final de la guerra entre la Costa Este y los sandinistas fue una comprensión relacional, basada en redes, del proceso. El trabajo en Irlanda del Norte entre antiguos paramilitares y grupos intercomunitarios, la infraestructura que contribuyó a mantener vivo el proceso cuando todo lo demás parecía condenado, se construyó sobre cientos de invisibles series de contactos, conversaciones y procesos no comen-

tados, que comprendieron y estratégicamente construyeron espacios relacionales. En ambos casos, menos de una docena de personas establecieron los vínculos clave y mantuvieron los procesos, en general informales, de construcción de espacios relacionales.

Echemos una mirada más detallada a un contexto específico. A principios de la década de los noventa, trabajé apoyando los esfuerzos del Instituto Vida y Paz (Upsala, Suecia) para respaldar las iniciativas de paz en Somalia (Lederach, 1997; Heinrich, 1997; Paffenholz, 2003). Entre las vías consideradas en apoyo de los esfuerzos locales e internacionales por la paz hubo una centrada en el papel de las mujeres y sus asociaciones, basadas fundamentalmente en los mercados. Muchos observadores casuales y más de un puñado de profesionales de las relaciones internacionales consideraban que podía ser un empeño interesante, pero periférico respecto a la forja real de los acuerdos políticos de paz entre los dirigentes de distintas facciones. En el mejor de los casos, se veía como algo políticamente correcto para crear algún tipo de representación de género, pero, en general, se consideraba como irrelevante en una sociedad por otra parte patriarcal y nómada. Estas lentes no detectaron, sin embargo, la capacidad para comprender el potencial de las redes sociales, la antropología de la capacidad mediadora en la sociedad, una capacidad que nos exige mirar los recursos que son naturales, que están ahí, y son efectivos pero a menudo se pasan por alto porque no entran en la dimensión de lo que suele tenerse en cuenta en las expectativas profesionales, generalmente occidentales. En este caso, dado el lugar de las mujeres en la sociedad mediante matrimonios a través de los clanes y sus responsabilidades respecto a sus familias, la asociación de mujeres tenía características únicas que proporcionaban extraordinarios recursos:

1. En términos de lucha entre clanes, las mujeres, por el matrimonio, experimentaban la guerra de forma distinta a los hombres: sus padres y hermanos atacaban en muchos casos a sus maridos e hijos. En la larga tradición somalí, las mujeres podían viajar de su clan de matrimonio a su clan de origen con mayor seguridad, y con frecuencia fueron las diplomáticas informales que iniciaron procesos de alto el fuego y conferencias de ancianos (Farah, 1993).
2. La responsabilidad de las mujeres para asegurar la supervivencia cotidiana de sus familias significaba que a menudo estaban en las plazas de mercado, donde interactuaban con mujeres de otros clanes. Los mercados se

- convirtieron de hecho en puntos de comunicación, intercambio y contacto. Muchos conflictos se iniciaron en los mercados, y muchas de las iniciativas de paz estuvieron relacionadas, en última instancia, con las personas, con frecuencia mujeres, que perseguían el fin de la violencia para poder continuar su vida, localizada en el mercado.
3. En los mercados, las mujeres se encargaban a menudo del dinero. En un país donde el gobierno central y el banco central se habían desintegrado, la economía quedó a merced de mecanismos extraoficiales, y, por defecto, en manos de quienes trabajaban con dedicación en los mercados.

Aunque no aparece en los índices de capítulos de los libros de texto que se estudian en la diplomacia oficial, en Somalia las mujeres contaban antropológicamente con recursos para iniciar procesos de alto el fuego, estando como estaban ubicadas sociológicamente en las fronteras sociales entre los grupos contendientes en los mercados, y siendo centrales en lo económico en el flujo y reflujo de los recursos materiales. Un enfoque de red busca precisamente ese tipo de espacio social, uno que tenga potencial natural para la capacidad e impacto mediativos. En mi opinión, aunque mucho de ello ha pasado desapercibido en la larga historia del conflicto somalí, las mujeres han desarrollado en la construcción de la paz un papel mucho más innovador, constructivo y transformador que la suma total de las conferencias de paz formales de los líderes de las milicias. Si miramos a un país desgarrado por más de una década de violencia y todavía hoy incapaz de reconstruir un gobierno central, mucha gente preguntaría con toda legitimidad: «¿Pero para qué ha servido?». Mi sentimiento es el contrario. El milagro es que la sociedad somalí no haya descendido a un nivel de caos aún mayor, dadas las condiciones que ha tenido que afrontar, especialmente en Mogadiscio y gran parte del sur. Aunque es difícil documentarlo plenamente, la prevención de un caos aún mayor y los procesos que han reconstituido algo de orden se han logrado por el trabajo de aquellas personas que necesitaban sobrevivir y encontraron la forma de hacerlo a pesar de todos los elementos en contra.

CONCLUSIÓN

En su aplicación cotidiana, la masa crítica se entiende como la estrategia de hacer que ocurran cosas a través de la movilización de grandes cantidades de gente para provocar el cambio deseado.

Impelidos por conceptos políticos, empresariales y militares, parece que tenemos una imagen de que ese tipo de pensamiento estratégico se traduce en la maximización del resultado. El éxito se mide en cifras y ganancias.

El cambio social constructivo requiere una imagen diferente de la estrategia. Necesitamos generar una mayor calidad de proceso con los recursos disponibles, a menudo escasos. En la construcción de la paz, cuando pensamos en la estrategia, deberíamos pensar sobre lo que da la vida y lo que mantiene vivas las cosas. En los términos más sencillos, ser *estratégico* exige que creemos algo más allá de lo existente a partir de lo que está disponible pero tiene potencial exponencial. En referencia al cambio social, significa que tenemos que desarrollar una capacidad para reconocer y construir el *locus* del potencial para el cambio.

En el sostenimiento de la paz, la levadura crítica plantea que la vara de medición no es una cuestión de cantidad, como en el número de personas. Es cuestión de la calidad de los espacios relacionales, intersecciones e interacciones que afectan a un proceso social más allá de las cifras implicadas. Pensar en la calidad requiere que pensemos en los espacios, conexiones y plataformas que tienen la potencialidad de afectar al conjunto.



X. Sobre la observación de redes

Hallar el alma del lugar

Cada vez que acallo el persistente parloteo de palabras dentro de mi cabeza, descubro esta silenciosa o muda danza que siempre está ya desarrollándose —este dúo improvisado entre mi cuerpo animal y el paisaje fluido, que respira, en el que habita—.

David Abram, *The Spell of the Sensuous*

La actividad de tejer redes alcanza un propósito en nuestra actividad de construcción de la paz: deseamos materializar algo que ayude a moldear y dar forma al cambio social constructivo en un escenario determinado. La clave para desencadenar el cambio y hacer que perdure exige imaginación, nuevas formas de pensar, y el desarrollo de procesos que tejan relaciones y conexiones y que creen los espacios sociales que forman el entramado invisible de la comunidad humana dentro y más allá de la geografía de la violencia. Sin embargo, antes de ese desarrollo estratégico de los procesos, hay que pulir otra forma de imaginación, relacionada, pero bastante diferente. Éste es un elemento crítico de la construcción de la paz, aunque suele pasarse por alto: el arte de la observación de telarañas o redes.

Cuando leí por primera vez el artículo de la revista *National Geographic* al que me he referido en capítulos anteriores, no sólo me impactó cómo construyen sus telas las arañas, sino que me cautivaron la peculiar naturaleza y disciplinas de los científicos cuyas vidas están dedicadas al estudio de las telarañas y al microuniver-

so de las arañas. Con total sorpresa descubrí que mucho de lo que he venido haciendo en el diseño y configuración de la construcción de la paz a lo largo de las últimas décadas podría ser descrito como observación de telarañas. Muchos de mis hoy desaparecidos garabatos sobre servilletas no eran ni más ni menos que el resultado de escuchar y luego dibujar la red de conexiones que existe en un escenario, intentando imaginar y hacer visible la urdimbre que apuntala la violencia y, potencialmente, la paz.

PERSONAS ARACNÓFILAS

Conniff (2001) sugiere que quienes estudian las telarañas —supongo que podríamos llamarlos aracnófilos— configuran una insólita comunidad formada por un tipo especial de personas. Su mundo implica horas, días y vidas profesionales enteras pasadas en atenta vigilancia para detectar casi invisibles conexiones en espacios no mayores que un patio, unas cuantas matas o una pradera. Las telarañas están formadas por cientos, incluso miles, de hilos de seda. Por experiencia personal, me he percatado de que, las más de las veces, siento parte de una telaraña antes de verla. Me di cuenta de que también les ocurre esto a los profesionales. Quienes observan telarañas pocas veces ven la totalidad de la red del arácnido. No es inmediatamente visible. En consecuencia, acechando los tejidos de las arañas se mueven con pies de plomo a través de un espacio, localizando inicialmente sólo un trozo, un hilo, y entonces comienza su periplo, cuyo objetivo es seguir las conexiones y hacer visible la totalidad.

Muchas telarañas son tan difíciles de ver que quienes las observan llevan consigo un viejo calcetín lleno de harina de maíz. Cuando localizan uno o dos hilos, espolvorean ligeramente la harina por el área, para revelar los vínculos. Con la ayuda de la gravedad y un poco de brisa, aparece la telaraña bajo una capa de polvillo. En su caso, explicó una de estas personas, lo hacen para «deducir qué líneas están conectadas a cuáles y qué plantas están conectadas, de forma que te puedas mover alrededor de la telaraña sin molestarla» (Conniff, 2001: 35). El respeto por aquello que está en su sitio de forma natural acompaña cada uno de sus pasos.

Conniff, como Abram, califica la observación de telarañas de un viaje a un microuniverso. Curiosamente, para atravesar este universo, los observadores de arañas practican el «zen de ir a ninguna parte». «La observación de arañas —escribe Conniff— significa reducir el ámbito de tu mundo y moverse en milímetros» (2001: 34).

Parece que quienes estudian telarañas desarrollan un sentido de desplazamiento que implica una observación aguda para localizar y mirar creaciones enteras con muy poquito movimiento. Conniff (2001: 38) describía así su experiencia acompañando a un científico al mundo de una araña durante una mañana: «Al cabo de un par de horas, tras haber viajado por la totalidad de un universo en miniatura, regresamos. Habíamos cubierto la inmensidad de unos 16 metros».

LAS DISCIPLINAS PARA HALLAR EL SITIO

En la descripción de quienes observan arañas encontré una fascinante serie de lecciones para quienes tienen interés en la aplicación de la observación de redes sociales. En muchos aspectos, estas lecciones parecen suponer tanto una actitud como una disciplina. Por un lado, podríamos llamarlas disciplinas del *empirismo científico*, pues parecen implicar los métodos de observación de un fenómeno en estudio y el cuidado con el cual nos aproximamos a ese estudio. Por otro lado, pueden constituir lo que los profesionales denominan *las destrezas del análisis social y de conflictos*, pues también entrañan la necesidad de comprender una situación fragmentándola en partes manejables en relación con lo que está ocurriendo y con la forma en que están funcionando exactamente las cosas en un escenario dado para desarrollar una respuesta. Ambas son descripciones ajustadas de las lecciones que podrían derivarse de quienes estudian a las arañas.

Me impactó, no obstante, cómo las disciplinas de la observación de arañas se relacionaban con un aspecto de mi trabajo en un plano diferente, uno al que no he visto que se preste atención en el campo profesional de la resolución de conflictos y para cuya descripción intento denodadamente hallar las palabras adecuadas. Hablo de cuestiones del alma. Tomando una frase de Yeats, tales cuestiones comprometen a la persona profesional a una vuelta a lo más profundo del «centro del corazón». Dicho brevemente, entiendo estas cuestiones como disciplinas espirituales. Entrañan la forma que elegimos de estar en el mundo. Ello implica la elección de cómo entramos en relación con lo que existe y hasta qué punto mantenemos nuestros sentidos atentos al siempre presente pero pocas veces atendido llamamiento a un diálogo auténtico que bulle en nuestro entorno, físico y social. Esta atención exige lo que yo llamaría «disciplinas con base en el alma». He llegado a apreciarlas como constitutivas de un plano más profundo que subyace en la

búsqueda del cambio social auténtico. En las geografías de la violencia, el ruido y la actividad constante dominan nuestros sentidos inmediatos. La imaginación moral, si ha de penetrar y trascender, debe hallar el alma del lugar. Hallar el alma requiere que vayamos al núcleo, que nos abramos paso hasta las voces que hay tras el ruido, que veamos los patrones escondidos bajo los síntomas presentes, que sintamos los ritmos latiendo pausadamente a pesar de la cacofonía.

El arte de la imaginación moral emerge del alma del lugar, lo que Daniel Berrigan llamó una vez «la geografía de la fe» (Berrigan y Coles, 1971). Formula dos preguntas que reclaman diálogo, pero no respuestas permanentes: ¿quién soy yo?; ¿dónde estoy? Quienes convoquen y lleven consigo estas preguntas durante su viaje en cualquier geografía concebirán las disciplinas del alma como el apuntalamiento espiritual de su trabajo. Se las verán con las disciplinas, y en algunos momentos, por excepcionales y fugaces que éstos puedan ser, sentirán el alma del cambio. Recorrerán un sendero que invita a la imaginación moral. Quienes no convocan estas cuestiones o no se comprometen con ellas perciben las disciplinas de nuestro campo como un método científico o una habilidad profesional. Desarrollarán ojos y oídos que funcionarán básicamente en el nivel de la técnica aplicada.

¿Cuáles son estas disciplinas del alma? Se vienen a la cabeza tres: quietud, humildad y percepción sensual.

Quietud

La observación de telarañas requiere grandes dosis de paciencia, intensa atención, movimientos minuciosos y observación. El zen de ir a ninguna parte requiere la disciplina de la quietud. Mi experiencia me indica que ahí se encuentra una de las lecciones más difíciles de aprender para aquellas personas impulsadas por el activismo social y por el deseo de entender cómo puede sostenerse el cambio: la quietud es requisito de la observación y del desarrollo de la capacidad de ver lo existente. Ver lo existente es requisito de la imaginación trascendente.

La naturaleza fundamental de la quietud choca frontalmente con las ideas más comunes sobre cómo conseguir que algo cambie. Creemos que el cambio tiene que ver con promover, impulsar suavemente e incluso dar un buen empujón. El activismo proclama al mundo: «¡No se queden ahí parados, hagan algo!». En respuesta, dice la quietud: «¡No hagan nada, quédense ahí parados!». Ésta es

la paradoja: quietud no es inactividad. Es la presencia de actividad disciplinada sin movimiento. La quietud es activismo con un giro. Es la plataforma que genera la autenticidad del compromiso, pues es la fase que hace posible una escucha y una visión verdaderas.

¿Qué es lo que hace posible la quietud? La quietud requiere un compromiso de paciencia y de estar alerta. Sus señales de tráfico son éstas: reduzca la velocidad. Pare. Observe lo que se mueve a su alrededor. Sienta lo que se mueve en su interior.

Pensemos por un momento en la naturaleza del movimiento, sea en un coche o a pie. Cuando te estás moviendo, no puedes ver ni oír aquello que tienes más próximo. Ves lo que está lejos, en la distancia, pero no puedes ver lo que tienes a tus pies. Es algo que he aprendido de andar buscando piedras, especialmente ágatas del Pacífico o aguamarinas en la punta del monte Antero en Colorado. La tendencia más fácil es que tus ojos se muevan rápidamente alrededor, mirando siempre más allá del punto donde te encuentras. La disciplina más difícil es observar cuidadosamente el punto donde estás. La mayoría de las veces el mejor hallazgo está ahí, justo ante tus ojos, invisible en su obviedad porque tus ojos y tus pies van más lejos de lo que está inmediatamente ahí.

Como parte de un reciente trabajo de doctorado, Patricia Burdette aportó observaciones similares sobre los intentos en el País Lakota para desarrollar recursos de respuesta cultural para trabajar con niños con graves necesidades emocionales y afectados por traumas profundos. Mediante observación participativa durante muchos años, y entrevistas numerosas y profundas, se esforzó por comprender cómo entendía el pueblo lakota el *nagi kicopi*, una ceremonia tradicional mediante la cual «el espíritu de una persona enferma es convocado a regresar para comenzar el proceso de sanación» (Burdette, 2003: 273). En su reseña de la literatura y los valores que subyacen en la ceremonia, recalca que uno de los principales valores lakota que acompañan al proceso de sanación es la paciencia. Como dice, en referencia específica al pueblo lakota, «la paciencia como valor afecta a la comprensión del tiempo y es la fuente de atributos personales tales como la humildad y el respeto» (2003: 273).

Esta forma de entender la paciencia es predominante entre muchos pueblos indígenas. Es el *sine qua non* de la observación profunda y está relacionada con su aparentemente innata capacidad de imaginarse a sí mismos en relación no sólo con la comunidad humana sino también con todo lo que los rodea en el mundo animado e inanimado. La tierra, las piedras, los árboles, el cielo, el aire,

los peces, los osos, los ciervos..., todos les hablan. Recuerdo lo que ocurrió cuando el jefe de paz cheyenne, Lawrence Hart, llegó a una conferencia que se celebró en Harrisonburg, en Virginia (Estados Unidos). Llegó conduciendo desde Washington, D. C., atravesando las montañas y el valle Shenandoah. «Me alegró ver —dijo riendo cuando hizo su primera presentación ante el grupo— que la gente del valle ha llegado a nuestra misma conclusión. Hace unas millas he pasado un gran cartel en la carretera que decía, “Visite las Cuevas Luray: oiga cantar a las piedras”». Para los pueblos indígenas, lo maravilloso no es que las piedras hablen. Es que ellos, como comunidad humana, han conservado la capacidad de oírlas cantar.

Recuerdo una experiencia en las Filipinas, al final de un seminario sobre transformación de conflictos con personas que eran dirigentes de base de las zonas indígenas del norte de Luzón. Como parte del seminario, tuvimos una celebración nocturna a mitad de la semana. Varias de las personas de las tribus se ofrecieron a interpretar sus danzas nativas, llamadas «El mosquito y la rana». Nos hipnotizó su capacidad de imitar a los animales. Era como si, en la danza, se hubieran convertido en el insecto o el anfibio, tan precisos y detallados eran sus movimientos y posturas corporales. Durante los días que siguieron, en vez de hablar del «análisis del conflicto» de la manera en que habitualmente se hubiera hecho, planteamos una pregunta diferente: ¿qué se necesita para observar un conflicto tan atentamente como lo que supuso observar al mosquito y a la rana hasta que el danzante pudo captar todo el cuadro? Las respuestas se fueron reduciendo a una simple noción: hay que ser paciente y observar durante largo tiempo.

La quietud propone que prestemos atención a lo que nos rodea, a nuestros pies. Las mayores posibilidades de cambio que se han perdido no eran esas cosas lejanas que se nos pasaron porque no podíamos visualizarlas, sino aquellas que se nos pasaron porque nuestro movimiento las circunvaló y las hizo invisibles. Un proverbio chino dice: «No es el tamaño de la montaña lo que obstruye nuestro camino. Es el guijarro en nuestro zapato». Cuando nos centramos en las cosas realmente grandes, a menudo se nos pasa el mayor potencial de los recursos, la percepción y el cambio que está ahí, presente en el mismo punto donde están plantados nuestros pies.

Lo que me pareció llamativo de quienes observan telarañas fue el cuidado con que dan cualquier paso. El universo que observan requiere una lentitud de movimiento, una quietud en la observación, precisamente porque un paso en falso podría destruir aquello

que más desean ver y preservar. Son conscientes de que sus propios pasos afectan al contexto que estudian. Como tal, la quietud es una salvaguarda y una protección.

La quietud aborda la pregunta «¿Dónde estoy?» como una doble indagación en busca de significado. El viaje es hacia el interior, pues en la quietud intento comprender mi ubicación dentro de la vasta geografía del tiempo y el espacio, especialmente en este lugar donde estoy ahora. El viaje es hacia el exterior, pues en la quietud deseo de verdad ver el lugar donde están situados mis pies.

He llegado a pensar que las dos grandes tragedias que afectan negativamente a la construcción de la paz en escenarios de conflicto prolongado provienen principalmente de la falta de la disciplina de la quietud en aquellas personas que llegan de fuera con buenas intenciones. Estas dos tragedias son: 1) la incapacidad de reconocer y ver aquello que existe en un lugar y que podría ofrecer potencial o que está ya construyendo la infraestructura de redes para el cambio constructivo; y 2) el entrar rápidamente en acción para proporcionar respuestas a corto plazo a problemas predeterminados, empujados por un sentimiento de urgencia. En ambos casos, la red para el cambio que existe en el lugar —personas, procesos y espacios relacionales— se pasa por alto, se omite y reduce, o, aún peor, se reemplaza o destruye.

De una forma fundamental, la quietud practica la imaginación de la auténtica observación, la continua alimentación de una plataforma que hace posible la escucha, la observación y el aprendizaje. En el caso de quienes estudian las telarañas, se trata de una forma de acercarse y estar en un universo hecho de intrincadas conexiones que deben ser vistas antes de dar cualquier paso. Se aplica igualmente al caso de quienes observan redes en el contexto de la construcción del cambio social constructivo.

Humildad

Al reflexionar sobre estas personas que estudian arañas y sus telas, encuentro una cualidad que sólo puedo describir como humildad. A primera vista, estos científicos mostraban una cualidad de búsqueda metódica y de meticulosidad en su indagación por la evidencia empírica. Pero, echando una segunda mirada, aparecía algo más. Había un arte y un alma que podría resumirse en dos palabras: respeto y capacidad de conexión. Su forma de estar en el contexto que estaban estudiando contenía un casi maravillado

sobrecogimiento ante este microuniverso de arácnidos. Se pasaban la vida viajando al universo yendo prácticamente a ninguna parte y encontrándose con nuevas sorpresas en cada curva y visita. Parecían dotados de un tipo especial de imaginación: la capacidad de verse a sí mismos en relación con el contexto por el que viajaban y que estudiaban. Sabían, de manera profunda, intuitiva y —deduje por la forma en que hablaban de ello— experiencial, que cada movimiento suyo afectaba al contexto en que estaban. Se veían conectados. Percibo estas cualidades —respeto y capacidad de conexión— como el núcleo de la humildad. La humildad es un viaje hacia la comprensión y la ubicación del alma del lugar.

El *alma del lugar* es una expresión un tanto extraña. Quizás estamos más acostumbrados a hablar sobre el lugar del alma, el lugar que nuestro espíritu, nuestra fe o la búsqueda profunda del significado debería ocupar en la vida. El alma del lugar pretende una forma de comprensión distinta. Representa una especie de voz interior que nos habla a cada uno de nosotros personalmente, apelando a que comprendamos la naturaleza del lugar donde nos encontramos y la naturaleza de nuestro lugar en esa ubicación. En jerga profesional, podríamos hablar de esto de una forma mucho más aséptica, como «la definición de los roles en el conflicto», «el análisis histórico del conflicto» o «la valoración inicial de las necesidades e intereses en el lugar escogido». Esta jerga deja las preguntas y respuestas en el plano de la investigación técnica, es decir, la que contribuye al trabajo, la actividad y la gestión del proceso. Para encontrar el alma del lugar, hay que dar un paso más, hacia el punto donde nos enfrentamos a las preguntas «¿Quién soy yo?» y «¿Dónde estoy?» como personas. Tiene similitud con la búsqueda de la visión en los pueblos nativos, con los cantos de ensueños de los aborígenes de Australia, o con Jacobo, que luchó durante toda una noche con un ser desconocido y posteriormente marcó el sitio donde había logrado sobrevivir. Es la búsqueda más profunda del significado en la identidad, las relaciones y la geografía. Es el lugar natal de la humildad. Pues aquí está el lugar de encuentro, donde llegamos a reconocer nuestro sentido del yo y nuestra conciencia de vivir en una red mucho más grande.

Lo aquí analizado plantea dos rasgos esenciales de la humildad. El primero es el reconocimiento de que yo soy una pequeña parte de algo realmente grande. En esa sencilla frase, la palabra *reconocimiento* es clave. Hay una diferencia abismal entre conocer y reconocer. *Reconocer* exige reconocimiento transparente y elección intencionada. La humildad nos pone en contacto con la precaria

vida de significado que experimentamos. Por un lado, tenemos que tener la sensación de que somos, de que contamos, y de que suponemos algo distinto. Sin ese sentido, la vida misma carece de significado. A la vez, debemos comprender y vivir de manera que reconozcamos qué pieza tan pequeña de un todo mayor son nuestra vida y nuestro trabajo, incluidos todos nuestros proyectos y actividades. Sin ese reconocimiento, somos fácil presa de la envidia; nos volvemos arrogantes, territoriales y controladores; y, en nuestra supuesta importancia y grandeza, nos empequeñecemos. El reto de la humildad es combinar un sentido de contribución y lugar significativo con el reconocimiento deliberado de que somos parte de un todo mayor.

El segundo rasgo esencial de la humildad es el entendimiento de que aprender y buscar la verdad son aventuras para toda la vida. La humildad acaba cuando la búsqueda de la verdad no se necesita ya y cuando se termina el aprendizaje. La construcción de la paz requiere un tipo de humildad que reconozca que, por más que yo sepa o haya aprendido, siempre hay más. La esencia de la humildad se encuentra en la constancia en el aprendizaje y la adaptación. Si poseo toda la verdad, no necesito indagar, preguntar o buscar más. Sin humildad, los procesos de cambio en sí mismos dejan de existir, pues se vuelven terminales, rígidos y completos. La gran lección del mundo natural, la lección de las arañas y sus redes, la lección de quienes observan las telarañas, es ésta: sin humildad, no hay aprendizaje ni adaptación. Sin humildad, el resultado final es la extinción, no la trascendencia. El reto de la construcción de la paz es cómo desarrollar procesos de cambio lo mejor que podamos siendo constantemente capaces de aprender y readaptar lo que hemos creado, a medida que vamos adquiriendo una mayor comprensión.

Hallar el alma del lugar supone un viaje para localizar *quién* soy yo en un lugar concreto y *cuál* es la naturaleza de este lugar *donde* estoy ubicado. Para los constructores de la paz, los atributos de la humildad y el alma del lugar tienen un lado pragmático. Aproximarse al contexto con cuidado y respeto. Andar midiendo los pasos. Observar y escuchar a quienes conocen el escenario. No pretender conocer las soluciones ni proporcionar recetas preconcebidas. Comprenderse a uno mismo como parte de un todo mayor. Reconocer que ninguna persona, ningún proceso o proyecto en solitario es capaz de llevar y mantener la paz por sí solo. Adoptar una actitud de aprendizaje constante para poder crear procesos adaptables, capaces de generar respuestas continuamente.

Quienes han lidiado y continúan luchando con las preguntas «¿Quién soy yo?» y «¿Dónde estoy?» alimentan un sentido de sobrecogimiento y de conexión. Construyen el alma del lugar. Llegan a verse como parte de algo, no como controladores de algo. Acercarse al cambio social con sobrecogimiento y humildad abre el camino a la imaginación moral. El cambio social sin sobrecogimiento, lucha y humildad se convierte rápidamente en un ejercicio de ingeniería.

Percepción sensual

En muchas ocasiones a lo largo de este texto me he referido a la noción de *sentido*. Sentido común, que algo tenga sentido, sentido del lugar, sentido del yo, son apenas algunas de las referencias típicas y tópicas. Quisiera hablar sobre esta palabra, *sentido*, y quiero relacionarla con el sugerente concepto de que lo que percibimos y cómo lo percibimos, qué dejamos que nos llegue, y a qué estamos atentos en el mundo, son elementos que están íntimamente ligados a la construcción de la paz y al cambio social. Lo denomino la *disciplina de la percepción sensual*, que, de entrada, estoy seguro, puede provocar alguna expresión de sorpresa. Me ha animado el trabajo de David Abram, quien rescató la palabra *sensual* del mundo del placer narcisista y la volvió a situar en su acepción original de cómo estamos en el mundo en que vivimos y cómo somos conscientes del mismo.²⁰

El sentido es la forma en que percibimos. En general, tenemos cinco sentidos: tacto, gusto, olfato, oído y vista. El Diccionario Oxford de Inglés explica *sensual* como aquello «que se deriva de, pertenece, afecta a los sentidos o está relacionado con la percepción de los sentidos», y añade seguidamente una segunda explicación: «intensamente abierto al placer de las sensaciones», como en el caso de poetas o artistas que «se sienten conmovidos por la imaginación sensual o la estimulan» (*Compact Oxford English Dictionary*, 2000: 1710). Cuando se ligan las dos palabras, *sensual* y *percepción*, la expresión apunta a una forma de estar en el mundo. La *percepción*

20. Si bien el significado más utilizado y conocido del término *sensual* es «perteneciente o relativo al deseo sexual», la primera acepción de la palabra, de acuerdo con el Diccionario de la Real Academia Española, es «perteneciente o relativo a las sensaciones de los sentidos». El autor ha tomado de David Abram esta idea de rescatar la acepción original del término para acuñar la expresión *percepción sensual*. (N. del E.)

sensual es la capacidad de utilizar y mantener abierta la plena conciencia de lo que nos rodea, utilizando todas nuestras facultades. Como tal, esta expresión de dos palabras supone una afirmación ontológica, pues indaga en la naturaleza del ser. La percepción sensual se entrecruza con el mundo a través de todos los medios que somos capaces de experimentar como seres humanos. Exige que pongamos en juego nuestras plenas capacidades de interacción de cara a la experiencia de estar en el mundo.

Los campos profesionales de la resolución de conflictos y la construcción de la paz no siempre se han aproximado a la interacción desde la perspectiva de la percepción sensual. Dependemos de —y, por tanto, valoramos— unas capacidades analíticas que hacen uso de un estrecho margen de los sentidos disponibles. En concreto, hacemos una valoración más intencionada, y, por tanto, desarrollamos la percepción y comprensión del universo que ocupamos, es decir, de las geografías del conflicto humano y en particular los terrenos de la violencia en escenarios de conflicto prolongado, mediante el uso parcial de dos sentidos: el oído y la vista. Esto es, por supuesto, un reduccionismo, justificado sobre la base de lo que constituye un conocimiento útil según quienes han gestionado este campo, políticos y científicos sociales. Creemos que el cambio social y la construcción de la paz son fundamentalmente procesos que evolucionan y se forman en el mundo del lenguaje. La palabra triunfa. Nos hechiza. Sin embargo, si hemos de despertar y comprometer la imaginación moral, tenemos que comprometer necesariamente toda la gama de los sentidos, que incluye, pero rebasa, el mundo de la palabra.

En este sentido, me cautivaron quienes se dedican a observar telarañas. Con cada paso sentían la tierra que pisaban como si esa tierra les hablase. Su vista era fija y aguda, sintonizada con lo que era visible y no tan visible, buscando signos de lo que pudiera haber pero no aparecía a primera vista. Su piel parecía hipersensible. Al menor roce de una hebra, se detenían todos los movimientos, y entraban en juego múltiples percepciones para seguir el hilo a la red y al espacio. Silbaban y canturreaban. Parece ser que ciertos sonidos que imitan los de aquellos insectos que la araña espera atrapar podrían hacer que el maestro oculto saliera hacia el reino de la visibilidad más directa. Su forma de actuar sugería una interacción holística con el entorno, utilizando todos los sentidos disponibles. Su forma de estar sugería la percepción sensual.

¿Cómo se puede entender esto en el contexto del cambio social y la construcción de la paz? He recibido más lecciones de percep-

ción sensual de personas que viven y sobreviven en las geografías de la violencia que de profesionales que practican o enseñan la resolución de conflictos. Creo que esto es así precisamente porque la supervivencia en esas geografías, como la supervivencia en caminatas de alta montaña, en la precariedad de la vida en la selva tropical, o en una travesía del desierto, crea, por necesidad, una resiliencia basada en una percepción sensual general. La gente sobrevive porque desarrolla múltiples canales de recepción, formas de sentir el entorno y en consecuencia de escoger la respuesta adecuada. En mis primeras incursiones en busca de piedras a unos 3.000 metros de altitud, aprendí a observar y escuchar atentamente a las personas que llevaban años allí. Al primer indicio de cambios en el tiempo —cómo se percibe en la piel una modificación en la brisa o en la presión barométrica, el sonido distante del trueno o el lejano resplandor de un relámpago—, se mueven, actúan, descienden. Como decía una vez un viejo caminante, «en una cumbre árida, hay que moverse al primer indicio de que puede haber problemas». Se manifiesta respeto por el poder del entorno, las tormentas, el tiempo cambiante, y esa capacidad de sentir que requiere la atención de cada uno de los sentidos de que disponemos. Este tipo de percepción sensual es exactamente lo que he aprendido de personas que viven y sobreviven en escenarios de gran violencia.

Un equipo de colegas y yo tuvimos una vez una larga conversación, sobre una propuesta para un proceso de diálogo, con una persona que durante años fue un dirigente clave en la clandestinidad vasca. Describimos nuestra propuesta, las ideas que teníamos para el proceso, y quiénes serían los convocantes. Queríamos conocer su opinión sobre cómo reaccionarían ante nuestro planteamiento las personas a las que conocía íntimamente. Recuerdo con claridad que su respuesta no se formuló inicialmente en palabras. Levantó la cabeza y olfateó el aire. Lo recuerdo, quizás, por la prominencia de su extraordinaria nariz vasca. Bajando la cabeza tras la exploración olfativa, comentó: «Sentirán que algo no huele bien; es algo que no tiene nada que ver con las palabras sino con quién lo propone, quién lo financia, quién está incluido. No tendrá mucho que ver con la idea original. Tendrá que ver con lo que les diga su olfato».

Desde entonces, me he dado cuenta de hasta qué punto las personas cuyas vidas dependen de lo que ocurra valoran propuestas y procesos mediante la intuición olfativa. Existen expresiones bastante corrientes que plantean que hay algo en esto que «huele mal», que «huele a trampa», o, en palabras de Marcelo, un soldado en

Hamlet, de Shakespeare, que «algo huele a podrido en el Estado de Dinamarca». Probablemente no se nos ocurre casi nunca que los procesos de cambio puedan tener un olor, pero la gente que vive en escenarios de violencia ha aprendido a olfatear el cambio.

O pongamos otro ejemplo. ¿Por qué los cambios significativos en los procesos de paz ocurren a menudo en conversaciones informales en torno a un té, cenando o tomando una copa por la noche? ¿Por qué lo llamamos mesa de paz o de negociación? ¿Por qué está relacionada una mesa con el diálogo y el cambio? Creo que tiene que ver con el hecho de comer y con las percepciones sensoriales de compartir el pan, mojar en la salsa y beber unos sorbos de té. Las mesas y la comida, desde los inicios de la historia humana, se utilizan con frecuencia para representar el lugar donde se disuelve la enemistad. Escribe el salmista: «Me preparas la mesa ante mis enemigos» (Salmos 22, 5). Compartir comida equipara, humaniza y crea un espacio diferente. Compartir comida crea un espacio que incluye la vista, el olfato, el gusto y una conversación que oír. He constatado que, muchas veces, cuando comen juntos, los negociadores se lanzan unos a otros ideas que les costaría expresar en negociaciones formales. En los momentos en que se comparten los alimentos, emerge un sentido de trascendencia. Por medio de la comida y la bebida en torno a una mesa, el viejo mundo queda temporalmente suspendido. Se entra en un nuevo mundo. Como mínimo, se trasciende el proceso formal; como máximo, las personas se mueven más allá del bloqueo de las exigencias que se entrecruzan. Surge algo nuevo, algo inesperado. Es como si, en un espacio que incita al uso más amplio de las facultades de los sentidos, la gente se volviera más humana. Es también la causa por la cual, en muchos casos, algunos negociadores rechazan e incluso temen el espacio de una comida, prefiriendo la formalidad de un proceso que protege los intereses en los acuerdos negociadores, procesos que se reducen casi exclusivamente a los sentidos que interactúan con la palabra escrita o dicha.

La percepción sensorial plantea que la permanente atención al proceso, la construcción del significado y la comprensión del lugar requieren el compromiso pleno de todos nuestros sentidos. Recordemos el aviso que nos da el don del pesimismo: las palabras valen poco. Aunque el lenguaje y las palabras sean y sigan siendo la clave de bóveda de cómo entender, formar y transmitir el cambio social, la dependencia unilateral respecto a una única capacidad de percepción genera estrechez y debilidad. Quienes sobreviven en escenarios de violencia lo logran haciendo uso de todos sus sentidos.

No sólo ven, sino que huelen, saborean y sienten nuestros procesos. Tenemos que aprender a oler, tocar y oír lo que rodea su realidad y sus procesos. Han aprendido a hablar los muchos lenguajes de un entorno que pocas veces se fía de las palabras. Nosotros también tenemos que aprender a hablar esos lenguajes del entorno. Que la imaginación moral emerja y sea trascendente depende de la más plena de las imaginaciones sensuales posibles, y debe incitarla.

CONCLUSIÓN

Quienes trabajan en la construcción de la paz hablan mucho de la necesidad de establecer redes. Sin embargo, somos demasiado simplistas y superficiales, y carecemos de una comprensión más profunda de lo que realmente exige tal empeño. El establecimiento de redes no es meramente cuestión de conexiones instrumentales entre organizaciones que nos ayuden a lograr nuestros objetivos o que minimicen la fricción y la competencia. Ésa es una visión estrecha del establecimiento de redes. La observación de telarañas como disciplina exige que localicemos los procesos de cambio en la red conformada por la manera en que las relaciones orgánicas ocupan el espacio social, cómo crean los puntos de conexión el flujo y la función de la energía vivificante, constructiva, y cómo están situados los fragmentos y filamentos del cambio dentro de un sistema mayor.

El enfoque de red tiene una sugerencia que hacer sobre el cambio social constructivo en conflictos prolongados: la salida de los patrones de violencia reiterada pasa por la red de espacios relacionales en el contexto. Si usted encuentra los espacios relacionales, encontrará el lugar para sostener el cambio social en el contexto.

Pero el enfoque de la observación de telarañas también plantea que el proceso de localizar redes exige prestar gran atención a cómo estamos en el escenario y cómo nos relacionamos con él. Lo que no nos ha resultado siempre fácil de imaginar en el universo de la transformación de conflictos y la construcción de la paz es la sencilla noción de que el útero y el hogar del conflicto son las relaciones, in situ, y que somos parte de ese útero. Somos los rasgos de un paisaje común incrustado en una geografía social. Las disciplinas de la observación de redes van dirigidas a cómo entramos en esa geografía social, cómo nos movemos en ella y cómo nos relacionamos con ella. Esto es especialmente cierto en el caso de los conflictos prolongados. La observación de redes plantea que localizar y comprender el tejido, las relaciones que configuran un escenario, repre-

senta el más importante factor unitario que debe tenerse en cuenta si ha de producirse un cambio en los patrones y relaciones. Los observadores de arañas tienen unas reglas prácticas que son dignas de escrupulosa atención y aplicación social.

Permanecer en quietud. Tomarse tiempo para observar de verdad antes de dar un paso. Estar alerta, intentando ver y descubrir el universo de relaciones que están presentes antes de dar el paso.

Reconocer que usted está en relación con el escenario y la red que estudia. Imaginarse su conexión incluso cuando no la vea.

Desarrollar una gama completa de capacidades que lo ayuden a sentir lo que hay a su alrededor. Mantener la atención con ojos, oídos, nariz, boca y piel. No ceñirse jamás a una sola forma de sentir el alma del lugar.

La investigación de telarañas requiere una profunda observación. Sólo puede hacerse con paciencia y tiempo. Usted debe imaginar el todo incluso cuando no está presente visiblemente, y debe seguir los filamentos que toque. La observación de telarañas nos deja con dos preguntas que son probablemente de las más importantes que deben tener presentes desde el principio y a menudo quienes construyen la paz: ¿qué es lo que existe? Y ¿cómo estamos en relación con eso que existe? Los observadores de telarañas proponen una idea sencilla: los espacios relacionales crean y sostienen el eje del cambio social. Encontrar, comprender y relacionarse con las redes existentes exige quietud, humildad y todos nuestros sentidos. La observación de telarañas, el zen de ir a ninguna parte, presta atención a universos enteros con movimiento pausado. Ello toca el alma del lugar.



XI. Sobre la serendipia

El don de la sagacidad

accidental

No se llega a Serendip trazando la ruta en un mapa. Debes partir de buena fe en un viaje a otro lugar y perder el rumbo serendípicamente.

John Barth, *The Last Voyage of Somebody the Sailor*

Mientras estaba escribiendo este libro, di una conferencia en la universidad sobre los retos de la construcción de la paz en la actualidad. Decidí que exploraría junto con la audiencia el reto de entender la imaginación moral. Compartí las cuatro historias guía del capítulo II y, al final de las narraciones, formulé una pregunta retórica: ¿qué fue lo que hizo posible aquellos cambios? Y respondí: la aparición serendípica de la imaginación moral en los asuntos humanos. Tras la conferencia, surgió una conversación con varios de los profesores. La preocupación que pusieron de manifiesto aquella tarde apuntaba a cuestiones muy interesantes. Según las recuerdo, aquellas preocupaciones eran: «¿Para qué sirve la imaginación moral si no es algo que se pueda aprovechar y aplicar? Usted ha hablado de la chispa del cambio como un elemento de serendipia. ¿Cómo podríamos convencer a los políticos, y qué decir de los realistas más recalcitrantes, de que tal actitud es razonable o incluso responsable en la conducción de los asuntos humanos?».

Éstas son y continúan siendo preguntas legítimas y desconcertantes. No tienen, ni merecen, respuestas fáciles. Estas preguntas conllevan una serie de pensamientos, divagaciones y perspicacias, quizás exagerados, pero de investigación directa en cualquier caso,

pues nos llevan al arte de varias materias. La serendipia nos impulsa a pensar sobre la actitud y la humildad, la naturaleza de las teorías en desarrollo sobre el cambio social, y la construcción de procesos adaptables que puedan sostener el cambio. Si se toma en serio, la serendipia aumenta nuestra capacidad de respuesta en el mundo real. Y todo comienza con un cuento de hadas.

Hay montones de palabras con etimología y primeras acepciones interesantes, pero hay pocas con historias tan convincentes que su mismo nacimiento haya generado libros y, en la era electrónica, páginas web. Es el caso de *serendipia*.

Horace Walpole, novelista, cuarto barón de Orford, hijo del primer ministro Robert Walpole, y prolífico productor de correspondencia escrita, no se planteó inventar una palabra. De hecho, ésa fue la naturaleza serendípica de su posterior fama. En la mañana del 28 de enero de 1754, no hizo más que sentarse a escribir una carta a Horace Mann para informarle de que el retrato de Bianco Capello había sido recibido en Londres, procedente de Italia. La carta de Walpole contiene el primer uso escrito de la palabra *serendipia*. Citando el texto directamente, al comentar un aspecto del retrato, Walpole escribió:

Este descubrimiento es realmente casi de ese tipo de cosas que yo llamo serendipia, una palabra muy expresiva, que, dado que no tengo nada mejor que contaros, intentaré explicaros: la comprenderéis mejor por la derivación que por la definición. Leí una vez un inocente cuento de hadas llamado *Los tres príncipes de Serendip*: en sus viajes, sus altezas iban descubriendo constantemente, por accidente y sagacidad, cosas que no iban buscando. (Walpole, 1754)

Según todos los indicios, *Los tres príncipes* se remonta a unos cuentos de origen persa. Aunque existen distintas versiones, el núcleo de la historia es el mismo. El rey de Serendip manda a sus tres hijos de viaje, para que sean educados por los mejores sabios de la época y para que adquieran experiencias que les permitan obtener sabiduría y ser dignos del trono. Viajan por los caminos de la gente común, encontrándose con sus problemas y dilemas. Según el destino lo va disponiendo, los príncipes cumplen las expectativas gracias a su gran capacidad de astuta observación y a una capacidad similar para meterse en líos, quedando a salvo su futuro y su buen carácter, una y otra vez, por un giro inesperado de los acontecimientos.

La fábula está plagada de ironías. Los príncipes parten a lograr la realeza de Serendip saliendo del reino. Se mueven entre la gente corriente, haciéndose un hueco en el corazón de esas personas a tra-

vés de sus percances, acontecimientos inesperados y una sabiduría creciente basada en el sentido común, que hace que, con el tiempo, vayan gozando de gran estima entre otros monarcas. Estas aventuras, según Walpole, constituyen un viaje iniciático que brota de la «sagacidad accidental». Walpole utilizó los viajes de Serendip para describir este tipo de procesos y fenómenos. Muchos años después, Theodore Remer (1964: 14) planteó que el expresivo término de Walpole, *serendipia*, debía entenderse como «el don para los descubrimientos por accidente y como resultado de la sagacidad que ocurren mientras se está persiguiendo otra cosa». Ésta es la definición que acabó calando.

Según parece, la serendipia es saber reconocer y luego seguir el flujo de la corriente de lo inesperado. Tiene la cualidad del cangrejo, una habilidad para acumular entendimiento y crear progreso moviéndose en sentido lateral más que de forma lineal y directa. La serendipia requiere una visión periférica, no sólo una vista que mira hacia delante. Es el único gran antídoto para las políticas estáticas y la visión de túnel. La serendipia describe la fascinación y la frustración de ese progreso lateral que constituye el empeño humano de la construcción de la paz en escenarios de violencia, pues el cambio social constructivo es, con frecuencia, lo que acompaña y circunda ese viaje, más que lo que se perseguía y producía inicial e intencionalmente.

Durante muchos años luché contra esta acuciante paradoja de mi trabajo en la construcción de la paz: cuanto más deseaba producir un resultado concreto e intencionado, más esquivo parecía ser éste; cuanto más lo dejaba y descubría las inesperadas oportunidades que había a lo largo del camino, al costado del viaje, más avanzaba. Me encontré reflexionando sobre la noción de que mis mayores contribuciones a la construcción de la paz no parecían ser las que surgían de mis «habilidades acumuladas» o «propósitos intencionales». Eran más bien aquellas que ocurrían inesperadamente. En un momento dado, acabé llamándolo «candor divino», definiéndolo en principio como el dilema de los profesionales de aprender más de los errores que de los éxitos. La realidad es que no se trataba de errores en el sentido estricto de la palabra; eran cosas importantes que ocurrían en el camino pero no estaban planificadas. Por lo tanto, me hacía falta la combinación de la ingenuidad y lo divino. Lo *divino* apuntaba hacia algo trascendente, inesperado, pero que llevaba hacia la búsqueda y una mejor comprensión. Ver aquello que no está previamente planificado ni es aparente, sin embargo, exige una visión de tipo periférico, la voluntad para

moverse hacia los lados —e incluso hacia atrás— para poder avanzar. La habilidad para hacer estos movimientos exige *ingenuidad*, una inocencia en las expectativas que está cuidadosamente atenta a la potencialidad de construcción del cambio en los buenos y los malos tiempos. La ingenuidad divina y la serendipia comparten lo siguiente: ambos fomentan el arte de lo posible. En un capítulo reciente (Lederach, 2003b: 36-37), escribí:

El candor no toma lo que se presenta en la superficie y es generalmente aceptado como verdad absoluta como medida de la forma en que funcionan las cosas, se mantienen unidas o se separan. El candor no teme ser tenido por tonto y tiene el valor de plantear cuestiones básicas, tanto de optimismo cuando todo parece imposible, como de sentido común realista cuando todo el mundo espera que ocurra la paz porque se ha firmado un papel. En ambos ejemplos, el arte está en buscar una forma de ir hacia el manantial más profundo de lo que es posible y necesario para mantener vivo y sano un proceso de cambio constructivo.

Una de mis más tempranas e instructivas experiencias con la serendipia ocurrió durante las negociaciones de la costa este sandinista como parte del proceso de paz nicaragüense. Echando la vista atrás, los componentes más significativos del proceso de conciliación no se produjeron mediante planificación directa, sino por oportunidades de serendipia que llevaron a relaciones, avances decisivos y, finalmente, negociaciones directas.

Emprendí el viaje por una invitación del Comité Central Menonita (CCM) para impartir sesiones de formación sobre resolución de conflictos a una serie de dirigentes de base en Centroamérica. Gerald y Joetta Schlabach, que eran entonces representantes de CCM en Nicaragua, decidieron que el primer taller piloto se desarrollaría con dirigentes misquitos y criollos de la Iglesia moraviana. Debido a la guerra en la costa este, estos dirigentes se encontraban por entonces desplazados en Managua. Tal como ocurrieron posteriormente los acontecimientos, algunas de estas personas se convirtieron más adelante en los principales conciliadores entre las partes enfrentadas. Cuando nuestra familia se trasladó a Centroamérica, dimos varias vueltas buscando una casa de alquiler adecuada. En una segunda ronda de búsqueda por San José (Costa Rica), alquilamos una casa que —sin que lo supiéramos entonces— estaba situada a pocas cuadras de la de la persona que sería el principal negociador de Yatama, el movimiento de oposición de la costa este que estaba en guerra con el Gobierno sandinista.

Pequeños hechos como éstos, que en el momento no llaman especialmente la atención, crearon la base de lo que fue mi trabajo principal durante cierto número de años: ayudar a sostener esfuerzos conciliadores para poner fin a una guerra. Cuando miro hacia atrás, a aquellos años, me doy cuenta de que algunas de las cosas más importantes que hice como conciliador no fueron las que había aprendido en las clases que había recibido sobre la estructura y destrezas para la facilitación de negociaciones directas. De hecho, no hice mucha «facilitación directa». Y las cosas que sí que hice fueron probablemente cosas contra las que habrían advertido eruditos asesores y expertos en procesos.

Mi esposa, Wendy, cuenta una historia ilustrativa en este sentido. Hubo un momento al principio del proceso de conciliación en el que, debido a un inesperado giro en los acontecimientos, estuve implicado en la celebración de encuentros de la dirección del Frente Sur de Yatama. En una ocasión, se me sumó en San José la cabeza de la Iglesia moraviana, Andy Shogreen, que fue el principal enlace entre los combatientes de la costa este y el Gobierno sandinista durante al menos dos años antes del inicio de la negociación directa. No era fácil hallar en Costa Rica lugares para que se reuniesen dirigentes y comandantes, la mitad de los cuales estaban indocumentados. Nuestra recién alquilada casa quedaba un poco apartada, y por ello se convirtió en un conveniente punto de encuentro. Con agendas impredecibles, las reuniones se producían, muchas veces, de improviso.

Una mañana se celebró una de estas reuniones. Unos quince dirigentes de diversas facciones de la costa este vinieron a nuestra casa. Mediada la reunión, nos miraron a Andy y a mí y nos dijeron sin rodeos, como solían hablar: «No quisiéramos insultaros o abusar de vuestra hospitalidad, pero tenemos que arreglar algunas cosas a solas». Así que mientras los líderes realizaban sus deliberaciones internas en nuestra casa, Andy y yo nos fuimos al centro, a una tienda de automóviles a comprar unas piezas para el Toyota que necesitaba llevar consigo a Nicaragua.

Alrededor del mediodía, Wendy regresó a casa de su trabajo como docente, tirando de Angie, nuestra hija de tres años. Al llegar, se sorprendió al encontrar en la puerta a alguien a quien no había visto nunca. El comandante Coyote, tocado con una gorra de béisbol, con una coleta hasta la cintura, estaba en la entrada y le preguntó: «¿Quién eres tú?».

«Soy Wendy —respondió, consiguiendo reunir su sentido común—. Vivo aquí.»

«Ah, bueno, pasa; estamos en una reunión.»

Entró en una sala llena de dirigentes indígenas a quienes no conocía, y en la cual no había ni rastro de Andy ni de su marido. «Bueno —dijo mientras recorría la casa con la mirada—, ¿puedo prepararles algo para comer?»

Lo que ocurrió esa mañana, durante la comida que preparó Wendy, y que Andy y yo, los grandes conciliadores, comimos finalmente en la cocina mientras los dirigentes indígenas hablaban a solas en la sala durante toda la tarde, resultó ser la reunión que creó la decisión de consenso que superó un obstáculo interno sobre si entrar o no en negociaciones con los sandinistas. Por serendipia, teníamos una casa, un conjunto de relaciones útiles, un almuerzo, la disposición a arriesgar lo que teníamos, y la suficiente perspicacia como para hacernos a un lado cuando no éramos necesarios. Así brotó y creció la confianza. También teníamos un ordenador, un teléfono, una tarjeta de crédito American Express, organizaciones que contribuían a pagar las facturas, y los conocimientos y la experiencia suficientes como para plasmar sobre un papel una frase que contribuyó a formular ciertas preocupaciones, junto con las personas que podían llevar ese papel al despacho del Ministerio del Interior en Managua. Pero cuando echo la vista atrás, los puntos de inflexión cruciales para un cambio que hicieron posible un proceso no fueron nunca coaccionados, forzados o intencionadamente planificados. Ocurrieron, las más de las veces, gracias a las pequeñas cosas serendípicas sobre las que nadie me habló en la universidad.

En los estudios de resolución de conflictos, desde la universidad hasta los cursos profesionales de formación, mi preparación se había centrado en un conjunto de destrezas para analizar problemas sustantivos, resolverlos o dirigir procesos de comunicación para facilitar diálogos cara a cara, por medio de los cuales quienes tienen problemas los resuelven. Estas destrezas son importantes. Han formado una importante base que constituye una parte apenas perceptible de quién soy y qué hago como constructor de la paz. Sin ellas, estoy seguro de que sería mucho menos eficiente en mi trabajo. Sin embargo, estas mismas destrezas y formación pueden contribuir fácilmente a una forma de visión de túnel.

Básicamente, un túnel crea una avenida para atravesar un enorme, inamovible objeto situado en el camino. Aunque hay túneles con alguna curva, la mayoría atraviesan el obstáculo cortando la senda de menor resistencia que conecta dos puntos: dónde estamos ahora y dónde queremos estar. Los túneles son lineales. Buscar la luz al final del túnel es la metáfora del objetivo: alcanzar la salida.

La metáfora describe bien cómo se conceptualiza la resolución de conflictos como proceso para crear una senda que atravesase los problemas y permita a la gente alcanzar la luz al final de su túnel.

Sin embargo, trabajando con procesos de conciliación, me he visto sorprendido una y otra vez por lo poco parecida a un túnel que es en realidad la experiencia de la construcción de la paz. Mirar las cosas como en un túnel suministra el importante elemento de visualización de una luz que sirve de guía al otro lado, a lo lejos. Pero el enfoque de la visión del túnel omite dos importantes componentes que no se reducen fácilmente al análisis del conflicto o a habilidades comunicativas, porque hacen referencia, en realidad, a actitudes, arte y creatividad.

En primer lugar, la visión del túnel da por sentado un entorno excesivamente estático. A partir de ese supuesto, sugiere que el cambio social es como el proceso de ver una montaña e idear una senda que la atravesase uniendo el punto A, a un lado de la montaña, con el punto B al otro. Nuestra dificultad en la construcción de la paz es la siguiente: la montaña a través de la cual tenemos que idear el camino es más parecida a un mar que a una roca. Ocupa un gran espacio que vincula el pasado con el futuro, y vivimos en un presente en constante movimiento, en constante flujo y reflujo. La montaña —si se quiere— es dinámica. Continuando con este paralelismo, deberíamos preguntarnos: ¿cómo excavaríamos un túnel a través de un volcán activo? Lo que no siempre se nos enseñó en la escuela de resolución de conflictos fue lo siguiente: estamos introduciendo un proceso de cambio en un entorno históricamente pautado y en permanente cambio. El reto de la construcción de la paz es cómo introducir un cambio constructivo que influya en los patrones viviendo en y al mismo tiempo adaptándose a un entorno dinámico.

Esto lleva a la segunda dificultad de la visión del túnel: nunca desarrolla una visión periférica. Mira de modo unidireccional hacia un proceso y objetivo preconcebidos. Si alguna vez han observado a un cangrejo trabajando en las arenas de las mareas, tendrán una imagen concreta de una criatura que tiene visión periférica y a la vez un sentido de propósito. La visión periférica, o lo que he dado en llamar el *arte de la serendipia, en el cambio social*, es la capacidad de situarse en un entorno cambiante con un sentido de dirección y propósito y, a la vez, desarrollar la habilidad de ver lo inesperado y moverse con ello. Las personas con una visión de túnel sólo ven hacia delante. La visión periférica, o serendípica, observa y mira hacia delante, hacia atrás y lateralmente. Se puede desplazar en cualquiera de esas direcciones, adaptándose a un entorno cambian-

te, teniendo presente un propósito pero sin una senda o proceso definidos en un único sentido. Sin visión periférica, los procesos de cambio son frágiles porque son rígidos. Con visión periférica, los procesos de cambio tienen una fuerza flexible, nunca tropiezan con vías muertas que detengan su movimiento, y disfrutan de la complejidad precisamente porque ésta nunca deja de ofrecer cosas nuevas que pueden dar origen a vías que adelanten, dejen atrás o rodeen cualquier objeto que aparezca de repente en el camino. En la construcción de la paz, en raras ocasiones se llega a Serendip yendo en línea recta. Se alcanza Serendip a través del arte de la observación atenta y la adaptación creativa.

Antes de continuar, volvamos por un momento a la cuestión de ser razonables y responsables en el manejo de los asuntos humanos en el mundo de la política y del cambio. Me gustaría postular, cara a quienes me lean, que el mundo real es un mundo de entornos constantemente cambiantes, y de constante adaptación a esas modificaciones. Esto es particularmente cierto en escenarios donde el conflicto y la violencia están profundamente arraigados. Lo más realista, en el sentido de la más pura *realpolitik*, que podríamos hacer en la construcción de la paz sería crear procesos con visión periférica, capaces de mantener su propósito mientras se adaptan constantemente a las difíciles y movedizas arenas y mareas a las que deben hacer frente y sobrevivir. Lo menos realista que podríamos hacer sería concebir procesos políticos y de cambio social rígidos e incapaces de ir adaptándose.

Durante cierto tiempo hemos vivido bajo el mito de que, de alguna forma, se acrecienta nuestra habilidad de controlar el resultado de los procesos mediante una ecuación que vincula poder y capacidad militar. En el ámbito político, nuestro supuesto es que, dado que la violencia y los patrones violentos son el resultado de la capacidad de producir violencia, en el fondo creemos que podemos controlar y superar estos procesos introduciendo más de lo mismo. Quienes poseen la mayor capacidad para introducir la coerción o la violencia controlan el proceso y el resultado. Lo que no acabamos de reconocer es que los patrones de violencia muy arraigados no se controlan y superan utilizando los mismos elementos que los produjeron. Se destruyen favoreciendo el cambio en el ambiente en el que surgieron. El cambio auténtico y el más puro realismo no apuntan a las expresiones de violencia sintomáticas, más visibles, sino que se adecuan al entorno que genera el síntoma y cambian la naturaleza de ese entorno desde dentro. El realismo requiere visión periférica.

Ésta ha sido, de hecho, la lección más dura, la lección que en general se ha dejado de aprender, del 11 de septiembre de 2001. Los ataques contra Estados Unidos cambiaron el juego. El terrorismo, en su expresión más horrorosa, es el lado negativo de la visión periférica. Nunca ataca directamente a la montaña. Comprende que la montaña es más como un mar, que ofrece un poder enorme, pero también muchas opciones. Utiliza el poder del mar contra el mismo mar. En el caso del 11-S, aviones civiles, programas de formación de pilotos al alcance de la mano, billetes comprados por Travelocity y un cúter —ni una sola pistola, ni un misil, ni un arma de destrucción masiva— causaron a una superpotencia los mayores estragos de toda su historia. La respuesta logística más grande y más cara a este acontecimiento, bajo la rúbrica de «guerra contra el terrorismo», cayó en la trampa de la visión de túnel, en una comprensión rígida y unidireccional de la guerra, que tuvo como consecuencia que se libraran las tradicionales batallas de una guerra terrestre contra un enemigo que no tiene base territorial. La mayor flaqueza de la visión del túnel es su incapacidad de ver periféricamente, de sentir, comprender y moverse en respuesta a entornos que cambian de forma dinámica sin perder su sentido de propósito y dirección.

En respuesta a la pregunta «¿Pero qué tiene que ver la serendipia con la política real?», respondo: «Todo». En el mundo real, el elemento que históricamente ha garantizado la extinción es la unidireccionalidad y la estrechez de miras, la rigidez mental en el proceso y en la respuesta al perseguir un propósito. La supervivencia requiere adaptación a entornos en constante cambio, hallando las formas para moverse lateralmente, a la par que se mantiene la claridad de propósito. La clave, como sugiere Walpole, es cómo construir a partir de lo inesperado, cómo conectar el accidente con la sagacidad. Lo que cabe esperar en la construcción de la paz es la permanencia de lo inesperado. La fortaleza de nuestros procesos de cambio, sin embargo, dependerá de nuestra capacidad de innovar, imaginar alternativas y adaptarnos a las arenas movedizas manteniendo presente nuestro objetivo.

¿Cuáles son, pues, las capacidades que crean el momento de la serendipia, la capacidad de dar a luz un descubrimiento y mediante el descubrimiento alumbrar un cambio constructivo? Si bien exige menos habilidades que un cambio en la cosmovisión, hallar el momento de la serendipia plantea tres hitos: adquirir y construir la capacidad de visión periférica, desarrollar disciplinas creativas de aprendizaje, y sostener plataformas que sean ingeniosamente flexibles.

HITO 1: VISIÓN PERIFÉRICA

En el cuento original, los tres príncipes tenían una única capacidad en la que se fundamentaba su sagacidad: una observación astuta, continua y meticulosa. Nunca se subrayará lo bastante la importancia de esto para comprender la esencia de la serendipia. La serendipia no fue un acto de casualidad fortuita que de alguna forma desembocó en un resultado positivo. La serendipia implicó la observación comprometida de lo que se iba hallando en el camino. Esa idea de tener los ojos abiertos a lo que surja en el camino es la clave de la visión periférica. La visión periférica presta atención principalmente al propósito del proceso, más que a su materialización mecánica diseñada para ofrecer el resultado deseado. Está atenta al entorno, a lo que puede verse alrededor, debajo y detrás de los problemas que se presentan. Las personas constructoras de la paz tienen que ser como los cangrejos al acercarse a los obstáculos. Como señaló en una ocasión Paolo Baleinakorodawa, un astuto observador de las islas Fiyi durante un taller de formación, los cangrejos, cuando se ven rodeados por todas partes, se entierran en la arena y reaparecen luego en otro punto. Un cangrejo tiene la capacidad instintiva de multidireccionalidad.

En la construcción de la paz, la visión periférica está atenta —podríamos incluso decir que es hipersensible— a cierto tipo de fenómenos que están directamente relacionados con los fundamentos de la imaginación moral. Por ejemplo, los obstáculos en el camino del cambio constructivo se presentan las más de las veces bajo la forma de *impasses* de procedimiento y cuestiones de importancia, acompañados por profundos desacuerdos sobre cómo solucionarlos. En general, la visión periférica deja de lado lo que aparece como expresión sintomática del conflicto y dirige su mirada a través del contenido del problema hacia las pautas más amplias de cómo se relacionan las cosas (Lederach, 2003a). La visión periférica posee una lente que enfoca los patrones históricos de esas relaciones. Los patrones de relación, como la complejidad, proporcionan una idea del cuadro más grande, y millares de pequeñas ocasiones y oportunidades. Los espacios relacionales y los patrones de conexión entre las cosas crean oportunidades continuas para afrontar los obstáculos de otra manera, cuando hallar soluciones directas a esos mismos problemas aparece como una vía muerta. El gran regalo de los espacios relacionales es su naturaleza incesantemente dinámica. Continuamente ofrecen accidentes, giros inesperados y oportunidades. La visión periférica observa más los espacios rela-

cionales del proceso que lo que aparece como contenido del obstáculo amenazador.

Con la visión periférica, se contienen simultáneamente múltiples avenidas dentro del panorama de lo posible. Ésta es la esencia de la no polaridad. La visión periférica no enmarca el proceso o las decisiones exclusivamente en términos de optar por esto o por aquello. Mantiene las conexiones y las opciones en un marco más amplio. Cuando una avenida ofrece resistencia, la visión periférica no opone fuerza contra esa resistencia. Da un paso lateral, localiza otras avenidas, y está atenta a las oportunidades y canales indirectos.

Si las metáforas deportivas resultan útiles, el estilo de observación de la visión periférica se parece mucho más al fútbol²¹ que al deporte del fútbol americano, según oí decir una vez al constructor de la paz keniata Bethuel Kiplagat. En el fútbol, el campo de juego es extenso. El movimiento es constante. Para crear un gol, la pelota se mueve hacia atrás, a través, adelante y otra vez hacia atrás. Distintos grupos de jugadores se coordinan y crean una compleja trama de relaciones y espacios relacionales a partir de los cuales se crean oportunidades de gol, en la mayor parte de los casos de una forma totalmente inesperada que requiere imaginación y destreza. Al contrario que en el fútbol americano, los avances no se miden por cada jugada y en función de si se creó movimiento hacia delante. Como metáfora, el fútbol, como la construcción de la paz, es la serendipia construida sobre la visión periférica.

La visión periférica presta atención a varios elementos que se suelen pasar por alto o considerar poco importantes. Observa todos los accidentes que ocurren por el camino, sean acontecimientos que parecen hacer descarrilar un proceso o algo tan sencillo como una palabra deslizada por un negociador clave y que introduce un nuevo giro en la situación, proporcionando percepciones sobre una esperanza o un temor. La visión periférica presta atención a y explora las metáforas que la gente afectada por el conflicto crea para describir su situación. Recuerdo que en algunos encuentros extraoficiales especialmente tensos con personas de distintas afiliaciones políticas en el conflicto vasco aparecieron dos metáforas, que fueron útiles para comprender mucho mejor las perspectivas y opciones que estaban siendo debatidas entre los participantes. Una se

21. En Estados Unidos al fútbol se le llama *soccer*, y Lederach escribe textualmente: «[...] se parece mucho más al *soccer* (lo que la mayoría del mundo llama "fútbol") que al deporte del fútbol americano». (N. de la T.)

encontraba en la siguiente pregunta: ¿cómo será el cuadro al final de este conflicto? Como metáfora, dibujó la imagen visual de hacia dónde iba el proceso, quién aparecería en la pintura cuando acabase el conflicto, y cómo se plasmaría el entorno político circundante. La segunda metáfora fue una corta frase que uno de los participantes sacó de un guión cinematográfico estilo Hollywood en respuesta a las declaraciones que otros participantes habían hecho sobre su grupo. «Se empeñan en actuar como si esto fuera una escena de las de “¡ríndanse, están rodeados!” . Y ésa no es una imagen correcta de cómo vemos la situación nosotros.» En ambos casos, ir directamente a los problemas que separan a las partes era menos útil que moverse lateralmente con las metáforas, explorando la experiencia y sondeando las opciones e ideas que surgían de esas discusiones.

Una forma definitiva de la visión periférica proviene de una fuente ciertamente inesperada: el sentido común. Quizás la forma de observación más productiva para los tres príncipes no fuera su formación oficial a cargo de los grandes sabios de su época. Fue su interacción con la gente corriente, escuchando atentamente lo que les decían, y observando el entorno en que se daban los problemas de aquellas personas. Eso los llevó por el camino de la serendipia, y puede proporcionar la moraleja de la historia en relación con la construcción de la paz: nunca hay que hablar únicamente con políticos y dirigentes militares. Hay que hablar con taxistas. Con obremos de la construcción y amas de casa. Con personas ancianas y chamanes, y, por lo que más quieran, hablen con niñas y niños. Art Linkletter desarrolló todo un programa televisivo basado exclusivamente en la sabiduría de serendipia de los niños: *Kids Say the Darnedest Things* (¡Qué cosas dicen los críos!).²² Esas cosas que dicen captan casi siempre la sabiduría de la serendipia en frases de sentido común. Una declaración sencilla, directa, de cómo son las cosas, de cómo se ven, puede proporcionar mayor claridad que un análisis complejo pero engañoso. El sentido común, como el haiku, ofrece imágenes que, más que analizar, sintetizan. La serendipia ve una imagen y va derecha al grano, por vías que muchas veces superan lo que aparecen como obstáculos y dificultades insalvables.

Las conversaciones con gente de la calle crean conexiones con el entorno y el contexto. Proporcionan una percepción y la capacidad de abrirse paso a través de un confuso cenagal. Una larga pausa para tomar café, un solar en construcción, sentarse en una

22. *Kids Say the Darnedest Things* fue un programa muy conocido en la televisión en Estados Unidos hace varias décadas. (N. de la T.)

cafetería, comer algo en la esquina de una calle...; todos esos lugares y momentos constituyen espacios de visión periférica. Surgen ideas, nuevas formas de mirar los viejos problemas y viejas formas de mirar los nuevos problemas, y se puede prender la chispa de la percepción y de nuevas opciones. En muchos casos, el caudal de las nuevas posibilidades tiene su nacedero en el inagotable y siempre disponible pozo del sentido común.

HITO 2: APRENDIZAJE CREATIVO

Hay cosas en la vida que no se pueden enseñar. Son las cualidades del ser que distinguen a una categoría de personas de otra. Es el caso del aprendizaje creativo. Este tipo de aprendizaje distingue entre la aplicación técnica automática y el esfuerzo artístico creativo.

El técnico ha aprendido una respuesta a un estímulo, y trabaja únicamente para perfeccionar la receta ofrecida para cada problema. Se le ha dado un martillo. Se espera encontrar clavos, y se encuentran. En general, el técnico ha aprendido a contentarse con repetir y perfeccionar lo que otra persona ha descubierto.

Por otro lado, el artista nunca se ha encontrado dos veces con el mismo problema. Los artistas viven una ontología cotidiana construida sobre tres pilares: curiosidad insaciable, invención constante y crítica atenta. Aprenden de todo y de todo el mundo, pero nunca dejan de crear.

En algún momento, todas las personas hemos sido artistas. Se dice que Pablo Picasso dijo: «Todo niño es un artista. El problema es cómo seguir siendo artista cuando se crece» (Cameron, 2002: 85). Para el técnico, la enseñanza vació de vida el aprendizaje, y lo sustituyó por la gestión predeterminada. Eso puede resultar útil para algunas funciones de la producción, pero pierde brillo cuando el reto es cómo responder a la ambigua belleza de nuestro conflictivo mundo. El artista ha conservado la capacidad de innovación. Los artistas están en movimiento, para encontrar y reflejar la belleza que los rodea. Curiosamente, podemos encontrar artistas fregando platos en un restaurante, plantando maíz o diseñando políticas de vivienda para una ciudad del interior. Y se pueden encontrar técnicos gestionando universidades, dirigiendo un coro de iglesia o comprando una pieza de arte del siglo XVIII para un museo nacional. La diferencia no está en qué hacen o dónde están situados. La diferencia está en cómo prestan atención e interactúan con el mundo que los rodea.

El aprendizaje creativo es la carretera hacia Serendip, el descubrimiento de cosas por accidente y sagacidad. Una curiosidad insaciable no se traduce en alguna forma de falta de respeto hacia lo que otras personas saben o han aprendido. De hecho, lo que es cierto es lo contrario. La curiosidad quiere saber más, no sólo sobre la idea, solución o proceso propuesto por la trayectoria de otra persona. Quiere saber cómo se generó todo aquello. Y, sobre todo lo demás, la curiosidad quiere sencillamente saber cómo son las cosas y cómo funcionan. Cuando se aplica al cambio social, la curiosidad insaciable sólo tiene una pregunta: ¿cómo cambian las cosas, exactamente?

Una vez que impartí un curso universitario, decidí que plantearía esa pregunta de entrada, y a menudo. Propuse un único trabajo que tendrían que hacer los alumnos para el final del semestre. Cada ensayo tendría el mismo título: «Cómo creo que se produce el cambio social». Les pedía que se enfrentaran a algo que ocurre cuando los artistas se convierten en técnicos: pierden curiosidad por sus propias teorías del cambio.

Muchas veces en nuestro ámbito del cambio social hemos tenido una extraña brecha entre personas que trabajan sobre el terreno y aquellas que teorizan. Por un lado, tenemos teóricos que, partiendo de una diversidad de disciplinas, han propuesto marcos fundamentales para nuestras reflexiones. Con frecuencia, buscan evidencia empírica observando lo que hacen otras personas, pero pocas veces entran en el revuelto río del cambio social en sí mismo, especialmente en escenarios de conflicto prolongado o violencia muy arraigada. Por otro lado, tenemos personas que viven y ejercen su labor en ese río, pero que sólo en contadas ocasiones se aventuran a salir a un lugar de reflexión que traduzca su experiencia a propuestas teóricas. Hay pocas personas que hagan ambas cosas.

Provengo más bien de la escuela del «profesional que ejerce, que de cuando en cuando reflexiona». Tal ha sido mi reto a lo largo de los años. Durante muchos años me costaba llamar «teoría» a cualquiera de mis meditaciones. Me parecía que la teoría era algo más formal, más definitivo y preciso. Sin embargo, uno de los dones de la serendipia y del aprendizaje creativo es que nos permiten desmitificar la teoría.

Paso mucho tiempo con personas que ejercen su práctica en lugares de conflicto prolongado, y —de manera muy parecida a lo que hacía en fases anteriores— compruebo que mantienen cierta distancia y cierto temor ante las teorías. Para muchas de estas personas, la teoría está relacionada con imágenes de investigación doc-

toral, libros que apenas pueden leer y torres de marfil que jamás han visitado. Es el mundo de los seres «verdaderamente intelectuales». Las personas que trabajan a pie de calle, por otro lado, son «sólo» prácticas. En muchos talleres me empeño en desmontar esa imagen. Les digo a quienes ejercen sobre el terreno que, sin sombra de duda, cada uno de ellos es también una persona que teoriza, incluso si no han recibido educación formal. Empiezo con un pequeño ejemplo y una pregunta: «Cuando ustedes salen de su pueblo o localidad para ir a la gran ciudad, a Nairobi, Bogotá o Manila, ¿dónde llevan el dinero?». Tras unas risitas, se describen los lugares donde se oculta: en los calcetines, remetido en la camisa, bajo un cinturón. «¿Lo ven? ¡Están teorizando! Ustedes tienen el sentido de cómo funcionan las cosas en su entorno cotidiano, y ajustan su acción a su teoría.» Y acabo con el conocido adagio: «Y no hay nada más práctico que una buena teoría».

Durante demasiado tiempo, en el ámbito de la resolución de conflictos hemos estado eliminando el arte de la enseñanza y el aprendizaje. Quitando el arte, la enseñanza deviene formación profesional, y el aprendizaje, evaluación. Para quienes no estén familiarizados con este campo o para quienes no se hayan fijado en estos detalles, la formación profesional y la evaluación se han convertido en pilares epistemológicos definitorios que casi eclipsan las prácticas directas de resolución. La *epistemología* tiene que ver con el conocimiento, cómo se constituye y qué tipo de conocimiento es válido. Por lo tanto, la *formación profesional* determina qué es útil y necesario para la práctica. La *evaluación* determina si la práctica dio resultados y si es merecedora de más financiación. ¿Qué sugerirían las lentes de la serendipia y el aprendizaje creativo a estos dos pilares?

Acerca de los objetivos de la formación, creo que hemos caído en un modelo de enseñanza que produce técnicos más que artistas. Ello se justifica, y el argumento tiene sin duda su peso, por la necesidad de tener una base de destrezas para conducir la gestión de procesos. Lo que se pasa por alto en el empeño pedagógico es la vertiente artística de nuestro trabajo. No invertimos la misma cantidad de tiempo en apoyar a la gente para que confíe en, y desarrolle, su capacidad de inventar y crear procesos adaptables que respondan a situaciones y cambios del mundo real. Eso exige algo más que la formación mecánica en destrezas. Exige que abramos un espacio al desarrollo de la imaginación moral, a la capacidad de reconocer patrones y contextos relacionales, y sin embargo que pensemos más allá de la repetición de lo ya existente.

Este tipo de imaginación se acerca a lo que Paulo Freire llamó «concientización» (1970). Lo describió como la habilidad de formular los problemas existentes en un escenario y dejar que todos los presentes interactúen, que descubran lo que saben e innoven en las respuestas, viéndose a sí mismos como actores, parte del contexto de cambio. Lo que las personas inventan, decía, surgirá de una creciente creencia y comprensión de las fortalezas y debilidades de sus propias percepciones y entendimientos. En este proceso es clave el nombrar las realidades y las invenciones, a lo que se refirió como el primero y más grande de todos los poderes humanos. La retransformación de la formación en educación debe generar un espacio para el arte de la imaginación y proporcionar un lugar donde nombrar los conocimientos y el proceso. Cuando esto ocurre, garantizamos más probabilidades de que las generaciones futuras redescubran una y otra vez el arte que inventa pero siempre subyace y trasciende a la técnica.

Sobre los objetivos de la evaluación, hemos sido rehenes de dos metáforas definitorias que, aunque bien intencionadas, han debilitado más que fortalecido nuestra capacidad de construir y sustentar el cambio constructivo. Hablo del «proyecto» y los «resultados». Ambos están vinculados. Hemos aceptado y orientado nuestro trabajo primordialmente en torno al concepto de proyectos. Los proyectos son la forma en que proponemos, definimos y financiamos la construcción de la paz. Los proyectos son básicamente actividades que se desarrollan según un propósito general, muchas veces vago, dirigido a producir resultados sorprendentemente concretos en un marco temporal discreto, por lo general de uno a tres años. En el más puro reduccionismo, la mayoría de los proyectos convierten rápidamente al artista más intuitivo en un técnico. Es significativo reconocer que la mentalidad de proyecto da por sentadas dos obviedades importantes pero muy pocas veces expresadas de forma acertada: 1) el cambio social es lineal, y 2) como mejor se mide el cambio social es por resultados visibles y verificables.

La serendipia plantea que la observación atenta y el aprendizaje son las claves de la evaluación transformadora. Esto sugiere que la elaboración de teorías, el aprendizaje y la práctica de la construcción de la paz están relacionados. La serendipia exige que quienes ejercen sobre el terreno sean más explícitos e intencionados sobre sus teorías del cambio, en lugar de fiarse de una retórica que suena bien o prometedor y, por tanto, se centra más en resultados a corto plazo. En otras palabras, una buena práctica exige la capacidad de elaborar teorías.

La serendipia nos empuja a desmitificar la teoría. La teoría no es escribir explicaciones perfectamente definidas, pero intangibles, de las realidades sociales. Se trata del sentido común de cómo están conectadas las cosas, cómo se influyen mutuamente y cómo pueden relacionarse con el cambio deseado. La teoría es nuestra mejor especulación sobre cómo funcionan las cosas complejas.

La serendipia requiere que la evaluación se centre en el aprendizaje creativo. Los resultados son una lente para el aprendizaje, pero la serendipia sostiene que, en el viaje del cambio social, pocas veces son aquéllos lo más importante, pues fijan nuestra atención exclusivamente en el destino, y perdemos de vista lo que está por descubrir, por accidente o sagacidad, a lo largo del camino. Un cambio importante en el desarrollo de la metodología de evaluación es la capacidad de someter a prueba nuestras teorías del cambio y aprender sobre ello, tanto o más que acerca de los resultados que produce un proyecto concreto.

La serendipia plantea que quienes ejercen la construcción de la paz no deberían quejarse de que quienes las financian y evalúan no entiendan la naturaleza impredecible de su contexto y trabajo. Deberían llegar a ser tan hábiles en la articulación de sus teorías del cambio, y en comprometer a los patrocinadores en poner a prueba tales teorías, como han llegado a serlo en la articulación de los resultados que creen que pueden producir y la retórica de por qué su trabajo es importante y merecedor de atención.

La serendipia plantea que quienes financian y evalúan la construcción de la paz deberían concentrarse menos en los resultados como primera medida del éxito o el fracaso. Esos resultados, en su mayor parte formas de contabilizar —cuántos acuerdos se produjeron, cuántas armas se entregaron, cuánta gente participó en los talleres o cuántos casos fueron retirados de litigio—, producen datos que son impresionantes sobre el papel, pero aportan poco a un proceso de aprendizaje más profundo. Los profesionales, quienes financian y quienes evalúan los procesos deberían participar conjuntamente en el proceso de exploración, mucho más complejo: ¿cómo se produjo o dejó de producirse el cambio?; ¿qué se ha aprendido a partir de la experiencia de este escenario sobre su teoría de por qué funcionan las cosas?; ¿qué percepción inesperada se logró a lo largo del camino que tenía poco o nada que ver con la propuesta inicial?

La serendipia nos empuja suavemente hacia el *arte* del cambio social. Nos pide que permanezcamos atentos a la forma en que están conectadas las cosas. Abre nuestros ojos a las grandes ense-

ñanzas aparecidas a lo largo del camino que inicialmente no se esperaban o no estaban previstas. Forja una curiosidad insaciable y una pasión por aprender.

HITO 3: PLATAFORMAS INGENIOSAMENTE FLEXIBLES

Las lentes de la serendipia y las arañas tienen mucho en común. Ambas están atentas al entorno que las rodea. Por así decirlo, sus vidas están entretejidas con los vientos. Intuyen, observan y aprenden. Y ambas sobreviven gracias a la capacidad de innovar y adaptarse. Posiblemente, la mejor definición de *sagacidad accidental* se encuentra en la sencilla idea de ser ingeniosamente flexible. Pero ¿cómo se traduce eso en una estrategia para el cambio social? Creo que lo encontramos en la idea de construir plataformas para el cambio.

En los primeros escritos para *Construyendo la paz*, hablé de que el cambio estratégico requiere cuatro grandes categorías de atención e innovación (Lederach, 1997). Sin que quepa entenderla como una investigación lineal, sino más bien como un proceso multitareas, los títulos de las cuatro esferas de atención situadas en la matriz eran crisis, personas, instituciones y visiones. La tercera categoría representaba el intento de ir más allá de los valientes esfuerzos de unas pocas personas hacia la capacidad de sostener en el tiempo los cambios deseados en los escenarios sociales. Esto exige desarrollar no sólo las ideas iniciales, sino procesos autosostenidos más allá de las personas individuales que los iniciaron. En aquel momento, a falta de una expresión mejor, lo denominé *investigación institucional*.

En años posteriores, me cuestioné mi elección de los términos. Una y otra vez, especialmente en escenarios de conflicto prolongado en los que se habían firmado acuerdos de paz, constataba que, con toda su buena intención, los negociadores de la paz colocaban a los recién nacidos procesos de cambio en un hogar institucional. Los «Departamentos» y «Ministerios de» los acogían y eran responsables de su implantación. Tiene perfecto sentido político. La responsabilidad y la rendición de cuentas necesitan un espacio formalizado. Sin embargo, parecía que algo se perdía en el proceso. El sociólogo Max Weber (1947) tuvo quizás la percepción clave: las instituciones sociales, en la medida en que se van solidificando y oficializando, también se codifican y se vuelven rígidas. En una palabra, se burocratizan, y en el proceso se centran en conductas para perpetuarse, independientemente de su propósito original. La forma que adquieren se convierte en algo más importante que su

función original. Allí radicaba la enfermedad que yo intuía. El entorno, el contexto que el cambio social necesitaba para crecer y afincarse, era dinámico y en constante cambio. El proceso de burocratización, sin embargo, parecía cada vez más rígido, atrapado en las formas, en su legitimidad social y en la perpetuidad de su base institucional. A su vez, las instituciones cada vez eran menos responsivas a las realidades del cambio que debían sustentar. No era éste el sentido que yo quería dar a la expresión *investigación institucional*. Se necesitaba otro tipo de concepto, y un día, en mitad de una conferencia, aterricé por serendipia en la idea de las *plataformas* para el cambio constructivo. El reto seguía siendo el mismo: ¿cómo sostenemos la capacidad social de apoyar un cambio constructivo y a la vez innovar constantemente y adaptarse a un entorno dinámico y exigente?

Una plataforma proporciona una base de respuesta. Sin embargo, el interés se centra en el objetivo de la plataforma más que en la propia plataforma. Una plataforma tiene permanencia de propósito y flexibilidad para generar nuevas respuestas a retos emergentes. En ese sentido, es ingeniosamente flexible. Las instituciones destacan por crear estructuras, pero no son especialmente conocidas por su capacidad de moverse y cambiar en función de los giros y cambios en las exigencias del entorno. Son permanentes en sus propósitos, pero no flexibles en la forma en que pueden perseguirlos. Desde los años noventa, mucho se ha planteado en la teoría de los sistemas y el desarrollo organizativo en cuanto a que es precisamente por eso por lo que las corporaciones y organizaciones perviven o mueren en entornos rápidamente cambiantes (Wheatley, 1994). Las instituciones que llegan a ser como plataformas comprenden la interdependencia del propósito y la flexibilidad en la forma para sobrevivir.

En este sentido, las plataformas para el cambio ingeniosamente flexibles tienen la capacidad de desplazarse con las alteraciones que se presentan en el camino, y, a partir de ahí, generar procesos responsivos y soluciones a exigencias nuevas y en constante cambio. En el terreno del cambio social, esto exige la capacidad de pensar continuamente de manera estratégica sobre el contexto, el quién, el propósito general y la innovación en el proceso. La gran ironía es ésta: la innovación en el proceso y la forma de la plataforma son constantemente adaptables; mientras que el propósito del cambio social proporciona sentido y orientación. Los constructores de la paz estratégicos no confunden la naturaleza más permanente del propósito con la naturaleza mucho más fluida de la innovación

responsiva y las formas que debe adoptar. En otras palabras, las plataformas son construcciones sociales de lo que las «nuevas ciencias» llaman *estructuras de proceso* encontradas en el mundo natural (Wheatley, 1994).

Permítaseme poner dos ejemplos de estructuras de proceso. El primero es tan próximo como la piel del dorso de la mano. Suelo contar la historia de mi experiencia infantil de ir a visitar a mi bisabuela Miller. Yo tenía unos seis años. Ella acababa de cumplir los cien. Se sentaba en su mecedora y nos acercábamos, generalmente uno a uno, a cogerle la mano. Nunca olvidaré el tacto de aquella piel centenaria en mi joven mano. Era tan suave, casi sedosa. Era frágil pero a la vez increíblemente elástica. Se solía reír cuando le estirábamos la piel del dorso de la mano. A veces lo hacía ella misma, y se la estiraba bastantes centímetros hacia arriba. «Mirad —solía decir—, se puede ver a través de ella.» Con seis años, mi piel estaba tersa sobre mi mano. Pero la de la bisabuela se estiraba y era traslúcida, dejando ver las venas y casi los huesos que cubría. «Lleva conmigo mucho tiempo», solía decir en tono de broma.

Ahora, a punto de cumplir los cincuenta, de repente soy consciente de cosas acerca de mi propia piel. A veces, cuando me la miro, me viene una imagen del pasado: mi piel se parece a la que recuerdo que tenía mi padre cuando estaba en sus cuarenta y tantos y yo era un adolescente. Ahora puedo tirar de la piel del dorso de mi mano mucho más de lo que quisiera. Me imagino que, si llego a vivir hasta los cien años, la levantaré más centímetros y mis bisnietos se reirán con la fantástica visión traslúcida.

La piel, como todas las partes de nuestro cuerpo, es una estructura de proceso. Se renueva cada pocas semanas. Es dinámica, adaptable a las cosas que ocurren. A lo largo del tiempo, cambia de forma significativa, pero el gran cambio no se percibe día a día. A la vez, la piel tiene un objetivo, un lugar y una forma. Hay permanencia y tenacidad de propósito. Simultáneamente, la piel es adaptable, se renueva constantemente y posee una estructura que le permite cumplir su misión en la vida.

Un río es otra estructura de proceso. Cuando te metes en un río, entras en un entorno dinámico. El agua se mueve. Es la definición de la fluidez. Nunca te puedes bañar dos veces en el mismo río. Es imposible, dada la naturaleza intrínseca de su cualidad dinámica. Pero te alejas del río y subes a la cima de una montaña, o lo observas desde las alturas de la ventanilla de un avión, y, de repente, puedes visualizar la forma y estructura que ha ido excavando el río. Obtienes el sentido de su propósito, dirección y caudal. Ahí radica

la paradoja: a gran distancia, no ves el movimiento dinámico del río. Ves su forma y estructura. Pero en medio del río, no ves la imagen más grande de su propósito y forma final. Sientes y comprendes su movimiento dinámico y su poder. Un río es simultáneamente un proceso dinámico, responsivo, y una estructura con un objetivo, un propósito.

Las estructuras de los procesos, como la piel y los ríos, describen mejor que cualquier otra cosa que se me pueda ocurrir la naturaleza de la construcción de la paz y la cualidad de construir plataformas que den soporte al cambio social. No se trata de que las estructuras sean malas. Las estructuras proporcionan un sentido de dirección, un significado y una base de apoyo para el objetivo final del cambio social. Sin embargo, las estructuras por sí mismas no son suficientes. La búsqueda del cambio en un entorno constantemente cambiante exige una constancia en la innovación tanto en el proceso como en la respuesta. El cambio social necesita plataformas dinámicas, adaptables, que respondan al carácter de los entornos donde deben vivir. Pero los procesos adaptables sin propósito originan un caos sin dirección o forma final. El reto del cambio social es precisamente éste: ¿cómo creamos plataformas ingeniosamente flexibles, estructuras de proceso con propósito y constante capacidad de adaptación?

CONCLUSIÓN

La serendipia nos empuja suavemente en dirección al descubrimiento y la innovación. La sagacidad accidental une lo inesperado en el entorno social con la capacidad de observarlo, ver lo que significa e innovar en las respuestas adecuadas. En esa capacidad de reconocer y adaptarse es donde más claramente encontramos la sabiduría y la supervivencia.

La serendipia es el don de la vida. Nos mantiene vivos ante el crecimiento constante y el potencial interminable, si desarrollamos la capacidad de ver lo que se va encontrando a lo largo del camino y de adaptarnos creativamente manteniendo a la vez un nítido sentido del propósito. Las arañas, los cangrejos, la piel, los ríos y las personas constructoras de la paz son los artesanos del cambio social.



XII. Sobre el tiempo

El pasado que se extiende

ante nosotros

Cuando la última persona que conoció a la que se ha ido muere también, entonces la primera traspasa el horizonte del periodo del Sasa (el presente) y de hecho queda completamente muerta en lo que toca a los vínculos familiares. Se ha hundido en el periodo Zamani (el pasado). Pero mientras la persona muerta es recordada por su nombre, no está realmente muerta, está viva, y a tal persona yo la denominaría viva en muerte.²³

La viva en muerte es una persona que físicamente está muerta pero está viva en la memoria de quienes la conocieron en vida, y está también viva en el mundo de los espíritus. Mientras la persona viva en muerte sea así recordada, permanecerá en el estado de inmortalidad personal. [...] Paradójicamente, la muerte está «delante» de la persona, es aún un acontecimiento «futuro»; pero cuando uno muere, entra en el estado de inmortalidad personal que se extiende no en el futuro, sino en el Zamani.

John Mbiti, *African Religions and Philosophy*

A mediados de la década de los ochenta, durante el proceso de conciliación entre grupos indígenas de la costa este de Nicaragua y el Gobierno sandinista, recibí mis primeras lecciones sobre cómo vivir

23. Dando la vuelta a la expresión «muerto en vida», el término *living-dead*, que alude a la persona que está físicamente muerta pero que permanece viva en la memoria de quienes la conocieron en vida, se ha traducido como «vivo en muerte». (N. del E.)

en formas coexistentes pero distintas de entender el tiempo.²⁴ Me llevó más de una década reconocerlas como lecciones. Mis maestros fueron los pueblos indígenas, los pueblos indios misquito, sumo y rama, y los criollos afrocaribeños, y también las interacciones diarias con varios de mis más cercanos colegas, especialmente con Andy Shogreen, hijo de un matrimonio misquito-criollo, quien era por entonces superintendente de la Iglesia moraviana.

Era yo por entonces un joven profesional en ciernes, que quería ayudar en este proceso de conciliación entre dos partes contendientes. Estaba ansioso porque había mucho que lograr. Una descripción ajustada de mis sentimientos internos —y muy probablemente de mi expresión externa en más de una ocasión— incluiría seguramente los conceptos intenso, ocupado y actuando con un gran sentido de urgencia. Andy, aunque era plenamente consciente de la tarea y estaba completamente entregado al reto de poner fin a la guerra, muy pocas veces manifestaba un sentido de urgencia como el mío. Éramos diferentes en este sentido: yo quería controlar el tiempo. Andy dejaba que el tiempo viniese a él. Yo estaba presionado y presionaba para que las cosas se hicieran a tiempo. Andy leía el tiempo, prestando atención a la *coyuntura*,²⁵ el significado del momento. Y me lo comentaba. «¿Sabes cuál es la diferencia entre vosotros los del norte y nosotros los del sur? —me dijo una vez con su amplia risa y en su inglés con acento de la costa este—. Vosotros tenéis los relojes, pero nosotros tenemos el tiempo.»

No era sólo que yo viera el tiempo como una mercancía. Veía el flujo del tiempo en movimiento hacia delante, hacia un objetivo futuro que yo podría controlar de alguna manera si se aplicaban suficientes destrezas y planificación. El presente era un fugaz momento urgente que había que aprovechar y al que había que dar forma de alguna manera. Andy se veía a sí mismo en un presente en expansión, en el cual se dirigía hacia algo en gran parte desconocido, y de lo cual sólo una pequeña parte podía controlarse directamente. Lo que conocía eran los patrones del pasado y las potencialidades del momento en expansión.

En 1989 hice mi primer viaje a Filipinas. Fue un intercambio de experiencias. Con algunos miembros del Equipo de Conciliación nicaragüense viajamos y compartimos historias con pueblos indígenas del norte de Luzón, pueblos que estaban enmarañados en su

24. Este capítulo está especialmente en deuda con las conversaciones con Aküm Longchari y Jarem Sawatsky.

25. En castellano en el original. (N. de la T.)

propio conjunto de conflictos internos. Observamos y escuchamos los interesantes procesos intertribales y de cultura indígena predominante en aquel escenario. Algunos de los ancianos de las tribus eran budong, depositarios de los pactos de paz. Mantenían la paz entre grupos que tenían una larga historia de enfrentamientos. El depositario mantenía la paz no sólo para su propia tribu; era responsable también de garantizar el bienestar de la otra tribu.

Una y otra vez afloraban debates sobre un término que he oído en otros escenarios, pero que destaca especialmente en mi mente en relación con Filipinas: *dominios ancestrales*. Recuerdo una de las primeras veces (en los años ochenta) que me lo explicó un anciano indígena en Luzón. «Hay quienes creen que *dominios ancestrales* es una expresión que se refiere básicamente a disputas territoriales, en las que los pueblos indígenas invocan derechos históricos sobre un pedazo de tierra cuando los grupos externos quieren la tierra, o los minerales, los bosques o el agua. Supongo que eso es así —comentó—, pero para nosotros, la idea de dominios ancestrales no se refiere a la tierra entendida como si fuera una cuestión legal de títulos. Para nosotros, este lugar es donde viven nuestros antepasados. Donde viven ellos es donde somos un pueblo. Por eso decimos *dominios ancestrales*. Es el dominio de nuestros antepasados, el lugar donde como pueblo vamos a reunirnos con ellos.» Hizo una pausa y concluyó: «Si nos quitan nuestro lugar, nos quitan nuestro pasado. Si nos quitan nuestro pasado, dejamos de existir. Eso es lo que la gente no comprende».

En el verano de 1990, estuve en una reunión comunitaria en una casa común en Kahnawake, una de las pocas bases territoriales que le quedan a la Nación Mohawk. Era un encuentro de ancianos, madres de los clanes y jefes. El contexto era, una vez más, urgente y angustioso. Una disputa territorial cerca de la ciudad de Oka había hecho aparecer barricadas armadas en los alrededores de Montreal. Cada hora y cada día que pasaba se incrementaba la sensación de que estallaría el desastre, inminente y violento.

En las reuniones se expresaron puntos de vista diferentes sobre si convenía negociar, y cómo, un consenso. En un momento de la conversación, cuando alguien subrayaba la tremenda urgencia de la situación, las palabras sencillas de un anciano recordaron a todo el mundo el tiempo mohawk. «Las decisiones que se tomaron hace siete generaciones nos afectan incluso hoy —dijo—, y las decisiones que tomemos hoy afectarán a las próximas siete generaciones.» Era la primera vez que oía esa idea utilizada en un contexto de negociación urgente de una crisis. «Catorce generaciones —me dije—.

¿Cómo puede pensar la gente, y mucho menos negociar, en un contexto de catorce generaciones?»

Un mes más tarde, y durante unos pocos días, se abrieron en Montreal negociaciones cara a cara entre la Nación Mohawk y representantes del Gobierno de Quebec y del de Canadá, abogados, para ser más precisos. Los funcionarios gubernamentales dejaron claro desde el principio, y lo reiteraron, que la única cuestión que estaba sobre la mesa en aquel momento era cuándo y cómo se dismantelarían las barricadas de los mohawk, en los días siguientes. Los portavoces mohawk introducían sus preocupaciones y propuestas con la frase «desde tiempo inmemorial...». Sus negociaciones sobre la crisis empezaban en un punto anterior a la memoria.

Esa negociación directa se vino abajo antes de una semana. He llegado a tener la convicción, al margen de todo lo demás, de que se puede explicar el fracaso de aquellas negociaciones meramente desde el punto de vista del tiempo. Para el pueblo mohawk, el pasado estaba vivo. Acompañaba cada paso de su caminar. La misma naturaleza de quiénes eran en esa crisis y cómo se relacionaban con otros pueblos y naciones arrancaba de un contexto histórico que estaba vivo en su geografía física y social. Más importante aún, el pasado estaba vivo en la responsabilidad que sentían por el bienestar de sus tierras y las vidas de sus bisnietos. Para los mohawk, era como si la mesa de negociaciones fuera un espacio expansivo del tiempo que conectaba las voces de un pasado distante pero muy vivo con un futuro distante pero muy presente. El presente activo era de catorce generaciones.

Para los representantes gubernamentales, las relaciones en la mesa de negociación venían definidas por la naturaleza de las cuestiones inmediatas. Si la historia era relevante para la negociación, era la historia de los hechos recientes y su impacto potencial en su futuro político. Los futuros políticos son, en el mejor de los casos, las inmediatas encuestas de popularidad y el posterior marco temporal de las elecciones. El pasado no servía como marco de referencia útil para responder a una crisis. El lapso de tiempo total del presente era, a efectos prácticos, de algunos años como mucho.

Para un grupo, el pasado estaba por delante. Al otro, la política pragmática lo forzaba a una visión a corto plazo de los acontecimientos recientes, exigiendo decisiones inmediatas para garantizar la estabilidad política en un futuro asimismo a corto plazo. Se podría mantener que las negociaciones fracasaron en la crisis de Oka cuando no se pudo hallar una conjugación común o mutuamente significativa de las relaciones y del tiempo. A los ojos de la

representación gubernamental, una política pragmática y el control del tiempo fueron los que ganaron la partida, entendida como el dismantelamiento de las barricadas sin pérdida de vidas humanas. Para la Nación Mohawk, los dominios ancestrales están vivos en las relaciones entre los pueblos indígenas y la cultura dominante, reflejado en el contexto canadiense post-Oka, donde han cobrado nueva importancia y notoriedad las transferencias de tierras del Gobierno federal a los pueblos aborígenes. Parecería que el pasado sigue extendiéndose ante nosotros.

Recuerdo muy bien mi primera visita a Belfast a principios de la década de los noventa. Acompañado en diversos momentos por Joe Campbell y Brendan McAllister, entre reunión y reunión recorrí los diversos barrios de la ciudad. Destacaban los murales, ensalzando héroes y denigrando enemigos, cambiando de perspectiva de una calle a otra. Un mural se me quedó grabado. Contenía una cita del nacionalista irlandés Padraig Pearse: «Imbéciles, imbéciles, nos han dejado a nuestros fenianos²⁶ muertos. Mientras Irlanda contenga estas tumbas, esta Irlanda que no es libre no estará nunca en paz». Desde aquel día vengo constatando cómo las «tumbas» de un grupo u otro no eran una entidad estática del pasado. El pasado estaba vivo; de hecho, literalmente circula por las calles cada año en la temporada de los desfiles, cuando la violencia estalla por quién tiene el derecho a recordar qué fechas históricas, de qué manera y sobre la geografía de quién. Me sorprendió descubrir que los dominios ancestrales andan y hablan en las calles de Belfast.

Cuando se declararon los primeros altos el fuego en Irlanda del Norte, realizamos una serie de visitas a la prisión de Maze. La prisión de Maze era la cárcel para presos por razones políticas que habían cometido actos de violencia durante los treinta años de conflicto. Deambulando por los bloques H a lo largo de un día, nos encontrábamos con representantes de los diversos grupos paramilitares que controlaban los pasillos que ahora habitaban. Creyendo que los altos el fuego eran signos de movimientos hacia delante, nos sorprendía una y otra vez la profunda preocupación que se palpaba de que esta «paz» no fuera a suponer, en realidad, un cambio significativo o que mereciera confianza. Era como si las voces veteranas del pasado dirigieran el debate. Tras una conversación con un comandante en una de las celdas, apunté cuatro líneas en mi diario que, con los años, se convirtieron en este poema:

26. Fenianos es el nombre que recibieron los primeros combatientes organizados por la libertad de Irlanda. (N. de la T.)

Dentro de Maze

«¿Mi temor a la paz?», responde.

Nos sentamos encogidos bajo las literas.
Unos hombres con tatuajes nos traen té,
lían cigarrillos,
y vigilan incluso nuestra respiración.

«Que al fin y al cabo
—nos dice dos veces—,
regrese a esta prisión, visitando
a los hijos de mis hijos.»

Tan poderoso y vivo era el pasado, que ocupaba el futuro de sus nietos.

Y ENTONCES LLEGÓ NAIVASHA

Naivasha está situada hacia la mitad del valle del Rift, a varias horas de coche desde Nairobi. Durante algunos días de marzo de 2001, se reunió allí un pequeño grupo de personas del Consejo Nacional de las Iglesias de Kenia (CNIK) y de la Iniciativa de Paz de Nairobi, África (IPN-África). Era la culminación de varios años de trabajo en los que habían estado analizando cómo las organizaciones que trabajan en la construcción de la paz en zonas de choques étnicos como el valle del Rift pueden hacer un seguimiento de su trabajo pacificador y evaluarlo. Nuestro proceso había comenzado dos años antes, remontándose a un periodo de evaluación externa anterior, cuando el CNIK y la IPN-África habían aceptado el reto de desarrollar, de forma más proactiva, un marco para la evaluación de objetivos de aprendizaje y planificación (Iniciativa de Paz de Nairobi, África, 2002).

El encuentro estuvo plagado de interesantes informes de actividades y sobre la evolución de los modelos y experimentos de evaluación, diversidad de bocetos visuales y una lucha permanente por conseguir hacerse con el tema. Baste decir que no hubo ningún momento de aburrimiento y que nunca estuvimos lejos de ese espacio creativo que conecta las frustraciones vividas con nuevas percepciones. Harold Miller, de la IPN-África, miembro del comité que dirigía el encuentro, africanista de trayectoria y filósofo por vocación, comenzó nuestra meditación de la mañana con las famosas palabras del apóstol san Juan: «En el principio fue el Verbo». Harold nos llevó después a una profunda reflexión sobre las per-

cepciones africanas del tiempo, basándose en el trabajo del filósofo John Mbiti (1969). Destacó la fascinante visión de Mbiti de que en África el tiempo se mueve del presente al pasado, y que la memoria colectiva es accesible a través de la sabiduría de los ancianos (Iniciativa de Paz de Nairobi, África, 2002). Ese punto de vista contrasta con la forma en que se llevan a cabo en Occidente la planificación y la evaluación de cualquier iniciativa social. Éste era el tema sobre el que cavilábamos en relación con la construcción de la paz en África. La planificación y la evaluación dan por sentado que el tiempo se mueve hacia delante: realizamos una serie de actividades ahora para crear una serie de resultados en el futuro.

Tras una discusión bastante animada sobre estas múltiples realidades temporales, una participante, Jebuwot Sumbeiywo (JB), compartió con las personas presentes una percepción lingüística, acompañada por un gráfico movimiento corporal. Comentó que durante años le había intrigado el lenguaje utilizado por sus padres y sus abuelos cuando hablaban sobre el tiempo. JB informó de que en su Kalenjin natal:

[La gente dice] el pasado que está ante mí y el futuro que está detrás. Señalan hacia delante cuando hablan del pasado. Señalan hacia atrás cuando hablan del futuro. Siempre pensé que algo fallaba en el lenguaje, porque una vez que empecé a ir a la escuela y a estudiar en inglés, aprendí que el futuro está ante nosotros y el pasado detrás.

Luego JB se levantó para explicar una nueva reflexión. «Esta mañana comprendo que lo que sabemos, lo que hemos visto, es el pasado. Así que está ante nosotros. Lo que no podemos ver, lo que no podemos conocer, es el futuro.» Y entonces comenzó a caminar hacia atrás. «Así que el pasado lo vemos por delante. Pero andamos hacia atrás hacia el futuro. Quizás la forma en que lo expresaban mis abuelos era más acertada.»

¡Ciertamente acertada! Lo que JB había descrito, lingüísticamente y con su caminar hacia atrás, estaba muy próximo a la argumentación de Mbiti. Cuando John Mbiti publicó por primera vez su libro *African Religions and Philosophy* (Religiones y filosofía africanas), en 1969, fue aplaudido por su originalidad, aunque se le criticó por algunas afirmaciones provocadoras. El libro figura entre las primeras explicaciones de la cosmovisión, religión y filosofía desde el punto de vista africano que se enfrentaron a gran parte de lo que había sido hasta entonces la antropología hecha desde el punto de vista occidental, plagada de sutil etnocentrismo cuando no descarado racismo.

En referencia al tiempo, Mbiti planteaba que los idiomas y ceremonias africanos reflejaban un movimiento paradójico por su propia concepción. La gente contemplaba su vida en una serie de dimensiones simultáneas. Lo viviente era la vida cotidiana. Cuando las personas morían físicamente, entraban en el mundo de los «vivos en muerte». Las ceremonias y las conversaciones mantenían vivo el recuerdo de esas personas. Mbiti comentaba que, mientras sean recordadas, permanecen en la esfera de los vivos en muerte, y pueden conformar los acontecimientos de la vida cotidiana e influir en ellos. Ésta es la presencia de los antepasados, a quienes se recuerda y se invoca, y con quienes se conversa sobre diversidad de asuntos. El pasado no está muerto. Está vivo y presente. La sabiduría y un sentido de profunda identidad se trasladan como la comprensión acumulada que poseen las personas ancianas del grupo, que funcionan casi como una biblioteca andante y parlante, y son quienes tienen la mayor capacidad de memoria, lo que las pone en contacto con la más amplia gama de ancestros. La expresión utilizada en nuestros debates en Naivasha era *wazee hukumbuka*, que en *swahili* quiere decir «las personas ancianas recuerdan». La memoria es un acto colectivo por el cual las personas y el pasado se mantienen vivos, presentes entre nosotros. Cuando se detiene la memoria, cuando la última persona que recuerda a un fallecido muere físicamente, éste pasa de la esfera de los vivos en muerte a la de los muertos.

Y en ello está la paradoja: el viaje de la vida se mueve hacia la muerte física, que es un acontecimiento futuro. Sin embargo, cuando la gente muere y entra en la esfera de los vivos en muerte, se reúne con sus ancestros en el pasado. Como tal, el viaje es hacia un pasado que tenemos delante, como indicó Jebuwot en nuestro seminario, partiendo de su lengua materna. El pasado y el futuro no se conciben como polos opuestos duales, polares. Están conectados, como los extremos de un círculo que se encuentran y se funden en una sola pieza.

Parece que la crítica a Mbiti surgió en torno a las metáforas del tiempo, que pueden ser interpretadas como si sugiriesen que los pueblos africanos tienen, como mucho, un concepto vago del futuro y una orientación hacia el pasado. Algunos críticos, tanto de África como de fuera del continente, parecieron tomar la descripción que Mbiti hace del tiempo como si estuviese planteando que tal orientación haría a los pueblos africanos atrasados, poco preparados y condenados a no «progresar». Una lectura reposada de Mbiti, sin embargo, sugiere que nada podía estar más lejos de su

intención o de la descripción que realmente hace. «Atrasado» conjura una metáfora peyorativa si las nociones «adelantadas» del tiempo son sólo las de la ilustración eurocentrista, el pensamiento racional o la industrialización basada en el capital que representa el «progreso». La preocupación de Mbiti era, de hecho, demoler la noción de que África era «atrasada» según lo que determinan los patrones de otros para medir el progreso. Describió una comprensión del espacio y del tiempo como esferas multidimensionales, con cualidades policrónicas, en lugar de exclusivamente lineales, y basada en un profundo entendimiento del lugar del ser humano en la creación, algo que —irónicamente— se convirtió en la segunda mitad del siglo XX en la vanguardia del desarrollo en física, biología, ecología y ciencias sociales. Mientras estaba escribiendo su libro, Mbiti recibió comunicaciones de diversos científicos intrigados por «su descripción del concepto africano del tiempo, que parece estar mucho más en consonancia con la moderna visión “espacio-temporal” de la física que nuestro concepto habitual» (Mbiti, 1969: 27).

Mbiti planteó que los antepasados y las personas vivas en muerte no son sólo artilugios del tradicionalismo o del atraso de los pueblos nativos, ni una especie de culto místico de gentes ignorantes que exigía purificación a través de la iluminación y la ortodoxia religiosas modernas. Por el contrario, los antepasados están insertos en una cosmovisión del tiempo cuya única dificultad aparente es que supone una afrenta a la cosmovisión cultural dominante, occidental, sobre la correcta interpretación de la realidad. A diferencia de la práctica y las creencias del Occidente postindustrial, que hacen hincapié en el progreso y en la gestión científica y técnica de los asuntos humanos, en la visión africana el tiempo no corre hacia delante. El tiempo se mueve hacia atrás, hacia quienes nos han precedido. Pero ello no quiere decir que los africanos estén atrasados. Todo lo contrario: ven mejor su lugar en los mundos en que habitan, y han conservado un agudo sentido de su travesía hacia el pasado que se extiende ante ellos.

Al lector proveniente de los modernos enfoques de fe dominantes, estos debates sobre visiones tradicionales, indígenas y africanas pueden parecerle raros o incluso antitéticos respecto a la forma más común de comprender la religión en Occidente. De modo sorprendente, en mi caminar con la fe, he encontrado que lo que es verdad es todo lo contrario. Con la lente del pasado que tenemos delante, la lectura de los escritores del Nuevo Testamento adquiere una perspectiva totalmente nueva. Las modernas nociones

de tiempo, control y destino futuro son menos congruentes con los textos sagrados. Mucho más congruentes son las sencillas formas de comprensión de la multidimensionalidad, un pasado que está vivo y nos guía, y un futuro de esperanza que viaja hacia quienes nos han precedido, antecesores que nos iluminan. Consideremos desde esta perspectiva la Carta a los Hebreos, en la cual su autor escribe: «Es la fe una convicción de las cosas que se esperan, argumento de las que no se ven. Pues por ella merecieron testimonio favorable los antepasados. Por la fe comprendemos que la palabra de Dios formó los mundos, haciendo que lo visible surgiera de lo que no aparece» (Hebreos 11, 1-3). El autor hace seguidamente una lista de los antepasados, quienes, por todo lo visto y dada la activa memoria que hay de ellos, se encuentran entre las personas vivas en muerte, que configuran «una gran nube de testigos que nos envuelven», y a quienes nos volvemos en busca de consejo y ejemplo.

En Naivasha, una breve y dinámica conversación vinculó de repente una serie de percepciones que yo había recogido, mayormente de personas indígenas, sobre la naturaleza del tiempo. El conciliador misquito, el anciano mohawk, el depositario del pacto para la paz budong que describía los dominios ancestrales..., todos se reunieron. Mi marco para la construcción de la paz y mucho de lo que se concibe como gestión profesional del proceso en el campo general de la resolución de conflictos tenía una brecha: no hemos desarrollado la capacidad profunda de imaginar el pasado que tenemos por delante. Y aquello tenía sentido. El pasado está vivo y se empeña en reaparecer en el umbral del cambio social constructivo. Se necesitaba un nuevo tipo de imaginación, uno que fuera, por así decirlo, tan viejo como las montañas.

TIEMPO Y CONSTRUCCIÓN DE LA PAZ

Las historias y experiencias con el tiempo, como pequeñas ventanas que se abren a la complejidad de múltiples mundos, han sobrevolado mi trabajo y de vez en cuando se han colado en mis escritos a lo largo de los últimos veinte años. Pero nunca entraron directamente en el marco conceptual que propuse en *Construyendo la paz*. La esencia de aquel libro se definía por una comprensión del tiempo que miraba hacia delante, y que se encuentra básicamente en «un marco integral para la construcción de la paz» (Lederach, 1997: 80).

Brevemente, el marco integral establecía una matriz que combinaba un eje temporal horizontal con un eje vertical de niveles de conflicto (véase el garabato 4), basado en el excelente trabajo de Maire



**GARABATO 4
EL MARCO INTEGRAL**

Dugan (1996). En mi anterior libro, propuse que dentro de los campos más extensos de estudios sobre la paz y de resolución de conflictos, habían surgido comunidades separadas de análisis y acción que podían tener su lugar en esa matriz. Mi objetivo final era plantear que un enfoque transformador del cambio constructivo exigiría una integración mucho mayor de dichos esfuerzos, más que el estado real, de competitividad y aislamiento de las escuelas de pensamiento y práctica, que parecía dominar este campo. La pregunta central planteada parecía bastante lógica y sencilla: ¿cómo transitamos de los actuales patrones de crisis hacia relaciones deseadas y más constructivas en el futuro? La respuesta, propuse, exigiría atender no sólo a las soluciones sustantivas propuestas, sino a la necesidad de un diseño estratégico de los procesos de cambio en diferentes nive-

les y con diferentes grupos de personas. Por lo tanto, el marco requería la capacidad de comprender los patrones del presente, imaginar un futuro deseado y diseñar procesos de cambio. Solía dibujarlo como un círculo que vinculaba el presente (donde estamos ahora), el futuro a más largo plazo (donde esperamos ir) y el futuro emergente (el conjunto de procesos de cambio necesarios para realizar ese viaje). El marco proponía la capacidad de imaginar el futuro. No exploraba qué capacidad sería necesaria para imaginar un pasado que estaba vivo y nos acompañaba en cada paso del camino.

Hay mucho de útil y prometedor en el marco integral para la elaboración del cambio constructivo que propuse en 1997. Pero siempre queda mucho por descubrir, que es lo que me fue ocurriendo a lo largo de mis clases y sesiones de formación. Con los años, a medida que iba presentando el marco integral, fui recibiendo reacciones de los participantes. Las aportaciones más desalentadoras y perceptivas eran las sencillas preguntas que parecían surgir sistemáticamente de personas aborígenes e indígenas. Una de ellas dijo sucintamente: «¿Qué le ha ocurrido al pasado en tu marco?». En una ocasión, en Guatemala, un sacerdote tradicional maya, que había estado escuchándome la mayor parte de la mañana y me había visto dibujar una versión del marco integral en papel de periódico, se me acercó a la hora del almuerzo para hablar. «Desde mi punto de vista —dijo—, su marco capta muchas cosas, pero le falta un elemento globalizador.»

«¿Cuál es?» Tenía curiosidad por saber qué pieza política, económica o histórica me podía faltar.

«A su marco le faltan el cielo y la tierra, los vientos y las piedras. No dice dónde está uno ubicado —respondió—. En una perspectiva maya tradicional, si surge un problema en la comunidad, la primera cosa que preguntaríamos es: ¿Has saludado hoy al Sol? ¿Le has dado las gracias a la Tierra por el maíz? No es lo único, pero es lo primero. Siempre tenemos que saber dónde, en qué lugar y tiempo, estamos situados.»

Hace algunos años tuve una interesante conversación con dos colegas sobre el tema del tiempo y el marco integral. Jarem Sawatsky, de Canadá, experto en piragüismo en torrentes y rápidos y profesor de estudios sobre conflictos, y Aküm Lonchari, del estado indio de Nagaland, filósofo, historiador y abogado de derechos humanos, inspiraron una nueva serie de garabatos. Básicamente experimentamos abriendo el marco temporal integral hacia el pasado, con una serie de círculos anidados como los que discurrían hacia el futuro en la matriz existente.

Aküm expresó la necesidad de comprender en un nivel mucho más profundo el significado de la narración, de la historia. Desde la perspectiva de los pueblos indígenas, explicaba, la violencia original se puede comprender mejor contemplándola como la desintegración —y en demasiadas ocasiones, la destrucción directa— de la historia de un pueblo. Estos patrones se hallan en todos los continentes y en la historia de todos los grupos aborígenes. La llegada de los europeos a América, la Gran Marcha de las Lágrimas del pueblo cherokee, el impacto de la construcción nacional británica y después india para el pueblo naga, y el establecimiento de Australia y la destrucción de las familias y formas de vida aborígenes no son más que unas pocas muestras de narrativas rotas, de la desintegración de sus historias como pueblos. Aküm sentía que esa desintegración no se puede reparar directamente. No se puede volver atrás y rehacer la historia. Pero eso no significa que la historia sea estática y esté muerta. La historia está viva. Precisa de reconocimiento y atención. El reto, según manifestaba Aküm con frecuencia, está en cómo, en la actualidad, pueden «rehistoriar» pueblos interdependientes; es decir, cómo comienzan el proceso de proporcionar espacio para que la historia ocupe su lugar y empiezan a entretener un puesto determinado por la comunidad y que sea legítimo entre las historias de los otros. Fundamentalmente, Aküm presionaba por una visión prolongada de una historia viva. La narrativa tiene la capacidad de crear, incluso de sanar, pero se le ha sustraído la voz. Se necesita volver a dar a la narrativa un lugar y una voz.

La noción de Jarem era que se podían identificar formas específicas de comprender las lentes orientadas hacia el pasado explorando otros campos, entre ellos la teología narrativa y las cosmovisiones indígenas. Empezó a experimentar con la manera en que el ámbito por sí mismo se ha esforzado por asumir estos temas, aunque no los habíamos situado dentro de una comprensión expansiva del tiempo relacionada con el cambio social (Sawatsky, 2003). Nuestras ideas fueron convergiendo y de allí surgió una matriz inicial expandida hacia el pasado sobre la base de cuatro círculos anidados, dibujando una simetría de trazo grueso con aquellos que corren hacia un futuro imaginado (véase el garabato 5).

El esquema plantea una serie de círculos ensamblados que fluyen hacia el pasado como forma de explorar una comprensión más holística de los escenarios de ciclos de conflicto violento. Comienza con un círculo que incluye acontecimientos volátiles recientes, a los que las personas del lugar se suelen referir para explicar por qué la situación actual es tan explosiva. Este círculo de aconteci-

mientos recientes saca a la luz las expresiones más visibles de los conflictos políticos, militares, sociales o económicos. Pocas veces es un marco temporal que se prolongue más que unos meses, o uno o dos años.

El círculo de acontecimientos recientes va pasando seguidamente a una esfera más amplia, que denominamos por ahora «historia vivida». La noción de historia vivida intenta captar una visión más expansiva del tiempo, que variará entre las personas jóvenes y las de más edad. Mi historia vivida es lo que yo he experimentado directamente durante mi vida, que es más extensa que la de mis hijos, pero mucho menos que la de mis abuelos. La clave aquí está en que no son experiencias que me fueron transmitidas por otras personas, sino una historia que he visto, tocado y experimentado. Hay que destacar que una comunidad local o nacional contiene en su seno múltiples series de historia vivida. Las personas mayores han vivido hechos que se remontan a varias décadas; las más jóvenes, menos de una década. Así, un círculo de historia vivida para una comunidad puede alcanzar de una a ocho, quizás nueve, décadas.

Para los escenarios de conflicto prolongado es fundamental comprender que las historias personales en esta historia vivida son experiencias de carne y hueso, y, en la mayoría de las ocasiones, son experiencias que se han repetido en la generación siguiente. No es sólo que mi abuela me haya hablado de aquella gente del pueblo de al lado que nos ha hecho daño. Lo he vivido directamente. Las experiencias vividas crean, recrean y refuerzan la historia de nuestra vida colectiva, que está incrustada en las pautas que acompañan a nuestra comunidad.



GATZABATO 5
EL PASADO QUE SE EXTIENDE ANTE NOSOTROS

Un tercer y más amplio círculo temporal nos empuja a entrar en lo que podríamos llamar el contexto de la memoria, o «historia recordada». Es la historia que se mantiene viva y presente por lo que se recuerda del mapa topográfico temporal de un grupo dado. En la elaboración de mapas, la topografía muestra los contornos, alturas y depresiones de los paisajes. De forma parecida, aplicado a los conflictos prolongados, existe una especie de paisaje de memoria social que se mantiene vivo. En la visión que el grupo tiene de su propia historia, destacan ciertos acontecimientos, es decir, se elevan al nivel de reconocimiento enaltecido. Estos acontecimientos configuran y dan forma a la identidad colectiva. Tales puntos históricos son muchas veces los momentos en que, como planteaba Aküm, la historia de quiénes son las personas, su comprensión de sí mismas, se transformó de manera inesperada, fue desintegrada o incluso destruida. Recientemente, en la literatura sobre conflictos se ha ahondado en este concepto, partiendo especialmente de la psicología, viéndolo como los acontecimientos recordados que originan un «trauma elegido».

Si bien la expresión *trauma elegido* ha estado yendo y viniendo en círculos de asesoramiento y terapia, los teóricos y prácticos Joseph Montville y Vamik Volkan han aplicado el concepto a las relaciones internacionales y en concreto a escenarios de conflictos de hondas raíces (Volkan y Montville, 1991; Volkan, 1999). Dicho llanamente, la identidad de un grupo está vinculada en gran parte a lo que recuerdan y mantienen vivo quienes lo integran. En escenarios de conflicto prolongado, la historia mezclada de violencia entre grupos otorga a cada uno —pongamos por caso croatas y serbios, o hutus y tutsis— una memoria colectiva de los tiempos en que fueron gravemente violentados por el otro. El trauma recordado se renueva a sí mismo como parte del inconsciente colectivo de la identidad de grupo, y se transmite de generación en generación. Las personas recuerdan un momento concreto de la historia de una manera concreta. Ese momento configuró su identidad entonces, y continúa configurándola incluso en la actualidad. En muchas circunstancias, el trauma elegido sirve de justificación para la defensa intergrupala, la violencia preventiva o incluso la venganza. Las fechas recordadas pueden remontarse en la historia, pero están tan presentes como si hubieran ocurrido ayer. Estos momentos topográficamente resaltados en el paisaje social de un pueblo forman y configuran un sentido continuado de quién se es, y los propios acontecimientos se reconstruyen en el presente con cada nuevo encuentro, o, como ocurre en demasiadas ocasiones, con cada ciclo

de violencia repetida a manos del otro. El trauma elegido forma el contexto de la memoria.

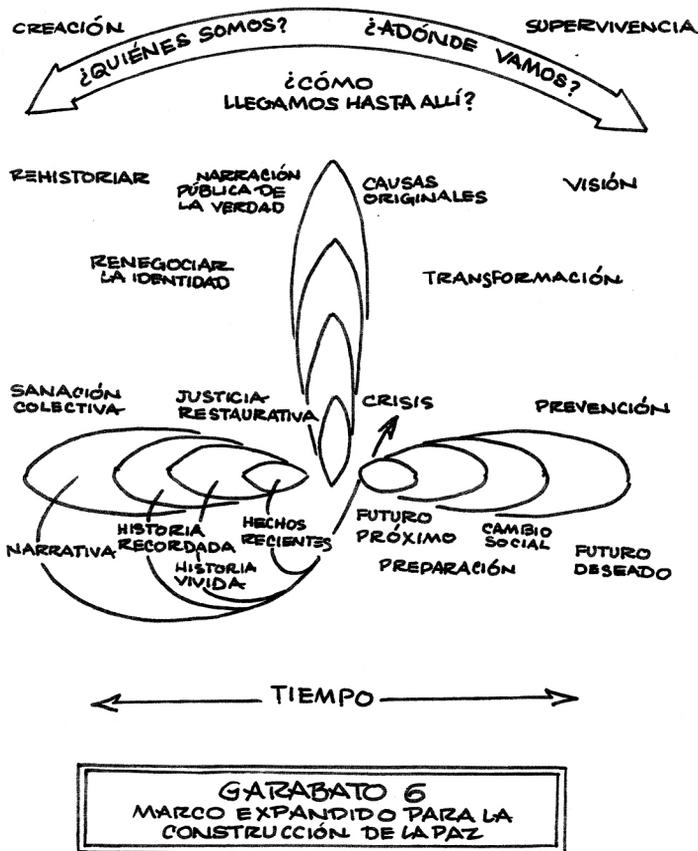
Por último, la historia más profunda, la que se hunde en lo inmemorial, es la «narrativa». La narración produce la historia formativa de quién somos como pueblo y lugar. Según muchos de quienes escriben desde una perspectiva de las narrativas, se trata de comprender el modo en que la gente llega a ver su lugar en esta tierra, en sentido figurado; y su lugar ligado a una geografía concreta, en sentido literal. La narrativa, la exposición profunda, formativa, de la propia historia, ha ido introduciéndose cada vez más de forma transversal en las disciplinas académicas y en sus respectivas prácticas. Hay enfoques e incluso escuelas de psicología y terapia narrativas (Freedman y Combs, 1996; Monk y otros, 1997; Crossley, 2000), teología narrativa (Hauerwas y Jones, 1997; Stroup, 1997; Goldberg, 2001), análisis narrativo de la ciencia política (Roe, 1994; Almond, 2002) y metodologías narrativas en las ciencias sociales (Polkinghorne, 1988; Riessman, 1993; Lieblick, Tuval-Mashiach y Zilber, 1998), por mencionar tan sólo unas cuantas obras. Más recientemente, estos enfoques se han investigado en aplicación a profesiones concretas en el ámbito de la resolución de conflictos, de forma especialmente destacada por Winslade y Monk (2001), que aplicaron la lente narrativa a la mediación en conflictos sociales.

Para nuestros objetivos, este círculo denominado «narrativo» planea lentes que exploran la interpretación y comprensión del sentido en una visión expandida del tiempo y el desarrollo de la identidad de grupo a lo largo de generaciones remontándose a las historias sobre el origen, que son los enfoques que más se acercan a esta entrada más profunda en la historia. En otras palabras, más allá de una metodología específica de investigación científica o de la práctica de terapias personales, la utilización de la narrativa que queremos analizar es aquella que implica las historias formativas de génesis y lugar (Hauerwas y Jones, 1997). Si tomamos en serio una visión tan prolongada de la identidad y la formación del grupo, llegaremos a reconocer que la formación de la identidad de grupo que surge del pasado, la construcción de su futuro y su misma supervivencia tienen que ver con la búsqueda del lugar, la voz y la historia.

Cuando conectamos estas esferas ensambladas que exploran el pasado dentro del marco integral, podemos empezar a explorar los retos que plantean una serie de actividades que se practican cada vez más en el ámbito de la construcción de la paz. El garabato 6

sugiere que podemos ubicar esas actividades conectando nuestras esferas de memoria con los niveles del conflicto.

El surgimiento y la evolución de las comisiones de la verdad y los tribunales para crímenes de guerra, por ejemplo, son intentos de crear un sistema amplio y público de rendición de cuentas por crímenes y atrocidades cometidos en el periodo de violencia reciente, de forma pública y para todo el sistema. Son iniciativas sociales, políticas y legales que intentan llevar al ámbito público un reconocimiento colectivo de qué sucedió, quién sufrió, quién fue responsable y cómo se ha de pagar por esas responsabilidades. Como señalan quienes han estudiado estos fenómenos, estamos aún en lo que podríamos llamar intentos exploratorios y experimentales para



instaurar la verdad pública y la exigencia de responsabilidades adecuadas, pero cada vez tenemos más conciencia de que hay que perseguir estos objetivos en los ámbitos social y político (Hayner, 2001). El reconocimiento público, podríamos argumentar, es la condición *sine qua non* para que las comunidades afectadas hallen su lugar, su voz y su historia.

En el cuadrante inferior del garabato, situamos las iniciativas de justicia restaurativa, que son la alternativa a la formalidad de las nociones occidentales sobre jurisprudencia e incluyen enfoques como programas de reconciliación entre víctima y agresor, o círculos comunitarios (Zehr, 2002). Son intentos de explorar el impacto de las relaciones rotas en el contexto de relaciones interpersonales y comunitarias específicas. Para muchas personas, estos modelos pueden parecer microorientados en su aplicación, pero ahí precisamente está su genialidad. La fuerza que impulsa los enfoques restaurativos no es una que permanezca a la espera de la política y las decisiones de las más altas instancias, ni que presuponga que su acción concreta suministra una respuesta comprensiva a los problemas del conjunto del sistema. Por el contrario, estos esfuerzos pintan un cuadro diferente del cambio social, que depende de las prácticas de accesibilidad, de reconectar a las personas en relaciones reales, y de responsabilidad local. Estas prácticas dan por sentado que la capacidad de las personas de sanarse y «rehistoriar» sus identidades y relaciones exige algo más que las normas del Estado de Derecho expresadas como remota preocupación burocrática. La sanación exige la proximidad que toca la fibra de la vida comunitaria, lo que incluye tanto los acontecimientos recientes como las historias vividas de una comunidad. El *locus* de la iniciativa se sitúa, por tanto, en el contexto de las relaciones y comunidad reales (Zehr, 2002).

El bloque central, que en el marco integral más amplio relaciona un nivel de análisis del subsistema con el marco histórico temporal que llamamos «historia recordada», exige indagar en cómo surgen y se sustentan los traumas escogidos que implican a comunidades enteras e identidades étnicas y religiosas. Jarem Sawatsky (2003) plantea que dicha indagación requiere algo más que la sanación personal. En sus palabras, la resolución del trauma generacional tiene que «renegociar la historia y la identidad». El trauma colectivo grupal más profundo va más allá de los consejos o de cómo tratar una forma de síndrome de estrés postraumático. Aunque implica a personas individuales, este ámbito de la sanación del trauma debe comprenderse y desarrollarse de forma colectiva y comunitaria. Los recientes trabajos de Estrategias de Reconoci-

miento y Recuperación del Trauma, patrocinados conjuntamente por el Consejo Mundial de las Iglesias de Estados Unidos y el Programa de Transformación de Conflictos de la Universidad Menonita del Este, ofrecen ejemplos ilustrativos. El programa se inició en respuesta al trauma padecido por las personas cuidadoras de todas las tradiciones religiosas que vivieron de cerca los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001. Más que centrarse en dar sanación directa del trauma, se hicieron esfuerzos para apoyar a estas personas en sus contextos, relacionando el trauma producido por el hecho concreto y el marco temporal con el contexto más amplio de un marco de acción por la justicia y la construcción de la paz. El programa ha vinculado a personas de escenarios locales de Estados Unidos con contrapartes, que luchan por responder a traumas sistémicos en otros lugares del mundo, entre ellos Colombia, Irlanda del Norte, los Balcanes y el África oriental y occidental. Su iniciativa no sólo explora las consecuencias y retos de la sanación por lo que respecta a las personas afectadas, sino también cómo se pueden conceptualizar las respuestas al trauma y la sanación como procesos sociales más amplios. Eso es exactamente lo que se quiere decir con «renegociar la historia y la identidad», pues atiende a la manera en que el trauma histórico vinculado a hechos violentos concretos moldea y configura la identidad de personas individuales y comunidades enteras, y cómo pueden canalizarse esos acontecimientos hacia un compromiso constructivo que responda a las necesidades individuales pero intente moldear al público en general e incluso el *ethos* nacional.

En los vértices más alejados del marco integral que explora el pasado, encontramos la memoria aprehendida en la noción más dilatada de narrativa. En el ámbito de la mediación internacional, sacudida por acontecimientos inmediatos, no resulta una esfera de actividad fácil de conceptuar. A muchas personas les resulta demasiado remota y distante. La llave para abrirnos a una mayor comprensión bien podría encontrarse prestando cuidadosa atención a las cosmogonías de los pueblos indígenas. El budong poseedor de los acuerdos de paz en el norte de Luzón decía que perder un lugar geográfico significaba perder el pasado, y que si se pierde el pasado, «dejamos de ser». La cosmogonía de pueblos indígenas plantea que historia, lugar e identidad están vinculados. Entienden que la narración colectiva y la supervivencia están conectadas. En otras palabras, el «tiempo» no es una mercancía que se encuentra en una secuencia lineal donde el pasado remoto y el futuro remoto están separados en los dos extremos finales. Como mejor se comprende

el tiempo, como escribía el físico a Mbiti, es como espacio-tiempo. Y el espacio-tiempo es un círculo. Tal como plantea la cosmovisión indígena, el significado social, la identidad y la historia están vinculadas por medio de la narración, que conecta el pasado remoto de *quiénes* somos con el futuro remoto de *cómo* sobreviviremos en el contexto de un presente expansivo *donde* compartimos espacio y relaciones. El espacio de la narrativa, el acto de vincular el pasado con el futuro para crear significado en el presente, es un proceso continuo de rehistoriar. En la noción que Mbiti tiene del espacio-tiempo, ése es el lugar y la función de la sabiduría acumulada, *wazee hukumbuka*, los recuerdos de las personas ancianas.

Una forma de comprender los ciclos de violencia y conflicto prolongado es visualizarlos como una narración interrumpida. La historia de un pueblo es marginada o, peor aún, destruida por la cultura dominante, y, mediante este acto, se pierden el significado, la identidad y un lugar en la historia. Ése es el reto más profundo de la construcción de la paz: cómo reconstituir, o rehistoriar, la narrativa y, de ese modo, restablecer el lugar de ese pueblo en la historia. A muchos de quienes provenimos de fuera de los escenarios de violencia prolongada, o que pertenecemos a culturas que no han sufrido la destrucción de sus historias, se nos puede hacer difícil comprender esta noción de construcción de la paz como narrativa restablecida. En Estados Unidos, algunos de los ejemplos más conmovedores de este tipo de imaginación narrativa se encuentran en el trabajo de Randall Robinson (2000) y en la exploración de responsabilidades por los siglos de esclavitud y racismo sistemático padecido por la comunidad afroamericana. Suelen darse fuertes reacciones en respuestas a los llamamientos de Robinson y otros a la reparación. Es común la reacción que dice: «Lo que pasó estuvo mal, pero ocurrió hace siglos, con mucha gente diferente que fue responsable entonces de las atrocidades. ¿Cómo puede ser que seamos ahora responsables de lo que pasó hace tanto tiempo?». Lo que se puede observar en esa reacción es cómo el «tiempo» viene a ser definido por entendimientos individualistas de la responsabilidad insertas en una cosmovisión extraordinariamente estrecha de nuestro lugar tanto en el cosmos como en el cronos. El *ethos* occidental contemporáneo tiene poca o ninguna imaginación para ubicarse en un espacio-tiempo más ancho, policrónico. Sin embargo, las narrativas profundas en los escenarios de conflicto prolongado están pidiendo a gritos una reparación en ese sentido.

Las profesiones de la resolución de conflictos y la construcción de la paz afrontan también el desafío del espacio-tiempo. No tene-

mos una tradición real de marcos que aborden las más profundas cuestiones de la historia colectiva, la identidad y el lugar, ni una visión expansiva del tiempo. Nuestro *modus operandi* nos impulsa hacia el análisis de los problemas y su resolución. La narrativa es útil para nuestro enfoque cuando implica dejar sentado lo que ocurrió para obtener un sentido de las cuestiones en juego y del horizonte que genera soluciones. Cuando la narrativa profunda asoma la cabeza, escuchamos durante un rato, nos compadecemos y hacemos un «test de realidad» definido por los parámetros de lo que es posible según la pragmática de la historia dominante existente. Pocas veces nos hemos comprometido en una búsqueda más a fondo, que necesita una imaginación que explore la narrativa como historia larga, la situación del lugar de pueblos enteros en la historia local, nacional y mundial, y como parte inseparable de la sanación colectiva y la construcción de la justicia.

Cuando se interrumpe la narración profunda, el viaje al pasado que se extiende ante nosotros se margina, se trunca. Perdemos algo más que los pensamientos de un puñado de personas mayores. Perdemos nuestra orientación. Perdemos la capacidad de encontrar nuestro lugar en ese mundo. Y perdemos la capacidad de encontrar nuestro camino de vuelta a la humanidad.

Esta noción de espacio-tiempo, que se halla más claramente entre los pueblos indígenas, es en muchos sentidos el corazón de la imaginación moral, pues exige que reconozcamos y construyamos una narración imaginativa que tenga capacidad de vincular el pasado y el futuro más que de forzar a una falsa elección entre ambos. El arte y espíritu de ese vínculo va más allá de la visión más instrumental de «contar historias» como fase de la resolución de problemas en la mediación. Cuando digo *instrumental* me refiero a la apertura de un pequeño espacio para que la gente cuente lo que ocurrió en los hechos recientes del conflicto desde su punto de vista, para establecer los parámetros de la negociación de manera que se pueda hallar una solución a los problemas inmediatos. La rehistoria como narración imaginativa va en busca de la historia y el significado social más profundos, no sólo de lo que ocurrió, sino cómo esas historias están conectadas a un viaje mucho más profundo para descubrir lo que esos acontecimientos significan para lo que somos como comunidades tanto locales como mundiales.

Tenemos entre nosotros a quienes se comprometen en ese tipo de expedición, aunque no solemos otorgarles el lugar que les corresponde como constructores de la paz: los narradores, los sabios tradicionales, los chamanes, los curadores. David Abram

(1996: 6) los llamó los magos cuya inteligencia «no está comprendida *en el interior* de la sociedad; su lugar está en los bordes de la comunidad, mediando *entre* la comunidad humana y la comunidad más extensa de seres de los cuales el pueblo depende para su alimento y sustento». Diez años más tarde, la observación del sacerdote maya sobre el vacío de mi marco cobra mucho más sentido: la construcción de la paz exige respeto al centro y a las orillas del tiempo y el espacio, donde el pasado profundo y el horizonte de nuestro futuro se entretujan, creando un círculo de tiempo. El círculo del tiempo, constantemente en movimiento, se mueve en torno a nuestras preguntas fundamentales: ¿quiénes somos?, ¿a qué lugar pertenecemos?, ¿adónde vamos?, ¿cómo caminaremos juntos? La capacidad de escuchar y después comprometerse constructivamente en este nivel de preguntas es el arte y el alma que constituyen la imaginación moral.

CONCLUSIÓN

Si algo plantea todo este debate para nuestros campos profesionales, es que la imaginación moral nos exige desarrollar el arte de vivir en múltiples esferas temporales y espaciales. Incluso en los momentos de mayor crisis, cuando la urgencia de la situación parece depender de decisiones rápidas para el corto plazo, está presente la multidimensionalidad. Por lo tanto, necesitamos la imaginación del pasado que se extiende ante nosotros. Este tipo de imaginación no ve el pasado como algo que haya que dejar de lado, superar u olvidar para poder entrar en un futuro mejor. No involucra el pasado revisitando implacablemente hechos pasados para purgarlos o liberarlos, como si el pasado fuera una bestia que tiene que ser domesticada o derrotada. Tampoco contempla el pasado como una fórmula mágica que de alguna manera milagrosa resuelve los problemas del hoy. La imaginación de la que hablo es la capacidad —por usar la expresión de Aküm— de rehistoriar, de encontrar la narrativa que dé sentido a la vida y a las relaciones en curso.

En su monumental trabajo, Hannah Arendt eligió buena parte de ese camino en sus reflexiones sobre la naturaleza de la condición humana y la sanación en la etapa posterior a la segunda guerra mundial (Arendt, 1998). Haciendo una paráfrasis general, su percepción era la siguiente: vivimos en una cierta paradoja como seres humanos, precisamente porque somos seres que vivimos por el significado que las cosas tienen para nosotros. Ése es nuestro lugar otorgado por Dios. Tenemos la capacidad de recordar el pasado,

pero no tenemos capacidad para cambiarlo. Ni siquiera Dios puede cambiar el pasado. Tenemos la capacidad de imaginar un futuro diferente, pero no tenemos capacidad de predecirlo plenamente, mucho menos de controlarlo. Por más que lo intentemos, nadie controla el futuro. El tejido de la vida está yuxtapuesto entre estas realidades del tiempo, entre la memoria y la potencialidad. Ése es el lugar de la narrativa, el arte de rehistoriar.

En términos prácticos, si es que se puede hablar de «práctico» cuando se entra en el territorio de algo tan fundamentalmente nebuloso como el tiempo y el espacio, la narrativa expande la base de la forma en que vislumbramos la imaginación moral como parte de nuestro trabajo. Ello requiere una imaginación que tiene que ser más consciente de la multidimensionalidad del tiempo, y abrazarla, más que reducirla a su configuración más estrecha. ¿Qué plantea esto para nuestra investigación?

En primer lugar, las cuatro disciplinas son inmediatamente evidentes en nuestro debate del pasado que se extiende ante nosotros. La capacidad de imaginar las relaciones necesariamente ve el pasado como algo vivo, como parte inseparable de la forma en que evolucionan las personas, las comunidades y sus futuros. Observa y escucha las preguntas profundas de la narrativa que suelen estar presentes pero ocultas a los ojos de los políticos pragmáticos y de las soluciones rápidas, que ocupan tanto espacio en los debates sobre los síntomas de los problemas inmediatos. El arte de imaginar el pasado desarrollará, sin temor a entrar en el impredecible territorio o temor a la recriminación, una curiosidad sobre los patrones, los ciclos y la historia que se repite. Sabiendo que el pasado es una energía generadora, intentará encontrar dónde se ha interrumpido la historia y retomarla. La imaginación moral se verá a sí misma en relación con esa energía.

La negativa a enmarcar proceso y cambio como elecciones duales es precisamente la característica única de la búsqueda de la conexión perfecta entre el pasado y el futuro. Si nos tomamos en serio la percepción de la sabiduría tradicional, y creo que deberíamos hacerlo, se plantea que la memoria colectiva y la supervivencia están vinculadas. La energía repetitiva, en demasiados casos destructiva, y violenta que estalla en torno a crisis inmediatas en escenarios de conflicto prolongado avala la idea de que hay mucho en juego para las partes implicadas. No es cuestión de convencerlas para que entren en razón, llevarlas a soluciones pragmáticas o hallar una forma de que suelten el pasado al que se aferran. Nuestro reto es abordar la fuente que genera la energía mientras creamos

procesos que la dirijan hacia una expresión e interacción constructivas. Esto exige que mantengamos unidos el pasado y el futuro, y no los tomemos como entidades separadas o fases separadas en un mapa lineal del cambio.

Tal es el reto de rehistoriar: exige continuamente un acto creativo. Rehistoriar no es repetir el pasado, intentar recrearlo exactamente como era, ni actuar como si no existiese. No se desentiende del futuro generacional, ni se posiciona para controlarlo. Asumiendo la paradoja de las relaciones en el presente, la capacidad de rehistoriar imagina tanto el pasado como el futuro, y proporciona espacios para que la voz narrativa cree. Como tal, el arte de imaginar el pasado que se extiende ante nosotros se aferra a la convicción profunda de que el acto creativo es posible.

Vivir entre la memoria y la potencialidad es vivir permanentemente en un espacio creativo, preñado de lo inesperado. Pero también es vivir en el riesgo permanente, pues el viaje entre lo que queda detrás y lo que se extiende ante nosotros no puede comprenderse nunca plenamente ni puede ser controlado jamás. Dicho espacio, sin embargo, es el útero del cambio constructivo, el continuo lugar de nacimiento del pasado que se extiende ante nosotros.

XIII. Sobre los flautistas de Hamelín

Imaginación y creatividad

Dondequiera que voy, constato que un poeta ha estado allí
antes que yo.

Sigmund Freud

«Traedme un tañedor de arpa», solicitó Eliseo. Y sucedió que
mientras el tañedor tocaba, la mano de Yahvé se posó sobre él.

II Reyes 3, 15

Recuerdo haber oído, cuando era niño, el cuento del Flautista de Hamelín.²⁷ Una ciudad padecía una gran plaga de ratas, y no tenía esperanzas de que la situación fuera a cambiar a corto plazo. Expertos y consejeros iban y venían, pero nadie podía echar a las ratas. Entonces se presentó un extranjero que prometió limpiar la ciudad de aquel problema que amenazaba la vida por una considerable suma de dinero. El alcalde aceptó. Al día siguiente, el extranjero resultó ser un flautista, un flautista especial, que, llevando la flauta a sus labios, tocó una melodía que se propagó por todas las calles. Las ratas comenzaron a moverse, atraídas por la música. Se juntaron más y más ratas, siguiendo los sonidos de la música. El flautista las condujo fuera de la ciudad y derechas a un río, donde se ahogaron. En la ciudad, las celebraciones se extendieron a todos

27. Quisiera agradecer la experta mano y ayuda de los doctores David Bolton y Herm Weaver para el desarrollo de este capítulo.

los rincones. El flautista, satisfecho con su trabajo, se acercó al alcalde y le reclamó lo que le correspondía. Ahora que el problema estaba resuelto, el alcalde quiso eludir su compromiso, fingió dificultades económicas y, finalmente, despachó al flautista sin pagarle ni una moneda. Disgustado, el flautista regresó al día siguiente y volvió a tocar su flauta. Esta vez, fueron los niños los que siguieron al flautista fuera de la ciudad, dejando a la comunidad sin la alegría de sus jóvenes voces ni vida para el futuro. La moraleja del cuento parecía clara: cuando haces una promesa, es mejor mantener tu palabra.

Cuatro décadas después, cuando volví a leer el cuento, no fue ésa la moraleja que me llamó la atención. Lo que aprecié fue el poder de un flautista para movilizar una ciudad, hacer frente a un mal y exigir responsabilidades a los poderosos. Sin poder visible, incluso sin ningún prestigio, y menos aún arma violenta, un flautista transformó toda una comunidad. Me llamó la atención el poder no violento de la música y del acto creativo. Ahora, la moraleja del cuento parecía ser ésta: atención al flautista y a su música creativa, porque, como el viento invisible, tocan y movilizan todo lo que hallan en su camino.

CAMBIO CON ARTE

Un día de 1996, me encontraba en el Hotel Killyhevlin, en Fermanagh (Irlanda del Norte). Era el principal orador de una conferencia titulada «Recordar y cambiar», frase extraída de una charla que yo mismo había dado en Belfast el año anterior (Lederach, 1995). En 1994, cuando se declararon los altos el fuego de los grupos paramilitares republicanos y lealistas, varias personas que trabajaban en la transformación de conflictos y en la construcción de la paz habían solicitado algunas reflexiones sobre las dificultades que podían hallar cuando se entrase en la fase postacuerdo del conflicto violento. En aquella conferencia sugerí que la reconciliación no era «perdonar y olvidar». Era «recordar y cambiar». Un año después, estaba en Enniskillen para hablar durante una conferencia. Asistían delegados de asociaciones de paz y reconciliación de toda Irlanda del Norte, representando a todas las partes del conflicto y a una amplia gama de intereses comunitarios, económicos y políticos que intentaban dirigirse hacia un nuevo horizonte.

Para la conferencia, se escogió el Hotel Killyhevlin. Está situado a las orillas del lago Erne, cerca de Enniskillen. El punto de encuentro no dejaba de tener su simbología y su objetivo. Había

sido casi destruido por bombas en varias ocasiones. La conferencia fue en su mayor parte una serie de bustos parlantes como yo mismo que pronunciábamos discursos e intercambiamos percepciones e ideas para que se tradujeran en programas. La única excepción se dio justo después de comer. Los organizadores habían decidido arriesgarse con lo que se consideraba una propuesta delicada. Habían encargado a un conjunto de danza, formado por jóvenes mujeres católicas y protestantes de la localidad, que preparasen una coreografía expresiva al compás de una música. La canción elegida fue *La isla*, del cantante folk irlandés Paul Brady. Tras el escenario, había una gran pantalla. Mientras las jóvenes ejecutaban su danza, en la pantalla se proyectaban diapositivas —fotografías que todo el mundo conocía y que reflejaban escenas de los treinta y dos años de conflicto—, sin comentarios.

El proceso artístico no estaba exento de riesgos. La canción de Brady había aparecido por primera vez hacía una década, en los momentos álgidos de los peores ciclos de violencia del conflicto irlandés. *La isla* planteaba preguntas sobre las razones y la lógica de la violencia y de quienes la justificaban desde uno y otro lado. Interpretada por una voz solista acompañada por un piano, la letra es profunda, y sugiere que la violencia intenta «labrar el futuro a partir de una lápida» y está desperdiciando el futuro de nuestros hijos «por los gastados sueños del ayer» (Brady, 1992).

Cuando se cantó en público por primera vez, la canción levantó polémica de inmediato. Percibida como una letra escrita por un artista de renombre de una comunidad que criticaba a quienes ejercían la violencia, se produjeron amenazas de los paramilitares contra el artista, contra las emisoras de radio que emitían la canción y contra las tiendas que la vendían. Durante años, *La isla* no se cantó en público ni circuló públicamente.

A primeras horas de la tarde del día de la conferencia, me encontré sentado entre uno de los oficiales de más alto rango de la Policía de Irlanda del Norte y el alcalde de la ciudad, ambos hombres buenos y entregados, de distintos lados del conflicto, y ambos amables pero algo formales en su conducta, endurecidos, cabría decir, por sus años de experiencia y la naturaleza de sus cargos. Comenzó la canción, y los primeros y gráciles pasos de la compañía de danza sumieron en el silencio a los cientos de personas presentes. Las diapositivas en color de los atormentados murales de Belfast, niños y niñas huyendo de los cócteles molotov, procesiones fúnebres y desfiles, atrapaban la mirada y captaban el inolvidable sentimiento de la música y la letra mezclado con los movimientos

casi de ballet de aquellas jóvenes que bailaban juntas aunque provinieran de distintos lados de la violenta línea divisoria. La totalidad del conflicto irlandés quedó fijada en un espacio público, capturada en un momento que duró menos de cinco minutos.

Hacia el final de la actuación, de repente me di cuenta de que los dos hombres que me flanqueaban sacaban discretamente el pañuelo del bolsillo y se secaban las lágrimas. Oí y sentí que detrás de mí estaba ocurriendo lo mismo. Uno de los hombres se inclinó hacia mí y me pidió disculpas, como si haber demostrado tal emoción en público fuese de algún modo una falta de etiqueta profesional. El seminario continuó. Se pronunciaron los discursos. Se propusieron y valoraron diversas iniciativas para programas. Fue un día en el proceso de una larga y lenta transformación. Mirando hacia atrás ahora, casi diez años después, sería interesante saber qué recuerdan aquellas personas de ese día. Sin localizar los documentos específicos, sé que no recuerdo ni uno solo de los discursos, propuestas o respuestas formales de la mesa redonda. Sin embargo, sí recuerdo vívidamente la imagen y el sentimiento de aquellos cinco minutos que combinaron música, letra, coreografía y fotografías. Aquello hizo surgir en mi mente un eco que no ha desaparecido. Me conmovió.

En el cuadro más amplio de la política y el cambio social, muchos dirían: «¿Y qué? ¿Qué diferencia real supone algo como estos cinco minutos artísticos?». No estoy seguro de poder responder a esa pregunta. En la otra cara de la moneda, yo haría una pregunta diferente pero paralela: ¿cómo, dónde y por qué empezó a verse la política y el desarrollo de respuestas al necesario cambio social como algo aparte del conjunto de la experiencia humana? He ido constatando bastante sistemáticamente que esos cinco minutos artísticos, cuando se les concede espacio y se reconocen como algo que supera el entretenimiento, logran lo que la mayor parte de la política ha sido incapaz de lograr: nos ayudan a retornar a nuestra humanidad, a una travesía trascendente que, al igual que la imaginación moral, puede construir un sentido de que *somos*, después de todo, una comunidad humana.

En el Antiguo Testamento hay un momento en el cual el profeta Eliseo es convocado por dos reyes, Joram y Josafat. Ambos se encontraban rodeados por fuerzas enemigas y afrontaban una sequía, y todos sus recursos estaban en las últimas reservas. El profeta tenía que aconsejar a los reyes, lo que, sin duda, lo situaba en una posición bastante difícil. Teniendo que trabajar bien la respuesta que debía dar, Eliseo clamó: «Traedme un tañedor de arpa». ¿Un

tañedor de arpa? A grandes rasgos, hoy día equivaldría a que el presidente Bush y el primer ministro Blair estuvieran considerando una guerra mundial y pidiendo consejo a todos los grandes líderes religiosos de nuestros días, y la respuesta de éstos fuera: «Traednos un tañedor de arpa». ¿Qué tiene que ver la música con el mundo real? El texto bíblico informa de que, mientras el tañedor de arpa tocaba, el poder del Señor descendió sobre el profeta. También dice que hubo un gran derramamiento de sangre al día siguiente. La música, parece ser, tiene el poder de decantar las cosas bien en dirección de mayor violencia o bien hacia la reconciliación. ¿Es éste otro incidente aislado? Puede ser. Tengo pruebas anecdóticas, no científicas.²⁸ Pero consideremos por un momento anécdotas de la historia remota y cercana.

Muestra A. A través de la investigación de Patricia Burdette (2003), encontré un texto escrito por el jefe Leon Shenandoah en 1946. Describe cómo el proceso de creación de la Gran Liga de Naciones —a veces conocida como la Confederación Iroquí— superó un obstáculo. Los distintos jefes de las naciones habían dado su asentimiento a la paz con una excepción importante: Tadodaho, el jefe Onondaga, que no se dejaba convencer. Se formó una delegación, encabezada por una mujer extraordinaria, Jikonhsaseh, para ir y reunirse con el jefe que se resistía. Shenandoah escribe:

Lo encontraron en un pantano —un lugar agreste y sucio—. Su apariencia, dijeron, era muy aterradora. Tenía serpientes entretejidas en el pelo, y su cuerpo estaba encorvado y deforme, y todo él era desagradable a la vista. La expresión de su rostro les hizo saber que era insoportablemente cruel. Cantaron una canción, que se había preparado especialmente para esta reunión. Cuando la oyó, la primera reacción de Tadodaho fue sentirse amenazado. Pero fue la canción la que lo hizo cambiar; y se ablandó cuando la oyó. Accedió a escucharlos. Durante mucho tiempo había sido el peor ser humano

28. Es importante añadir que hay una serie de investigaciones y ensayos científicos que analizan este tema de las artes y la construcción de la paz. Un muestrario podría incluir los siguientes libros que aparecen en la bibliografía: *Peacemaking Creatively Through the Arts* (Pacificando creativamente por medio de las artes; Wezeman, 1990); «Arts», capítulo 7 de *People Building Peace* (Gente construyendo la paz; Centro Europeo para la Prevención de Conflictos, 1999); *Art Toward Reconciliation* (Arte para la reconciliación; Gernika Gogoratuz, 2000); «Constructive Storytelling: A Peace Process» (Narrativa constructiva: un proceso de paz; Senehi, 2002); «Symposium: Artists of Resistance» (Simposio: artistas de la resistencia; Gutiérrez Varea y Novak, 2003).

sobre la Tierra, tan terrible que la gente había dicho: «La mente que hay en ese cuerpo no es la mente de un ser humano». Y fue el último en reformarse, pero pudieron peinarle las serpientes de su pelo y pudieron transformar su mente utilizando cantos y palabras para llevarle salud y paz. Jikonhsaseh les había dicho que utilizaran cantos y palabras para transformar su mente, y que él sería el líder —como el facilitador— del Gran Consejo. Ésta es la historia del notable líder de Haudenosaunee —las Seis Naciones—. Su título ha pasado de generación en generación, como el del Dalai Lama o el Papa. Hoy, yo soy el Tadodaho. (1946: 12-13)

Por supuesto que el texto puede tomarse como una curiosa narración folclórica que pasa de generación en generación. O podría tomarse como lo que es: la capacidad de la tradición oral de recordar y mantener viva su identidad como pueblo y cómo se llegó a ella. No está de más un pequeño recordatorio para no perder nuestro sentido del contexto histórico. La forja de la Gran Paz, la formación de la confederación de las seis naciones dirigida por el jefe Tadodaho, fue precursora e inspiradora de la Constitución de Estados Unidos (Brown Childs, 2003). En un momento dado en la historia, los pueblos indios de las seis naciones convocaron a los flautistas de Hamelín de su día, quienes tuvieron la imaginación moral suficiente para trascender el reto de sus modelos a la vez que abordaban los desafíos concretos de su enemigo mediante «cantos y palabras» para convertirse en «seres humanos juiciosos». Se podría decir que una canción cambió a una persona y transformó nuestro globo terráqueo.

Muestra B. En la década de 1980, doscientos años después, Burkina Faso y Malí iniciaron una guerra por cuestiones fronterizas. Los esfuerzos internacionales de mediación para detener los combates fracasaron en numerosas ocasiones. Entonces, el presidente de la vecina Guinea, Ahmed Sékou Touré, convenció a sus colegas presidentes Thomas Sankara de Burkina Faso y Moussa Traoré de Malí para que se reunieran con él en su palacio. Samuel Doe y Emmanuel Bombande narran los inesperados acontecimientos subsiguientes:

Delante del Palacio Presidencial en Conakry, uno de los célebres griots (cantantes de alabanzas) del África occidental, Kanja Kouyate, realizó una actuación espectacular ante el anfitrión y los presidentes visitantes.

La actuación se presentó como un entretenimiento, pero Kanja Kouyate estaba haciendo un llamamiento a los dos presidentes en

guerra para que hicieran la paz. Lo hizo evocando a sus ancestros y apelando a su inherente bondad humana como dirigentes para sacar a sus pueblos del conflicto. A través de la poesía, la canción y la danza, sacó a relucir las cualidades que eran los atributos de un auténtico líder africano, y retó a los dos presidentes a que volvieran la vista hacia sus antepasados y devolvieran a sus pueblos la dignidad en lugar de la vergüenza y el sufrimiento. Tan emotiva fue la actuación que los dos presidentes no sólo derramaron lágrimas y se abrazaron públicamente, sino que hicieron un solemne juramento ante el público, y poniendo por testigos a sus antepasados, de que no volverían a la guerra. (Doe y Bombande, 2002: 164)

La historia no acaba ahí. Durante los meses siguientes, impulsado por los presidentes, se firmó un acuerdo de paz, que no ha sido violado desde entonces. Parecería que los pueblos de Burkina Faso y Malí recibieron por serendipia una visita del flautista de Hamelín.

Muestra C. El 27 de mayo de 1992, en el centro de Sarajevo, una panadería abrió sus puertas durante unas pocas horas. Una larga fila de personas serpenteaba desde la puerta hacia las calles cercanas: ansiosas, aunque pacientes, esperaban para hacerse con ese alimento de primera necesidad que se había convertido en un recurso escaso durante el terrible asedio de la ciudad. En un monte a kilómetros de allí, unos francotiradores ajustaron sus miras en dirección a la fila. Un obús estalló a los pies de quienes esperaban. Mientras la gente se afanaba en ayudar a las personas heridas, los francotiradores empezaron a disparar contra los trabajadores de emergencias y contra cualquiera que se acercase al lugar de la explosión. Murieron veintidós personas. La panadería estaba en el vecindario de la casa de Vedran Smailovic, un violonchelista de fama internacional que se había negado a salir de Sarajevo durante la guerra. Aquella tarde bajó corriendo a la plaza y pasó una terrible noche de angustia viendo morir estúpidamente a más personas de su vecindario. Y contaba:

Lleno de dolor, acabé durmiéndome de madrugada, y me despertaron nuevas explosiones y los gritos de mis vecinos que llevaban niños y mantas a los refugios. Yo mismo fui al refugio, y regresé a casa una vez pasado el bombardeo. Me lavé la cara y las manos, me afeité y, sin pensarlo siquiera, me puse mi camisa blanca, mi traje negro de etiqueta y mi corbata de lazo blanca, cogí mi violonchelo y salí de casa.

Viendo las nuevas ruinas, llegué al lugar de la masacre. Estaba revestido de flores, coronas y mensajes de paz; en las tiendas

colindantes había carteles con los nombres de las personas a las que habían matado. En una mesa cercana había un libro de condolencias fúnebres, donde estaba firmando la gente. Abrí la funda del violonchelo y me senté, sin saber qué iba a tocar. Lleno de dolor y tristeza, levanté el arco y, espontáneamente, salió música de mi instrumento. (Smailovic, 1998)

Cuando terminó su concierto espontáneo, Smailovic se dio cuenta de que cerca de la plaza se habían reunido grupos de personas para escucharlo. Tomando un café tarde al anochecer, sus amistades cercanas le comentaron lo significativo que había sido el concierto, y le rogaron que volviera a tocar, diciéndole que se habían sentido mejor cuando había tocado. «Entonces comprendí —escribió— que el Adagio de Albinoni es música sanadora, que la música sana, y que ya no se trataba de una cuestión puramente personal.» Decidió volver a la plaza de la Masacre del Pan y tocar durante veintidós días seguidos, un día por cada persona muerta en la masacre. Durante aquellos días, no cesaron los lanzamientos de obuses, pero tampoco su música. Se convirtió en un símbolo de la resistencia civil contra la tiranía del odio y la violencia.

En una ocasión, durante una pausa en los bombardeos, un reportero de televisión se acercó al violonchelista sentado en la plaza y le preguntó: «¿No está loco, tocando música mientras bombardean Sarajevo?». Smailovic respondió: «Tocar música no es una locura. ¿Por qué no va y les pregunta a ellos si no están locos, bombardeando Sarajevo mientras yo estoy aquí tocando mi violonchelo?». La imaginación moral que proporcionó esperanza y fuerza para resistir, el acto creativo que trascendió la locura de la violencia, estuvo en las manos de un violonchelista que se situó con firmeza en medio de la geografía del odio. Parecería que Sarajevo halló el don del flautista de Hamelín.

Muestra D. La última gran explosión que destruyó edificios y vidas durante el conflicto de Irlanda del Norte se produjo varios años después de la declaración de alto el fuego. El 15 de agosto de 1998, en la ciudad de Omagh, los avisos sobre la ubicación de la bomba eran confusos. En consecuencia, en lugar de encauzar a la gente alejándola del peligro, se la evacuó hacia la zona donde se encontraba la bomba. El dispositivo oculto explotó. Murieron veintinueve personas y dos bebés nonatos. Más de cuatrocientas personas resultaron heridas. Los acontecimientos de la comunidad de Omagh produjeron oleadas de conmoción en todo el mundo. Mucha gente temió que el proceso de paz

irlandés se viniera abajo. El retorno a los ciclos de violencia parecía inminente.

La población —local y de lugares muy distantes— respondió de forma parecida a como había respondido a la muerte de la princesa Diana el año anterior. Flores y coronas llegaron por centenares, llenando el lugar de la explosión, las calles adyacentes y los patios del hospital local. Fue un extraordinario desahogo de dolor y solidaridad. Algunas semanas después, aún bajo los efectos de la hecatombe, las autoridades municipales se encontraban en un cierto aprieto, que el alcalde expresó con claridad en una entrevista radiofónica: «¿Qué vamos a hacer con todas estas flores?». Las flores se estaban marchitando, pero eran una especie de santuario sagrado que no podía quitarse. Mientras iba en su coche, la artista Carole Kane oyó la entrevista y tuvo una idea inmediata: fabricar papel. Llamó a Frank Sweeney, jefe del Departamento de Arte y Turismo en el distrito de Omagh. Así comenzó el viaje sanador, que acabó conociéndose como los Pétalos de la Esperanza (Kane, 1999).

Hombres, mujeres y niños de Omagh, de todas las procedencias y de ambos lados de la línea divisoria entre identidades, participaron en una serie de talleres en los que rescataban los pétalos de las flores y procesaban el resto de los materiales de las coronas y arreglos florales. Con el tiempo, la pasta orgánica se convirtió en papel de diferentes tonos y texturas. La gente de la calle, que buscaba una forma de responder, se convirtió en los artistas que moldearon piezas grandes y pequeñas de papel, incorporando los pétalos conservados. Carole Kane realizó un número de obras junto a estas personas. Mientras trabajaban con las manos, estas personas hablaban de dónde estaban cuando estalló la bomba, de lo que recordaban de lo que habían vivido. Tocar algo y hacer algo mientras se hablaba fue el principio del proceso de sanación.

El 10 de marzo de 1999, se inauguró una exposición de las obras de papel exclusivamente para las familias que habían perdido familiares en la explosión. Quienes habían trabajado y creado las obras de arte seleccionaron una pieza para entregarla a cada familia de las que habían perdido personas en el atentado. En un libro de condolencias enviado a Omagh, el poeta Seamus Heaney, ganador de un Nobel, escribió tres estrofas de *La sanación de Troya*. Dio su permiso para que esas líneas fueran utilizadas como título de tres de las obras:

Por tanto, confiad en un gran cambio marino,
en la orilla más alejada de la venganza.

Creed que una orilla más lejana
es alcanzable desde aquí.

Creed en los milagros,
en curas y en manantiales que sanan.

Posteriormente, la exposición se abrió al público en general y, desde entonces, ha viajado por Irlanda y por Europa. Kane (1999: 32) narra su experiencia cuando las familias vieron las obras por primera vez:

La noche de la exposición privada había una especie de silencio en el espacio de la exhibición. Te hacía sentir como en un santuario [...] las familias hablaban quedadamente unas con otras. [...] No era como una inauguración normal de una exposición, en la que yo habría estado preocupada por si a la gente le gustaban las imágenes y si las comprobaban o no. No importaba ninguna de las cosas normales. [...] Hablé con Stanley McCombe sobre la pieza que le correspondió, puesto que la mujer que la había elaborado había solicitado que le fuera entregada en memoria de su esposa. Era el cuadro de una paloma, que fue entregado por una persona católica a una protestante. Ello resumía sobre qué versaba todo mi trabajo, y Stanley se sintió conmovido por el gesto.

Crear en el acto creativo es, como dice Heaney, creer «en curas y en manantiales que sanan». ¿Cómo trascendemos los modelos que crean tanto dolor y atendemos a la vez a las complicadas ciénagas donde nuestros pies parecen quedarse empantanados? He llegado a creer que eso tiene algo que ver con el empeño artístico, más que con las proezas de la ingeniería. Es un proceso que tiene que insuflar vida, poner alas a la vaina del pimiento y pintar el lienzo de lo que podría ser sin olvidar lo que ha sido. Omagh, también, encontró su flautista de Hamelín.

APLICACIÓN CON ARTE

¿Qué significa todo esto para el mundo de la transformación de conflictos y la construcción de la paz? Hay dos terrenos que creo que merecen exploración. El primero tiene que ver con nuestra noción de proceso, cambio y sanación, especialmente en torno al reto de la reconciliación. El segundo lo compartiré mediante una experiencia personal, una mirada a lo que podría ser si nos viéramos a nosotros mismos como artistas.

La calidad de mis reflexiones e interacciones sobre el arte y la construcción de la paz recibió un impulso de otra de esas aventuras de serendipia, pues el último lugar donde uno esperaría descubrir cosas sobre arte y cambio social es participando en un tribunal de tesis doctoral. Pero ése fue el proceso de accidente y sagacidad que se dio con mi buen amigo y colega profesional Herm Weaver, aunque ambos estamos aún intentando dar con aquella sagacidad.

Herm se describe como marido, padre, compositor de canciones, techador y profesor de psicología, más o menos en ese orden. Generalmente, deja fuera de su currículum informal que también fue un reverendo. Hace algunos años decidió obtener el doctorado. Quería conocer más de cerca los procesos psicológicos que apuntalan la reconciliación y la sanación. Como parte de su indagación, abrió una investigación sobre la naturaleza de la música y la sanación. Herm tenía visión periférica, así que no pasó mucho tiempo antes de que el interés colateral pasara a primer plano. Se embarcó en la tarea de tomarse su música tan en serio como sus estudios intelectuales y de centrarse más directamente en la música dentro del proceso de sanación y reconciliación. En suma, escribió canciones y prestó atención a la forma en que el proceso creativo podría estar relacionado con el proceso de sanación.

Por supuesto, el proceso generó muchos resultados fascinantes, incluida la producción de un CD musical, *Travellin' Home and Back* (Viajando a casa y de vuelta), y una tesis doctoral en toda regla para explicarlo (Weaver, 1999a, 1999b). Para mí, sin embargo, uno de los mejores elementos de todo el proceso fue la formulación de una única pregunta, que ahora plantearía así: ¿y si la reconciliación fuera más como un proceso artístico creativo que como una fórmula lineal de actividades acumulativas dirigidas a producir un resultado? A veces, hace falta toda una lectura de una tesis doctoral para formular una buena pregunta.

Herm llegó a un interesante resumen de los resultados del esfuerzo creativo y la investigación empírica. Concluía con los elementos que, según había descubierto, regían el proceso artístico y, luego, con la manera en que esos elementos pudieran explorar caminos para responder a la pregunta de la conexión entre el arte y la reconciliación. La lista era la siguiente, enmarcada, en su caso, en la creación de música:

1. La música debía estar inspirada por *criterios internos* más que externos.
2. La música tenía que ser *honest*.

3. Valorábamos la *sencillez*.
4. Intentábamos crear un *espacio para que quien escucha participe*.
5. Aspirábamos a crear música que *surgiera del corazón tanto de la cabeza*.
6. Nos comprometíamos a *disfrutar*. (Weaver, 1999b: 105-106)

En relación con la reconciliación, todo esto nos sitúa en una sugerente dirección. El proceso artístico no es lineal, se mueve por ahí y adopta todo tipo de formas inesperadas. Tomarse en serio la relación entre el arte y la reconciliación plantearía que la reconciliación no debería intentar obligar a la gente a pensar o actuar linealmente, al estilo del enunciado de «si hace A y después B, obtendrá C».

El proceso artístico tiene su propio sentido del tiempo, y no es cronológico. Cuando se fuerza el proceso artístico, o es un proceso obligado, los resultados son artificiales y menos deseables de lo esperado. Las personas que trabajan en reconciliación necesitan repensar la sanación como un proceso que va al ritmo de su propio tiempo interior, que no puede ser programado o acelerado para ajustarse a un proyecto. Las personas y las comunidades tienen sus propios relojes.

El proceso artístico alcanza su más alto nivel cuando halla expresiones que son sencillas y honestas. Muchas veces, la elegancia y la belleza quedan captadas cuando la complejidad se refleja en la más sencilla de las líneas, curvas, texturas, melodías o ritmos. En demasiadas ocasiones, una reconciliación concebida como proceso intelectualmente complejo creará tanto ruido y distracción que se perderá su esencia. La clave es encontrar la esencia. Por encima de la corrección de las percepciones, apuntó Weaver, la honestidad de la experiencia es la clave de la reconciliación. Arte y reconciliación pueden compartir este principio rector: ser honesto desde el principio; ser honesto muchas veces. En la sanación, no hay sustituto para la honestidad directa, incluso cuando resulta dolorosa.

El proceso artístico no puede comprenderse como algo que tiene que ver principalmente con la cabeza. La racionalidad intelectual es sólo un elemento de la experiencia humana, pero es el elemento que más desea controlar a los demás. En un principio, el proceso artístico irrumpe más allá de lo que puede comprenderse racionalmente, y luego vuelve a un lugar de comprensión donde puede analizarlo, pensarlo a fondo y darle un significado. Es bastante parecido al proceso de reconciliación. La desesperanza vaga por nuestras almas. La sanación requiere un camino de deambular

similar. No es posible planificar y controlar la sanación de forma cognitiva: «La sanación —escribió W. H. Auden citando un consejo de su padre— no es una ciencia, sino el arte intuitivo de cortejar a la naturaleza» (citado en Cameron, 2002: 247).

El proceso artístico es divertido. Los artistas más renombrados de todos los tiempos tenían el don del juego, de ver la vida que hay dentro de las cosas. Demasiada seriedad crea arte con mensaje, pero pocas veces crea arte con mayúsculas. No hay pruebas científicas de que la seriedad lleve a un mayor crecimiento, maduración o percepción en la condición humana que la alegría. Esto es aún más cierto en el caso de la sanación, una constatación que obtuve por primera vez de Edwin Friedman (1990). La reconciliación implica tratar con lo peor de la condición humana; es el esfuerzo por reparar la ruptura de las relaciones y de la vida misma. Se presenta como una cuestión muy seria. Irónicamente, puede que el camino a la sanación no esté en ponerse cada vez más serios. Ello podría explicar una de las razones por las que, en tantas geografías de la violencia, la gente ha desarrollado tan extraordinarios sentidos del humor y del juego.

Unos años después de haber escrito su tesis, y reflexionando sobre su lista, Weaver añadió la siguiente reflexión a su obra inicial:

La reconciliación se complica y se enreda cuando intentamos abordarla sólo en el plano intelectual. En algún punto del camino, hemos llegado a pensar que el daño se aloja en la memoria cognitiva. El daño y la desesperanza se encuentran principalmente en la memoria emocional. La razón por la que me gustan las artes —música, teatro, danza, en cualquiera de sus formas— es precisamente porque tienen la capacidad de construir un puente entre el corazón y la mente. (Weaver, 2003)

Sin duda, algo de naturaleza trascendente se produce tanto en el empeño artístico como en la reconciliación auténtica. Esta naturaleza trascendente es el reto de la imaginación moral: el arte y el alma de hacer sitio al acto creativo, de construirlo, del nacimiento de lo inesperado.

Una segunda aplicación artística viene en otra sencilla pregunta: ¿qué supondría que las personas constructoras de la paz se vieran a sí mismas como artistas? Sería un error pensar que sólo pudieran lograrlo las personas artísticamente dotadas en una disciplina concreta. En su libro *Walking in the World* (Andando en el mundo), Julia Cameron lo describió como «el escenario en el que dejamos a quienes queremos y nos vamos a un lugar solitario y quizás exóti-

co, donde seremos Artistas con mayúscula» (Cameron, 2002: 17). El objetivo de construir un puente entre el arte y la construcción de la paz no es empeñarnos en convertirnos en algo que no somos. Tampoco es la búsqueda de las «Artes» para encontrar la manera de convertirnos, como sea, en milagrosamente dotados en alguna de sus formas, como la música, la poesía o la pintura. Experimentar y trabajar con ellas puede crear una tremenda percepción, fuerza interior y sustento. Pero no estoy propugnando ni defendiendo que las personas constructoras de la paz deban ser artistas en el sentido profesional de la palabra para establecer la conexión entre arte y cambio social. La clave es más sencilla que todo eso: debemos encontrar la forma de alcanzar el sentido artístico que todos tenemos en nuestro interior. Como ejemplo, permítaseme aclarar el contexto del que deriva mi propio sentido de conexión artística con el mundo.

Soy menonita por filiación familiar y elección adulta. Crecí en comunidades rurales del oeste de Estados Unidos y tuve la gran suerte de conocer a mis dos abuelos y mis dos abuelas, y a dos de mis bisabuelas. Mi patrimonio nunca estuvo alejado de las granjas; por decirlo así, de personas que vivían una vida rural relativamente sencilla. En una esquina del salón de mi casa descansan un escritorio y una vitrina que llegan hasta el techo, y que un carpintero menonita hizo como regalo de bodas para mis bisabuelos en 1888. En nuestra cocina, hay una mesa de madera de cerezo que mi abuela encargó a un vecino amish en el oeste de Pensilvania. Sobre nuestra cama hay un edredón que mi tía nos regaló cuando nos casamos, cosido por mujeres menonitas y vendido para recaudar fondos para proyectos de ayuda humanitaria en el extranjero. En una de las paredes cuelga un pequeño impreso con escritura gótica, hecho a mano por una mujer menonita, que recoge un pensamiento de uno de nuestros fundadores. Cada una de estas piezas tiene una sencilla y elegante belleza. Sin embargo, si a cualquiera de las personas que las hicieron les preguntáramos «¿es usted artista?», dudo que alguna dijera que sí. Conociendo a mi gente, imagino que podrían decir: «No, simplemente me gusta trabajar con las manos y cuidar de que lo que hago salga bien». El arte es una forma de amor. Es hallar belleza y conexión en lo que hacemos.

Recuerdo que cuando era pequeño observaba a mi abuela Nona y a mi tía abuela Leona mientras hacían pasteles de manzana en la granja Miller en el norte de Indiana. Hay dos recuerdos que permanecen conmigo: lo bien que sabían aquellos pasteles y cómo hacían la masa crujiente aquellas mujeres. Aplanar la masa

y dejarla caer en el molde tenía su arte, pero la cosa no acababa ahí. Todavía oigo el sonido de la hoja del cuchillo contra el borde del molde cuando recortaban la masa sobrante. Luego iban pellizcando el reborde de la masa, pulgares y dedos bailando por el borde del recipiente, con una asombrosa simetría. El relleno de manzana, probablemente con demasiado azúcar, se vertía por los bordes. Finalmente, un último movimiento, y la parte superior del pastel quedaba cubierta con tiras cruzadas de masa. A decir verdad, cuando el pastel salía del horno, cualquiera con un sentido estético hubiera tenido sus dudas para comérselo. Pero eso nunca fue un problema para nosotros. Los menonitas somos unos pragmáticos. ¡Puede tener una apariencia excelente, pero el objetivo es comérselo!

Ése es mi contexto. Crecí con toda una comunidad de pragmáticos artísticos. Veían lo que había y generalmente lo decían. Veían que había trabajo que hacer, y generalmente lo hacían. Pero en algún punto del recorrido alimentaban un sentido de la belleza. De ama de casa a granjero, de constructor de establos a elaboradora de edredones, por mundana que fuera la tarea, se podía colmar con el respeto por la belleza sencilla. Si no me creen, acérquense un día del mes de junio al territorio amish más cercano, antes de que el maíz esté demasiado alto. Deténganse y observen durante uno o dos minutos cómo está dispuesto el huerto, cómo está de cuidado y de bien alimentado. Encontrarán amor y arte.

El reto de la conexión artística es cómo respetar lo que creamos, cómo alimentar el amor por lo que hacemos, y poner belleza en lo que construimos, incluso en las tareas más sencillas. Hemos llegado a ver nuestro trabajo por el cambio social y la construcción de la paz demasiado en la línea de un viaje intelectual, del proceso cognitivo para dar con el análisis correcto y desarrollar la técnica que facilite la gestión del proceso de cambio. Hemos fracasado en alimentar al artista. Alimentar al artista, sin embargo, no exige que nos convirtamos en quienes no somos. Más bien al contrario. Exige que prestemos atención a lo que ya está en nuestro interior, dentro de nuestras capacidades.

CONCLUSIÓN

No estoy seguro de poder contestar las preguntas surgidas en este capítulo sobre la conexión del arte con la pragmática del cambio político en el mundo. Sí sé lo siguiente: el arte y la búsqueda del retorno a nuestra humanidad están relacionados. Como siempre, la

política no ha demostrado estar especialmente capacitada para generar cambios genuinos para el bien de la comunidad humana. Hemos de reconocer que el cambio social constructivo, como el arte, se produce a saltos intermitentes. Los mayores avances, si nos detenemos a mirarlos de cerca, han germinado muchas veces a partir de algo que se vino abajo, cayó al suelo y después brotó como algo que se fue más allá de lo que se conocía hasta entonces. Esas semillas, como el proceso artístico en sí mismo, tocaron la imaginación moral. Creer en la sanación es creer en el acto creativo.

XIV. Sobre la vocación

El misterio del riesgo

Desde que me cortaron del cañaveral, emito este lastimero sonido.

Rumi, *The Reed Flute*

A lo largo de nuestra ruta por las páginas precedentes, he dado indicios de la cuarta disciplina, el riesgo, pero no la he explorado plenamente. Comprometerse en una relación siempre conlleva riesgos. Sentarse en la desordenada ambigüedad de la complejidad y a la vez negarse a formularla en términos duales supone un riesgo. Creer que la creatividad puede darse realmente es un acto de riesgo. Adentrarse en el campamento de un señor de la guerra es asumir un riesgo. Reunirse con todos los grupos armados en el Magdalena Medio fue puro riesgo. Pero ¿qué es exactamente el riesgo?

El riesgo es misterio. Exige un viaje. El riesgo implica que demos un paso hacia lo desconocido y nos adentremos en él. Por definición, el riesgo acepta la vulnerabilidad y se desentiende de la necesidad de controlar a priori el proceso o los resultados de los asuntos humanos. Es el periplo de los grandes exploradores, pues elige, como las imágenes de los mapas de antaño, vivir al borde de las cartografías conocidas. El riesgo significa entrar en un lugar donde no estás seguro de lo que vendrá o de qué ocurrirá.

La palabra *misterio* ha ido aflorando continuamente en mi trabajo. En una reciente iniciativa de investigación, no conseguí encontrar una palabra mejor que *misterio* para explicar cierto tipo de actitudes, actividades y respuestas de las personas que viven en escenarios de gran violencia. El Centro de Investigación Maryknoll había asumido la tarea de estudiar las respuestas de las comunida-

des de base a la violencia. Cuando Tom Bamat, director de investigación de Maryknoll, se puso en contacto conmigo por primera vez, pensé que se había equivocado de persona. Quería que yo acompañara aquel proceso de investigación, que escuchase los resultados, y que hiciera comentarios *teológicos* sobre lo que viese y oyese. Tras varias idas y venidas para clarificar mis probables deficiencias como teólogo, acepté.

Durante la investigación, hice en buena medida lo que Tom propuso. Asistí a reuniones y escuché a los investigadores que estaban entrevistando sobre el terreno a la gente local y dirigiendo las investigaciones etnográficas y las encuestas en comunidades afectadas por la violencia. La investigación se realizó en Mindanao, Sudán, Ruanda, Irlanda del Norte, Guatemala, Sri Lanka y en territorios de bandas urbanas de Los Ángeles a Filadelfia, en Estados Unidos. Las personas con quienes hablaron los investigadores no eran profesionales de la construcción de la paz, ni utilizaban título semejante de modo informal. Eran personas corrientes y molientes, que estaban tratando de ver cómo debían responder a la violencia para sobrevivir. El equipo investigador indagó en lo que la gente pensaba sobre temas globales, como paz, violencia e imágenes de lo divino. El resultado está recogido en el libro *Artisans of Peace* (Artisanos de la paz), que agrupa estos estudios y las respuestas desde las bases (Cejka y Bamat, 2003).

Hacia el final de la primera fase, se presentaron los hallazgos y los estudios de caso preliminares. Mi cometido en aquella reunión fue presentar mis primeras impresiones sobre la teología de los que había seleccionado como temas que inicialmente surgían de las voces y los hallazgos. Compartí algunas reflexiones sobre el tiempo y el espacio, que se convirtieron en subsecciones del citado libro, y que ahora están siendo más ampliamente tratados en este volumen. La tercera sección que propuse fue la «Teología del misterio».

En nuestra reunión de aquella tarde, expliqué lo que quería decir con *teología del misterio*. Tenía la sensación de que la gente de las bases que estaba siendo estudiada en los casos concretos había respondido con sus vidas, en muchas ocasiones emprendiendo acciones extraordinarias, pero el equipo investigador estaba algo perplejo porque esas mismas personas no tenían una teología cognitiva explícita, ni una teoría de la paz. Cuando se les preguntaba su opinión sobre la construcción de la paz, dado que estaban comprometidos en la reconciliación con sus enemigos, buena parte de quienes respondían no tenían un discurso bien hilvanado o una explicación estudiada. Era como si no lo hubieran pensado dema-

siado. Tenían que pararse a pensar en las palabras que iban a utilizar para describir sus actividades. Habían hallado formas de comprometerse constructivamente, e incluso de reconciliarse con sus enemigos en medio de la violencia. Pero no tenían palabras para describir lo que habían hecho. El equipo investigador informó inicialmente de sus resultados con frases aparentemente insignificantes, simples: «Era lo que había que hacer», «Creemos que hay que poner fin a la violencia», «La paz es el camino de Dios». Planteé que esto no indicaba que estas personas careciesen de teología o sofisticación. Reflejaba que la acción que habían emprendido era misteriosa. Se habían aventurado en un viaje hacia un territorio totalmente ignoto. La exploración de esa tierra desconocida llamada construcción de la paz, pensé, era similar al misterioso viaje hacia lo sagrado. Es el mismo territorio, he llegado a creer, que la imaginación moral nos exige explorar.

En respuesta a lo que yo planteaba, nuestro investigador sobre Irlanda del Norte, John Brewer, proporcionó una extraordinaria idea. Reflexionando sobre Irlanda del Norte, comentó:

En nuestro contexto de más de treinta años de conflicto, conocemos la violencia, el miedo y la división. ¡El misterio es la paz! La gente teme a la paz. Es apasionante y aterradora a la vez. Esto es un misterio. La paz te exige mucho. La paz te pide compartir la memoria. Te pide compartir el espacio, el territorio, lugares específicos, concretos. Te pide compartir un futuro. Y te pide que hagas todo esto con tu enemigo y en su presencia. La paz es Misterio. Es adentrarse en lo desconocido. (Cejka y Bamat, 2003: 265)

En los estudios de caso, en las explicaciones de las personas y en las descripciones del equipo investigador hallé algo con lo que he tropezado a menudo en escenarios de conflicto prolongado. La gente encuentra respuestas innovadoras a situaciones imposibles no porque sean profesionales de sólida formación o personas especialmente dotadas. Las respuestas innovadoras surgen porque tal es su contexto, su lugar. La esencia de la respuesta no está tanto en lo que estas personas hacen, sino en quiénes son y cómo se ven ellas mismas en relación con otras personas. Hablan con sus vidas.

Cuando nos aproximamos al misterio del riesgo como parte de la construcción de la paz en escenarios de violencia, creo que estamos explorando el propósito vital más que la eficacia profesional. Ambos no son antitéticos y no dejan de estar relacionados, pero el propósito vital nos lleva a una tierra más profunda que no está dis-

ponible si nos quedamos sólo en el nivel de la ética y la conducta profesional. El riesgo y la imaginación moral escarban en este tipo especial de terreno, uno que no se suele tratar en la literatura científica o profesional sobre transformación de conflictos y construcción de la paz. Es el terreno de la búsqueda de nuestra voz, de la búsqueda de una forma de hablar con nuestras vidas. Es el terreno de la vocación, potencialmente rico pero demasiado poco utilizado o abonado.

La primera vez que lo comprendí fue leyendo el libro *Let Your Life Speak* (Deja hablar a tu vida), de Parker Palmer (2000). El término *vocación*, precisa, tiene su raíz en la palabra latina para «voz». Tal como lo expresa, «la vocación no es una meta que persigo. Significa un llamamiento que atiendo. Antes de que pueda decirle a mi vida qué quiero hacer con ella, tengo que escuchar a mi vida decirme quién soy» (Palmer, 2000: 4).

En la resolución de conflictos y la construcción de la paz derrochamos un montón de energía enseñando a las personas a escuchar. Nos centramos en cómo escuchar a los demás. Más de una vez me ha llamado la atención la poca energía que dedicamos a escuchar nuestras propias voces. Sin embargo, ambas están íntimamente ligadas. Cada vez estoy más convencido de que las personas que mejor y con más profundidad escuchan a otras son aquellas que han hallado la manera de estar en contacto con sus propias voces.

Para comprender verdaderamente la vocación como una voz, debemos ir más allá de lo que es inicialmente visible y audible, hay que ir a aquello que tiene ritmo, movimiento y sentimiento. La voz no es la exteriorización del sonido y las palabras. Literal y metafóricamente, la voz no está localizada en la boca o en la lengua donde se forman las palabras. La voz es más profunda. Las palabras son sólo una pequeña expresión de esa profundidad.

Pensemos en cómo hablamos sobre la voz, cómo la percibimos. Hablamos con admiración de una persona que tiene una voz profunda, resonante. Los barítonos o las sopranos, cuyas voces resuenan de forma tan cautivadora que casi se olvida uno de respirar, nunca cantan desde la boca. Cantan desde muy adentro, desde un lugar donde se sostienen las vocales y notas más largas. Una vez recibí clases de voz para mejorar mi forma de cantar. Aunque no aumentaron mi talla como cantante, recuerdo las lecciones. Una de las cosas en las que insistía la profesora era ésta: empujar desde dentro, desde el diafragma. El sonido y sostenimiento de la música debe surgir dentro; si no, es débil e incompleto. El elemento menos importante es la boca. El más importante es la base de la voz, la

morada donde se halla la voz. Ese lugar es, literalmente, allí donde se encuentran el corazón y los pulmones.

La voz está situada donde muere y nace la respiración, donde lo que se inspira da vida, donde lo que ya ha cumplido su propósito se exhala de nuevo. La voz está situada en el origen del ritmo, el tamborileo interior de la vida misma. Cuando el poeta Emerson dijo que nos movemos «al compás de un tamborilero diferente», estaba hablando sobre la voz, sobre el sentido del ritmo interior. No podemos minusvalorar la enormidad de las historias del Génesis, y de las narrativas paralelas de muchas civilizaciones, sobre cómo comenzó la vida: Dios insufló la arcilla. La vida se creó a partir del lugar donde se unieron la respiración y la tierra, y de aquel lugar surgió la voz. La voz es la esencia de ser persona.

Cuando hallamos ese punto de encuentro, la morada donde se reúnen el corazón y los pulmones, donde el aliento se encuentra con la sangre, ahí estará la voz. Cuando uno halla el camino hacia esa morada, allí se encontrará a sí mismo, un regalo único que Dios ha puesto sobre esta Tierra. Hallará el lugar donde comienza su viaje y donde se regresa cuando el camino es confuso y duro. Éste es el sentido más profundo de la vocación.

He estado leyendo a poetas persas como parte de mi formación personal para trabajar en el Asia central, especialmente en Tayikistán y el valle de Ferghana. He tenido el gran privilegio de hacer nuevas amistades en esa parte del mundo. Una de estas personas es Faredun Hodizoda, hijo de la más prominente autoridad viva sobre literatura persa en Tayikistán, Rasul Hodizoda. Recientemente, mientras viajábamos por los territorios más sureños del valle de Ferghana, donde trabaja Faredun, le pregunté sobre los poetas a los que estaba leyendo. He descubierto que la poesía escrita en un contexto y tradición islámicos transmite una sensación muy similar a la sabia literatura que hallo en los Proverbios, el Cantar de los Cantares de Salomón y los Salmos, que conozco bien de la lectura del Antiguo Testamento. Attar, Saadi, Saanai, Rumi, Hafez..., son nombres que en Occidente sólo resultan conocidos a unos pocos especialistas, pero que en la tradición oral de buena parte del Asia central son muy familiares. Dentro del Islam, estos poetas son los místicos, los sufíes. Hablan del amor, la vida y la naturaleza de lo divino. Muchas veces escriben en forma de parábolas y cuentos ejemplares. Empecé a fijarme en que muchos de estos poetas hacían referencia a la flauta de junco. En uno de nuestros viajes, pregunté a Faredun cuál era el significado de la flauta.

«Ah, la flauta de junco —respondió—. No sé si sabes que la flauta se hace cortando la caña, el junco. Cuando se toca la flauta, se ponen los labios en la boquilla y se sopla dentro del junco. Si te has fijado, el sonido es triste. Gime. Se dice que el junco siempre quiere regresar a su hogar, a su sitio. Rumi escribió una vez la historia que cuenta el junco.»

Desde que me cortaron del cañaveral,
emito este lastimero sonido.
Quienquiera que sea apartado de la persona amada
comprende lo que estoy diciendo.
Quienquiera que sea arrancado de su origen
anhela regresar. (Barks, 1988: 17)

Faredun continuó:

El sonido de la flauta de junco es un grito para encontrar el camino al hogar. Los poetas utilizan la flauta de junco para decir que es como si Dios posara sus labios en los seres humanos y les insuflara la vida. El soplo crea un sonido, una voz en el cuerpo que busca esa fuente de la vida. Así que el junco quiere regresar a su hogar. Es un retorno a Dios. Los poetas dicen que la voz de la flauta es la añoranza de un verdadero hogar.

Anhelar un verdadero hogar, eso es la vocación. Hallar un camino hacia esa morada es el recorrido para comprender quién soy. En su esencia, la morada proporciona un sentido de lugar. La vocación es lo mismo. Saber quién eres es descubrir dónde estás, como refleja la expresión «tengo conciencia de mi lugar en este mundo». Muchas veces buscamos nuestra conciencia del lugar por medio de lo que hacemos profesionalmente. Ahí es donde se produce la confusión que vincula la vocación con el trabajo, los empleos y los títulos. Pero la vocación no es una profesión. Desde luego que no es «trabajo», ni menos aún un «empleo». La vocación es conocer y ser fiel a la voz interior. La vocación se remueve dentro, reclama ser oída, ser seguida. Nos hace señas para que regresemos a casa. Cuando vivimos de forma que la vocación está al alcance de la vista y del oído, como la aguja de una brújula, la vocación nos proporciona un sentido de localización, de lugar y de orientación. Por eso podemos decir a nuestras amistades, como profunda muestra de aprecio por su sincera aceptación, «me siento a gusto aquí contigo. Puedo ser tal como soy. Me siento en casa».

Las personas que están cerca de su casa, independientemente de dónde vivan o por dónde viajen, o del trabajo que hagan, son personas que caminan guiadas por sus voces. Son caminantes de la voz: oyen la flauta de junco. En un viaje permanente, siempre están a tiro de piedra de casa.

CAMINANTES DE LA VOZ

He conocido a muchos caminantes de la voz en mi vida. No suelen llamar la atención inmediatamente. Uno los va reconociendo después de un rato, más que por la primera impresión. Las vidas no hablan en una única conversación. Hablan a lo largo del tiempo.

A primera vista, se puede fijar uno en ellos por aquellas cosas que no confunden. No confunden su trabajo o actividades con quiénes son como personas. No confunden el tener méritos con el éxito, o el reconocimiento con la autoestima. No confunden la crítica con la enemistad. No confunden la verdad con el poder político o social. No confunden su trabajo con la salvación del mundo. No confunden la culpa con la motivación.

Se puede detectar algo que no es fácil de precisar: lo que marca la diferencia no es tanto lo que hacen como quiénes son. Estas personas escuchan de tal forma que su propia agenda parece no interferir. Responden más desde el amor que desde el temor. Se ríen de sí mismas. Lloran con el dolor de las demás personas, pero nunca toman el control de su trayectoria. Saben cuándo decir no, y tienen el valor de hacerlo. Trabajan mucho, pero pocas veces están demasiado ocupadas. Sus vidas hablan.

Rose Barmasai, a quien dedico este libro, era una caminante de la voz con una imaginación moral extraordinaria. Dedicó su vida a su caminar, literalmente, de arriba abajo por las zonas de choque étnico del valle del Rift en su Kenia natal. Ayudó a poner en marcha y luego a llevar adelante el Proyecto Comunitario de Paz y Desarrollo del Consejo Nacional de las Iglesias de Kenia. Era una maga en el mejor sentido de la definición de David Abram, pues estaba al margen de su propia comunidad, moviéndose y median-do entre los mundos de las guerras tribales, siendo parte a la vez del tejido donde éstas se desarrollaban. Era, en palabras de la canción de Van Morrison, «una moradora en el umbral».

Tuve el privilegio de mantener muchos encuentros y conversaciones con ella, y pude observarla entre su gente. Nunca le asustó hablar con los más altos dirigentes políticos o religiosos sobre lo que estaba ocurriendo en la base, sobre el impacto que sus hechos

y palabras tenían en las vidas de la gente de carne y hueso, o sobre qué ideas nuevas era necesario perseguir. Y nunca perdió su atención ni su respeto. Rose era conocida por entrar, al parecer sin temor, en zonas tribales enemigas cuando las cosas estaban a punto de estallar. Esta mujer de mediana edad apelaba a todas las intuiciones que podía reunir, desde la maternidad hasta los ancestros, cuando en más de una ocasión se adentró en abiertas y violentamente explosivas asambleas *baraza* (reuniones abiertas en las plazas de los pueblos) que podían evitar o desencadenar la guerra. Se dirigía con igual coraje hacia los de su propia tribu, sin forzar jamás una falsa elección entre el amor y la verdad.

La vi reír contagiosamente. Me senté junto a ella cuando lloraba desde lo más profundo de su ser. La vi alumbrar la esperanza en otras personas. Con una cartera vital de experiencias y logros en la construcción de la paz sobre el terreno que pocos de nosotros podríamos ni imaginar, fui testigo de su insaciable deseo de aprender en seminarios y aulas. Pero sobre todo vi a una persona que caminaba en contacto con su voz, y desde ese lugar daba voz a otras personas. Rose vivía el misterio de la vocación, el misterio del riesgo.

En octubre de 1999, Rose murió en un trágico accidente de coche cuando regresaba de unas reuniones en el valle del Rift. Dos años después, Kenia, mediante un proceso de elecciones nacionales, entró en una nueva era de liderazgo político. Probablemente por primera vez en su historia contemporánea, el periodo electoral se desarrolló sin las distorsiones de la violencia extensiva. Una década de caminantes de la voz en el valle del Rift, con sus seminarios, talleres, *barazas*, reuniones de ancianos, conversaciones con parlamentarios, pero, sobre todo, con su propia presencia, había dado a luz un regalo casi imperceptible: un espacio para que pudieran producirse un cambio sin violencia. Estoy seguro de que los antepasados estaban observando. Y estoy seguro de que Rose rió con su risa contagiosa.

CONCLUSIÓN

Existe un sentido en el que podríamos resumir la totalidad de la construcción de la paz como la búsqueda y la construcción de la voz. Ocurrió entre el señor de la guerra y el filósofo, entre el hombre joven y el jefe. Es lo que pasó cuando los campesinos arrastraron al compromiso al conjunto de actores violentos que tenían a su alrededor en el Magdalena Medio. Empezando por unas pocas

mujeres en el mercado, una comunidad entera halló una voz que detuvo una guerra.

Éste es el tipo de cosas que solemos visualizar como parte de nuestro trabajo: cómo ayudar a las personas a encontrar esa voz que sostiene y hace posible el cambio. El viaje hacia el cambio que esas personas realizan exige más que una estrategia de buenas ideas o de técnicas. Fundamentalmente, exige la voluntad de arriesgar y una gran vulnerabilidad. Están dando un paso hacia lo desconocido, hacia el misterio del riesgo. El viaje de la voz tiene su origen en el nivel de la vida y la vocación.

En el importante proceso de profesionalización de nuestros ámbitos, no hemos atendido debidamente a la necesidad que tenemos de tocar y escuchar la voz de la vocación. No podemos esperar que otras personas se adentren en el misterio del riesgo que da el paso más allá de la violencia y en el interior de la geografía sin mapa de las relaciones con el enemigo, a no ser que nosotros mismos comprendamos el misterio del riesgo y la vocación y nos comprometamos con él. No podemos escuchar y dar apoyo a otras personas que están buscando sus voces si por nuestra parte vemos ese camino sólo como una técnica o como la gestión de un proceso. La capacidad de incitar la imaginación moral se conecta en este nivel, porque escarba en el origen de lo que posibilita el cambio trascendente: la capacidad de arriesgar.



XV. Sobre las conclusiones El imperativo de la imaginación moral

La lógica te llevará de A a B.
La imaginación te llevará a todas partes.

Albert Einstein

Nunca es fácil redactar conclusiones. Caminan por una estrecha senda que serpentea entre la redundancia y la síntesis útil. Para quien llegue a nuestra conversación al final del libro, ¡bienvenido! Puede ser un punto para empezar tan bueno como cualquier otro. Nuestra investigación no ha sido lineal. Los capítulos precedentes tejen un tapiz de telarañas, levadura y sifones, haikus y ancestros, flautistas de Hamelín y príncipes de Serendip, todos en busca de algo inmediatamente asequible y sin embargo extraordinariamente escurridizo: cómo invocar la imaginación moral en medio del conflicto humano y la violencia. Se dice que Einstein afirmó: «La imaginación te llevará a todas partes».

Los libros no son precisamente una empresa ajustada. Atentas en cierta medida al día a día pero no impulsadas por él, las ideas llevan una marcha y una evolución anacrónicas a medida que se abren paso hacia la finalidad de la página escrita. Este libro se elaboró durante los tres años posteriores a los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001. Desde la perspectiva de las relaciones internacionales, en esos años poco se puede encontrar, en el terreno de las políticas oficiales, que proporcione ejemplos de la imaginación moral. De hecho, los principales acontecimientos y modelos de ese

tiempo han demostrado la antítesis de lo que hemos explorado en este libro.

Durante los primeros años de este siglo, muchos de los lugares en conflicto donde he trabajado durante décadas con colegas plenamente entregados, o donde he animado y respaldado a estudiantes que promovían iniciativas de construcción de la paz, han sufrido un deterioro significativo. Oriente Medio ha vuelto a entrar en la espiral de implacables ciclos de violencia y contraviolencia. El letal conflicto en Colombia empeoró y se expandió. Mindanao se ha venido abajo, con nuevos combates. Liberia estalló una vez más en otra ronda de devastación. Se declaró la guerra contra el terrorismo. En menos de tres años, los dirigentes de Estados Unidos empujaron al único superpoder que queda en dos guerras terrestres abiertas, persiguiendo a enemigos inaprensibles.

Las noticias sobre estos ciclos mortíferos dominan nuestros periódicos e informativos de televisión. La retórica que justifica la participación en un lado u otro de estos conflictos violentos promete un horizonte de mayor seguridad, bienestar para la comunidad humana y libertad. Pero las acciones y reacciones que sostienen la violencia prolongada reproducen exactamente un guión que es la antítesis del lugar de nacimiento de la imaginación moral. El aislamiento y el miedo paralizan la capacidad de imaginar la red de relaciones interdependientes. Rígidas líneas de enemistad y estrechas lentes ideológicas fuerzan a la población y a las decisiones políticas a entrar en falsos marcos de referencia de «esto o aquello» que ocultan la complejidad de los retos a los que se enfrenta en este siglo nuestra comunidad local y mundial. El poder económico y el militar se convierten en los baluartes que pretenden controlar los resultados y garantizar la seguridad de los más poderosos y, al hacerlo, constriñen o destruyen la capacidad de plantear alternativas creativas a nuestros profundamente arraigados conflictos globales. Los riesgos asumidos por los grupos dirigentes en respuesta a una amenaza inminente percibida en cualquiera de los escenarios de violencia antes mencionados han puesto, en todos y cada uno de los casos, en situación de mayor vulnerabilidad a poblaciones civiles indefensas, y han entregado el tesoro global de nuestras generaciones más jóvenes a la implacable destrucción de la violencia. La retórica cotidiana ha inundado las ondas durante estos tres pasados años apelando a nuestra lealtad y justificando la violencia sobre la base de buscar una razón moral más elevada. Las palabras del cantautor Paul Brady, escritas hace más de una década en Irlanda del Norte (1992), parecen proféticas a escala mundial. «Aquí arriba

—cantaba— sacrificamos a nuestros hijos e hijas por los gastados sueños del ayer.» En ciclos de violencia, «aquí arriba» no se refiere a un motivo moral más alto, ni nos ha llevado hacia el prometido horizonte de la seguridad. Más bien todo lo contrario. Los últimos años han engendrado una verdadera industria del miedo y la inseguridad, impulsada por la lógica de la violencia, e incapaz de trascenderla y transformarla.

La conclusión del anterior tapiz de capítulos es que, si hemos de sobrevivir como comunidad global, tenemos que comprender la naturaleza imperiosa de dar a luz y otorgar espacio a la imaginación moral en los asuntos humanos. Debemos afrontar el hecho de que buena parte de nuestro actual sistema de respuesta a los conflictos letales, tanto locales como internacionales, es incapaz de superar los ciclos de patrones violentos precisamente porque nuestra imaginación ha sido acorralada y encadenada por los mismos parámetros y causas que crean y perpetran la violencia. Nuestro reto es cómo invocar, liberar y sostener respuestas innovadoras a las raíces de la violencia elevándonos por encima de ella. Las historias de este libro narran formas en que diversas personas en las peores condiciones generaron precisamente ese tipo de imaginación, y plantean cuatro vías para ayudar a su nacimiento:

- Debemos pasar del aislamiento y las actitudes de «domine o será dominado» a la capacidad de prever y actuar sobre la base de que vivimos en, y formamos parte de, una red de relaciones interdependientes, que incluye a nuestros enemigos. Los destinos de nuestros descendientes son uno solo.
- No debemos caer en la trampa de los dualismos inflexiblemente definidos, que limitan seriamente la forma de enmarcar nuestros retos y elecciones. Tenemos que encontrar formas de alimentar una capacidad inquisitiva que explore e interactúe constructivamente con la complejidad de las relaciones y realidades que afrontan nuestras comunidades.
- Por debajo y por encima, fuera y más allá de los estrechos muros con los que la violencia quiere encerrar a nuestra comunidad humana, debemos vivir con la confianza de que la creatividad, inserta por lo divino en el espíritu humano, está siempre a nuestro alcance. Como una semilla en la tierra, la capacidad creativa permanece latente, llena de un potencial que puede dar origen a florecimientos inesperados que creen puntos de inflexión y sostengan el cambio constructivo.

Debemos desenmascarar y romper la falsa promesa que confía en la violencia como *la* defensora y proveedora de seguridad.

- Aceptando la vulnerabilidad, debemos arriesgarnos a adentrarnos en terrenos desconocidos e impredecibles, y procurar el compromiso constructivo con aquellas personas y cosas que menos comprendemos y más tememos. Tenemos que abordar el inevitablemente peligroso pero absolutamente necesario viaje que se abre camino de vuelta a la humanidad y la construcción de una auténtica comunidad.

ALGUNAS CONSECUENCIAS

Estos caminos tienen consecuencias de importancia para la construcción de la paz y para la conducción de los asuntos humanos en general. Muestran la necesidad de ampliar la forma en que, como profesionales del conflicto, la justicia y la paz, visualizamos nuestras teorías y nuestra práctica. En términos generales, el imperativo de la imaginación moral nos exige reflexionar profundamente sobre la forma en que nuestro trabajo se inserta en el propósito más amplio de iniciar y promover procesos de cambio social constructivo, y nos plantea retos y preguntas sobre el desarrollo de nuestras profesiones. Algunos interrogantes que emergen de los capítulos precedentes ilustran la naturaleza de estos retos:

- ¿Qué le ocurriría a la práctica de la construcción de la paz si nos desplazáramos desde la metáfora orientadora de proporcionar servicios profesionales hasta otra en la que nos comprometamos con una vocación de nutrir el cambio social constructivo? El enfoque de red, por ejemplo, plantea que desarrollemos lentes que agudicen nuestra capacidad de imaginar el contexto relacional como el espacio en el cual se produce el cambio y se ofrecen nuestros servicios. En tal sentido, nuestra habilidad para iniciar, diseñar y apoyar servicios específicos se inserta y se construye a partir de la capacidad de comprender y desarrollar enfoques estratégicos para el espacio social, esto es, saber con quién, en el contexto relacional inmediato y más amplio en el que nos movemos. En lugar de reducir y especializar, ampliamos la manera de ver los «servicios» en el contexto de los procesos más amplios de la sociedad y de los procesos de cambio social. Nuestros diseños e intervenciones no vienen definidos tanto por los parámetros de unas determinadas habilidades de gestión del

proceso, sino que nuestras destrezas técnicas quedan más bien definidas y ubicadas en los horizontes del cambio más extenso y de la potencialidad para construir espacios relacionales transformadores. La red nos exige pensar estratégicamente sobre los procesos de cambio en el contexto de las relaciones inmediatas, los propósitos finales y el espacio social.

- ¿Qué le ocurre al diseño del proceso si nos concebimos como *artistas y especialistas profesionales* con experiencia técnica? Entre las ideas más básicas planteadas en este libro está la sencilla noción de que trascender la violencia requiere imaginación, lo que se traduce en actos creativos. A lo largo de años de trabajo con personas en una amplia variedad de iniciativas aplicadas de construcción de la paz, he llegado a la firme convicción de que claramente existe un elemento constante de creatividad en nuestra práctica. Sin embargo, me sorprende bastante cómo este aspecto de nuestro trabajo se mete en categorías que parece que comprendemos y a las que nos referimos como la construcción de destrezas y capacidad técnica. Lo que quiero defender es que tenemos que otorgar espacio al aspecto artístico de este trabajo. ¿Qué sucedería con los diseños de procesos e intervenciones si intencionadamente creásemos espacios que dejaran sitio para categorías que denominaríamos «momentos y actitudes artísticas» en el diseño de respuestas profesionales al cambio social? Esto podría plantear, por ejemplo, que alentásemos con mayor intención las disciplinas y alegrías de llevar un diario, de contar historias, de escribir poesía, pintar, dibujar, tocar música y bailar como parte del propio proceso de diseño. Los resultados concretos de cualquiera de estas actividades creativas no serían percibidos como un «producto». Por el contrario, ahora comprendemos que crear un espacio artístico requiere que abramos el propio proceso de diseño a diversas y crucialmente importantes maneras de saber lo que ha ocurrido, ocurre y puede ocurrir en la compleja realidad que estamos considerando. Podrían darse dos consecuencias. En primer lugar, en diversos instantes encontraríamos significativos momentos «ajá», parecidos al haiku, que penetran en la complejidad adoptando la forma de percepciones decisivas. En segundo lugar, alimentaríamos una atención mucho más constructiva a la intuición individual y grupal. Creo que, con el tiempo, mantendríamos vivas nuestras profesiones con un sentido de asombro y

sobrecogimiento, y rellenaríamos de arte y alma nuestro trabajo entendido como oficio.

- ¿Qué ocurre si imaginamos una comprensión de la serendipia como parte integrante de nuestra formación y práctica profesionales? Suena a oxímoron. Pero recordemos que la serendipia es el descubrimiento por accidente y sagacidad de algo que no estábamos buscando. La principal disciplina de la serendipia es prestar atención a todo aquello que está presente en el camino y que no se veía a primera vista como la meta definida, pero que, al final, creó una importante percepción nueva que contribuyó creativamente a un propósito esencial. La serendipia crea un desplazamiento de una visión lineal a una periférica. Las consecuencias más significativas de ese cambio bien pueden tener que ver con la manera en que, como profesionales, nos convertimos realmente en expertos reflexivos más que en técnicos repetitivos. Quienes ejercen la profesión reflexivamente mantienen viva una curiosidad por su trabajo, su propósito y su aprendizaje. Esta actitud y forma de ser es el espacio en que se une la experiencia con la teoría y de nuevo la teoría con la práctica. La serendipia no es sólo apertura hacia lo inesperado. Requiere que afinemos las disciplinas que alimentan tanto el conocimiento como la sabiduría.
- ¿Qué ocurre si la intuición para construir y el arte se incluyen en la resolución de conflictos, la mediación y la formación en construcción de la paz? En estos campos se suele pensar en la formación como el desarrollo de habilidades para el análisis y la gestión de procesos. Si la imaginación moral descansa en nuestro interior como una semilla latente plena de potencialidades, y esta semilla contiene la clave para romper los ciclos de conflicto destructivo, entonces nuestro reto es cómo invocar el crecimiento de este tipo de imaginación como parte integral del desarrollo de profesionales innovadores. Mucho de lo que está ocurriendo actualmente en la «formación en destrezas» está orientado hacia la comprensión y gestión de respuestas cognitivas y conductistas en las interacciones humanas. Abrir la válvula del lado creativo, tocar la intuición, conocer las cosas cinéticamente, visualmente, metafórica y artísticamente, requiere avenidas exploratorias en el proceso educativo que abran totalmente otras facetas del «ser» y «conocer» humanos. Plantea que los programas de formación integren espacios para escuchar la

voz interior, para reconocer y explorar una diversidad de formas de conocer y tocar la realidad. Por ejemplo, hace un tiempo que incorporé música, poesía y artes visuales (pinturas, fotografía y escultura) a mis clases y cursos de formación. En mi medio más experimental, reservo mañanas enteras de cursillos de cinco días de formación en construcción de la paz para enseñar los elementos básicos del haiku o para invitar a un compositor o compositora a que escriba música con la clase. De estos esfuerzos no salen fórmulas exactas o una inmediatez de resultados, pero se genera la creciente sensación de que, si hemos de invocar la imaginación moral, tenemos que incitar y excitar al genio artístico que llevamos dentro.

- ¿Qué ocurre si imaginamos una formación y una enseñanza que no sólo apoyen la pericia profesional sino también la vocación? La imaginación moral propone que un compromiso como el que enciende la chispa de los puntos de inflexión y la trascendencia en escenarios de violencia no surge básicamente de lo relacionado con las destrezas técnicas de nuestras profesiones de construcción de la paz. Las historias que hilvanan este libro (capítulo II) plantean que este tipo de imaginación brota como parte de un viaje vital que se preocupa por la naturaleza y la calidad de nuestras relaciones y comunidades y por el modo en que pasamos de las relaciones definidas por la división y el miedo a las que se caracterizan por el respeto y el amor. Una de las cosas que he descubierto en el transcurso de los años es lo frecuente que es que personas que han trabajado profesionalmente en escenarios de conflicto violento reflexionen no tanto sobre aspectos específicos de sus habilidades y especialidades sino sobre las preguntas más profundas que plantea el escenario mismo: ¿quiénes somos?, ¿qué estamos haciendo?, ¿dónde vamos?, ¿cuál es nuestro propósito? Son preguntas que aparecen una y otra vez, pero, tal como están las cosas, hay poquísimo espacio dentro de las profesiones para analizarlas. La imaginación moral sugiere que la enseñanza y la formación quedan incompletas en cualquiera de los campos relacionados con el cambio social si no construyen con anticipación y de forma continua el espacio para explorar el significado de las cosas, los horizontes hacia los que dirigirse y la naturaleza del viaje mismo. Esta búsqueda tiene que tomarse en serio el proceso de escuchar la voz interior profunda, una exploración

espiritual y profundamente humana que no debería quedar relegada a conversaciones ocasionales con las amistades o, peor aún, a los sofás de terapia cuando surgen crisis en la vida profesional. Se trata del meollo, del arte y el alma de quiénes somos en el mundo, y esto no puede desligarse de lo que hacemos en él.

- ¿Qué ocurriría si los dirigentes de la política nacional y mundial invocaran a los artistas, especialmente en tiempos en los que está presente la violencia o está a punto de justificarse su uso? Nuestra tesis plantea que las formas normales que tienen los políticos y los líderes de convocar a los artistas pocas veces estimulan la imaginación moral. Demasiadas veces se les llama para asistir a celebraciones, inauguraciones y victorias, o cuando es necesario bendecir decisiones de los líderes, o cuando hay que reforzar el *ethos* grupal o nacional y reafirmar los sentimientos de lealtad y fidelidad, o cuando hay que expresar la aflicción nacional. Raramente, si es que ha sucedido alguna vez, cuando afrontan cuestiones de vida o muerte a gran escala los líderes invitan a los artistas —de músicos y poetas a pintores, cineastas y dramaturgos...— a responder imaginativamente desde sus disciplinas a los retos a los que se están enfrentando como dirigentes. Sin embargo, en la fase de los acontecimientos posteriores, suelen ser los artistas quienes penetran en la esencia más profunda de la difícil situación de la humanidad. ¿Por qué no en la fase previa? ¿Por qué tiene que ser la política un campo de la actividad humana que dependa casi exclusivamente de la comprensión cognitiva de las realidades complejas y que en virtud de su autodefinición limite su capacidad de imaginar todo un mundo de nuevas posibilidades y percepciones?
- ¿Qué ocurriría si se exigiera a funcionarios electos locales y nacionales, y a líderes civiles, religiosos y educativos importantes, que dirigen el curso de los asuntos públicos y humanos, la asistencia a cursos de formación continua en una Escuela de Imaginación Moral? De acuerdo, puede ser difícil de imaginar, aunque quizás serían útiles unas pautas orientadoras. Podría empezarse con una semana al año. No es demasiado pedir. La clase estaría compuesta por personas que rara vez interactúan unas con otras, incluyendo enemigos políticos e ideológicos y una mezcla creativa de la gente a la que dicen servir. Habría muchas pausas para tomar té y café, y pocas conferencias. A las personas que participasen se les

pediría algo bien sencillo: hablar abierta y honradamente entre sí sobre sus anhelos y temores, sobre sus vidas y sus familias. Los docentes sólo serían narradores de historias, en su mayoría personas corrientes, elegidas por sus trayectorias vitales de superación de lo que parecían dificultades insalvables para salir de la injusticia y la amenaza sin recurrir a la violencia. Podrían ser niños o refugiados, viejos granjeros sabios o supervivientes de comunidades desgarradas por la guerra. Por lo menos durante una parte de cada día, los asistentes escucharían música, escribirían poesía o elaborarían papel con sus propias manos. Hacia el final de cada semana, pasarían un día plantando un jardín, cuatro o cinco personas por parcela. Sobre la puerta de salida de la escuela, habría una pequeña placa y a cada dirigente se le pediría que la leyese antes de marchar y que la comentase al año siguiente. En la placa diría:

Tiende tu mano a quienes temes.
Toca el corazón de la complejidad.
Imagina más allá de lo visible.
Arriesga la vulnerabilidad paso a paso.



Epílogo

Una conversación

Epílogo: Discurso o breve poema dirigido a los espectadores por uno de los actores al final de la obra.

Compact Oxford English Dictionary

Sin epílogo, os lo ruego, pues vuestra obra no requiere excusa alguna.

Shakespeare, *El sueño de una noche de verano*

«¿Cómo hago que aparezca la imaginación moral?», preguntó un lector.

«No tengo una fórmula mágica. No existe ninguna receta —contestó el dramaturgo—. Pero si presta atención, puede que el consejo acompañe su búsqueda. ¡Observe y escuche!»

«Cuando se sienta denigrado —dijo el joven konkomba—, ofrezca respeto.»

«Frente al miedo —aconsejó Abdul—, ofrezca su vulnerabilidad.»

«Cuando la división y el odio lo rodeen por todas partes —respondieron las mujeres de Wajir—, construya solidaridad con quienes tenga a mano y luego tienda la mano a otros, llegando lo más lejos que pueda.»

«Frente a la violencia y la amenaza —dijeron Josué y los campesinos del Magdalena Medio—, ofrezca verdad, transparencia y diálogo.»

«Cuando le abrume la complejidad —rió el maestro del haiku—, busque la elegante esencia que mantiene todo unido.»

«Piense en el espacio que se extiende ante usted —sugirió la araña—. Piense en cuánto hilo de seda tiene. Sea ingeniosamente flexible.»

«Pise con cuidado —dijeron los observadores de telarañas—. Usted es parte de algo más grande que usted mismo, incluso si ese algo no es visible.»

«No deje que la meta de su viaje lo ciegue impidiéndole aprender sobre su propósito a lo largo del camino», advirtieron los príncipes de Serendip.

«Deje entrar la música», cantó el flautista de Hamelín.

«Siga su voz hacia el hogar —dijo la flauta de junco—. Siga caminando. Los ancestros lo aguardan.»

Glosario

Cambio constructivo. La búsqueda del desplazamiento de las relaciones de unas definidas por el temor, la recriminación mutua y la violencia, a otras caracterizadas por el amor, el respeto mutuo y el compromiso proactivo. El cambio social constructivo pretende modificar el flujo de la interacción en el conflicto humano desde ciclos de modelos de relación destructivos hacia ciclos de dignidad relacional y compromiso respetuoso.

Capacidad horizontal. La capacidad de construir y sostener espacios relacionales de interacción constructiva por encima de las líneas de división en sistemas y sociedades divididos por patrones históricos de conflictos de identidad.

Capacidad vertical. Construcción de relaciones a través de los niveles de liderazgo, autoridad y responsabilidad dentro de una sociedad o sistema, desde las bases hasta los dirigentes más altos, más visibles. Este enfoque requiere ser consciente de que cada nivel tiene necesidades diferentes y aportaciones únicas que hacer, pero que, al final, todos los niveles son interdependientes, y se precisa el fomento explícito de la interacción constructiva a través de los niveles.

El dónde estratégico. Proporciona lentes que se centran en el lugar y la geografía que son de importancia estratégica para abordar los procesos y conflictos sociales. En lugar de ver el conflicto exclusivamente en términos de contenido de los temas o de proceso, el *dónde estratégico* indaga en la interdependencia de las personas y el *locus* de su conflicto. Busca las geografías de interacción e intersección social únicas, y luego explora el diseño en referencia a esos lugares. Valgan como

ejemplos las riberas de los ríos, los mercados, las escuelas, los hospitales o las autopistas como lugares estratégicos, geografías para el surgimiento de transformaciones del conflicto potencialmente constructivas en virtud de las interdependencias e intersecciones relacionales únicas creadas en la confluencia de esos lugares.

El qué estratégico. Análisis de la amplia gama de cuestiones y problemas que se centra en el reto de cuál de las muchas opciones tiene el mayor potencial de provocar un impacto mayor en el escenario. Primordial en este sentido es la decisión de invertir en una cuestión concreta porque tiene un poder de convocatoria inherente (son temas en torno a los cuales pueden reunirse personas que no piensan igual y no están en iguales circunstancias en el escenario conflictivo). El *qué estratégico* evita por todos los medios el enfoque de apagafuegos o el de saltar por encima de las crisis para la resolución del conflicto.

El quién estratégico. Análisis de sistemas sociales conflictivos dirigido a identificar a los agentes clave del cambio, especialmente aquellos con capacidad para construir integración vertical y horizontal.

Enfoque de red. La búsqueda del cambio social iniciada mediante estrategias espaciales y trabajo de redes. Esta estrategia identifica, refuerza y construye espacios sociales e intersecciones que vinculan a personas individuales, grupos, redes y organizaciones, formales e informales, por encima de las divisiones sociales, sectores, niveles y geografías que configuran los escenarios de conflicto prolongado.

Espacios sociales. Las ubicaciones y lugares donde se construyen las relaciones y se produce la interacción. En relación con el cambio social constructivo, estos espacios se refieren a la ubicación de la interacción entre personas que no piensan igual sobre el conflicto y que no están situadas de igual manera a lo largo de las divisiones sociales y niveles de liderazgo dentro del escenario.

Estrategia del sifón. Un sifón persigue trasladar líquido de un recipiente a otro utilizando sólo la energía natural disponible. Se inserta un tubo en uno de los recipientes. Por el otro extremo del tubo, una persona succiona, creando un vacío que eleva una porción inicial del líquido en contra de la gravedad hasta que comienza su descenso hacia el otro recipiente, arrastrando con-

siguiente el resto del líquido del contenedor original. La física de un sifón no se ocupa de trasladar todo el líquido. Sólo se preocupa de lograr que la primera porción se mueva contra la gravedad, sabiendo que el impulso arrastrará el resto. Aplicada a los procesos sociales, la estrategia del sifón plantea esta pregunta: ¿quiénes, si se vinculan entre sí y emprenden el viaje contra la ley de la gravedad social, tendrían la capacidad de arrastrar al resto del sistema/sociedad hacia el cambio deseado?

Estructuras de proceso. En el mundo físico, se trata de fenómenos que son simultáneamente procesos dinámicos que adoptan una forma y configuración en estructuras identificables. Algunos ejemplos son la piel, los ríos y los glaciares. Están cambiando y adaptándose, pero tienen una configuración y una forma que, desde lejos, parecen estáticos. Aplicada al cambio social, la construcción de la justapaz es un proceso que tiene que ser adaptable de forma responsiva al contexto y la evolución de los acontecimientos, pero tiene que tener visión, dirección, propósito, infraestructura de apoyo y una forma que contribuya a sostener su movimiento hacia los cambios deseados.

Haiku, actitud. La *actitud haiku* es disciplina de la preparación; una predisposición para tocar y dejarse tocar por lo estético, en otras palabras, para percibir y ser tocados por la belleza. Los poetas haiku hablan de la humildad y la sinceridad como los dos valores rectores que apuntalan su trabajo a medida que van afrontando la vida e intentando captar la verdadera naturaleza de las cosas.

Haiku, momento. El *momento haiku* es una penetrante percepción; la aparición de una resonancia profunda, que conecta la verdad más profunda con la inmediatez de la experiencia. Los poetas haiku llaman a esto el «ajá», que algunas personas pueden considerar como el momento «ajá», el momento en el que la gente dice «veo exactamente lo que quieres decir». En medio de la complejidad, el momento haiku penetra, y se traduce en una percepción contenida en un sencillo, elegante y orgánico todo.

Imaginación moral. Imaginar respuestas e iniciativas que, estando enraizadas en los retos del mundo real, sean por naturaleza capaces de elevarse por encima de los patrones destructivos y de dar a luz aquello que aún no existe. En relación con la construcción de la paz, es la capacidad de imaginar y generar respuestas e iniciativas constructivas que, arraigadas en los

retos cotidianos de los escenarios violentos, trasciendan y finalmente rompan los grilletes de esos patrones y ciclos destructivos.

Integración vertical y horizontal. Estrategia para buscar el cambio dentro de un sistema o una sociedad divididos que genera explícitamente y apoya procesos que vinculan a personas individuales, redes, organizaciones y espacios sociales que demuestran tener capacidad para la construcción de relaciones verticales y horizontales.

Justapaz. Una orientación hacia la transformación de conflictos caracterizada por enfoques que reducen la violencia y los ciclos destructivos de la interacción social *y al mismo tiempo* incrementan la justicia en cualquier relación humana.

Levadura crítica. A diferencia de la *masa crítica*, generalmente considerada como el momento de cambio en que un número suficientemente grande de gente respalda una idea o movimiento, la levadura crítica no se centra en generar grandes multitudes. En relación con el cambio social, la levadura crítica se pregunta: en un escenario dado, ¿quiénes, si se les reúne, tendrían la capacidad de hacer que las cosas vayan hacia el objetivo deseado? Lo importante no es la cantidad sino la calidad de las personas reunidas, que representan vínculos únicos a través de una gran variedad de sectores y ubicaciones dentro del escenario conflictivo.

Plataformas. Espacios sociales y de relaciones continuas; en otras palabras, personas con relaciones mutuas que generan procesos, iniciativas y soluciones creativas a los modelos destructivos más profundamente arraigados y al flujo y reflujo cotidiano del conflicto social. Como tal, una plataforma tiene una capacidad generadora continua de responder a pautas relacionales de largo plazo y de adaptarse a entornos cambiantes. El enfoque de una plataforma es crear y sostener unos cimientos capaces de generar procesos de cambio responsivos que aborden tanto la expresión inmediata del conflicto como el epicentro más profundo del contexto relacional conflictivo. Una plataforma es como una cinta transportadora de aeropuerto combinada con un trampolín. La cinta transportadora se mueve continuamente a través del tiempo, y el trampolín tiene la capacidad de lanzar nuevas ideas en respuesta a problemas inesperados y emergentes, sosteniendo a la vez la visión a largo plazo del cambio constructivo.

Serendipia. El descubrimiento, por accidente y sagacidad, de cosas que no estábamos buscando, y que hace hincapié en aprender sobre el proceso, la sustancia y el propósito a lo largo del camino, a medida que van desarrollándose las iniciativas para el cambio. Para alimentar la serendipia, hay que prestar especial atención al desarrollo de la visión periférica, es decir, a la capacidad de observar y aprender en el camino manteniendo a la vez un claro sentido de dirección y propósito.

Vocación. La escucha más profunda de la voz interior que se relaciona con el propósito y lugar único de las personas y su llamada vital.



Bibliografía

- ABRAM, David (1996): *The Spell of the Sensuous*, Nueva York, Random House.
- ALLISON, Dale (1999): *The Sermon on the Mount: Inspiring the Moral Imagination*, Nueva York, Herder and Herder.
- ALMOND, Gabriel Abraham (2002): *Political Science Narrative and Reflection*, Boulder (Colorado), Lynne Rienner.
- ARENDT, Hannah (1998): *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press.
- BABBIT, Susan E. (1996): *Impossible Dreams: Rationality, Integrity, and Moral Imagination*, Boulder (Colorado), Westview.
- BARKS, Coleman (1988): *The Soul of Rumi*, Atlanta, Maypop Books.
- BARNES, Catherine (ed.) (2002): *Owning the Process: Public Participation in Peacemaking*, Londres, Conciliation Resources (Accord, 13). (Trad. esp.: *Haciendo propio el proceso. La participación ciudadana en los procesos de paz*, Gernika, Gernika Gogoratuz, 2004.)
- BEIDELMAN, Thomas O. (1993): *Moral Imagination in Kaguru Modes of Thought*, Washington, D. C., Smithsonian Institution Press.
- BERRIGAN, Daniel, y Robert COLES (1971): *Geography of Faith*, Boston (Massachusetts), Beacon.
- BOULDING, Elise (1990): *Building a Global Civic Culture: Education for an Interdependent World*, Syracuse (Nueva York), Syracuse University Press.
- BOULDING, Kenneth (1984): *The Image*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- (1985): *Human Betterment*, Londres, Sage.

- (1989): *Three Faces of Power*, Londres, Sage.
- BRADY, Paul (1992): «The Island», *Songs and Crazy Dreams*, Londres, Fontana. Disco compacto.
- BROWN, William P. (1999): *The Ethos of the Cosmos: The Genesis of Moral Imagination in the Bible*, Grand Rapids (Michigan), Eerdmans.
- BROWN CHILDS, John (2003): *Transcommunitarity: From Politics of Conversion to the Ethics of Respect*, Filadelfia (Pensilvania), Temple University Press.
- BRUCE, Cicero (1998): *W. H. Auden's Moral Imagination*, Lewiston (Nueva York), Mellen.
- BRUEGGEMANN, Walter (2001): *The Prophetic Imagination*, Mineápolis (Minnesota), Fortress, 2.^a ed.
- BURDETTE, Patricia Wells (2003): «The Power of the Spirit: American Indian Worldview and Successful Community Development among the Oglala Lakota». Disertación doctoral, Union Institute and University.
- BURKE, Edmund (1864): «Reflections on the Revolution in France», en *The Works of the Right Honorable Edmund Burke*, Londres, Henry G. Bohn, vol. 2, 515-516.
- CALL, Charles T., y William STANLEY (2003): «Military and Police Reform after Civil Wars», en John DARBY y Roger MACGINTY (eds.): *Contemporary Peacemaking*, Nueva York, Palgrave, 212-223.
- CAMERON, Julia (2002): *Walking in the World*, Nueva York, Penguin Putnam.
- CEJKA, Mary Ann, y Thomas BAMAT (2003): *Artisans of Peace: Grassroots Peacemaking among Christian Communities*, Maryknoll (Nueva York), Orbis.
- CENTRO EUROPEO PARA LA PREVENCIÓN DE CONFLICTOS (1999): «Arts Chapter 7», en *People Building Peace*, Utrecht (Países Bajos), Centro Europeo para la Prevención de Conflictos.
- CHARTERS, Ann (ed.) (1995): *The Portable Jack Kerouac*, Nueva York, Penguin.
- CLAUSEN, Christopher (1986): *The Moral Imagination: Essays on Literature and Ethics*, Iowa City, University of Iowa Press.
- COLES, Robert (1989): *The Call of Stories: Teaching and the Moral Imagination*, Boston (Massachusetts), Houghton Mifflin.
- Compact Oxford English Dictionary* (2000): Oxford, Oxford University Press.

- CONNIFF, Richard (2001): «Deadly Silk», *National Geographic*, agosto, 30-45.
- CROMPTON, John (1951): *The Life of the Spider*, Cambridge, Riverside.
- CROSSLEY, Michele (2000): *Introducing Narrative Psychology: Self, Trauma and the Construction of Meaning*, Filadelfia (Pensilvania), Open University Press.
- DARBY, John, y Roger MACGINTY (2003): *Contemporary Peacemaking*, Nueva York, Palgrave.
- DE GRUCHY, John (2002): *Reconciliation: Restoring Justice*, Londres, SCM Press.
- DOE, Samuel Gbaydee, y Emmanuel Habuka BOMBANDE (2002): «A View from West Africa», en John Paul LEDERACH y Janice Moomaw JENNER (eds.): *Into the Eye of the Storm*, San Francisco (California), Jossey Bass, 159-172.
- DUGAN, Maire (1996): «A Nested Theory of Conflict», *Women in Leadership*, 1 (verano), 9-20.
- ELMI, Asha Hagi, Dekha IBRAHIM y Janice JENNER (2001): «Peace is Milk, Peace is Development, Peace is Life: Women's Roles in Peacemaking in Somali Society», en Dorothy HODGSON (ed.): *Rethinking Pastoralism: Gender, Culture and Myth of the Patriarchal Pastoralist*, Londres, Curry, 121-141.
- FARAH, Ahmed Yusef (1993): *The Roots of Reconciliation*, Londres, Action Aid.
- FERNANDEZ, James W., y Mary Taylor HUBER (eds.) (2001): *Irony in Action: Anthropology, Practice, and the Moral Imagination*, Chicago, University of Chicago Press.
- FESMIRE, Steven (2003): *John Dewey and Moral Imagination: Pragmatism in Ethics*, Bloomington, Indiana University Press.
- FISAS, Vicenç (2002): *La paz es posible*, Barcelona, Intermón Oxfam.
- FOX, Matthew (2002): *Creativity: Where the Divine and the Human Meet*, Nueva York, Penguin Putnam.
- FREEDMAN, Jill, y Gene COMBS (1996): *Narrative Therapy: The Social Construction of Preferred Realities*, Nueva York, Norton.
- FREIRE, Paulo (1970): *Pedagogy of the Oppressed*, Nueva York, Seabury. (Trad. esp.: *Pedagogía del oprimido*, Madrid, Siglo XXI, 2002.)
- FRIEDMAN, Edwin H. (1990): *Friedman's Fables*, Nueva York, Guilford.
- GARCÍA, Alejandro (1996): *Hijos de la violencia*, Madrid, Los Libros de la Catarata.

- GERNIKA GOGORATUZ (2000): *Art Towards Reconciliation*, Bilbao, Gernika Gogoratz.
- GLADWELL, Malcolm (2002): *The Tipping Point*, Nueva York, Little, Brown.
- GOLDBERG, Michael (2001): *Theology and Narrative: A Critical Introduction*, Eugene (Oregón), Wipf and Stock.
- GOPIN, Marc (2001): «The Use of the Word and Its Limits: A Critical Evaluation of Religious Dialogue as Peacemaking», en David SMOCK (ed.): *Building Peace through Interfaith Dialogue*, Washington, D. C., Institute of Peace Press, 42-56.
- GUROIAN, Vigen (1998): *Tending the Heart of Virtue: How Classic Stories Awaken a Child's Moral Imagination*, Nueva York, Oxford University Press.
- GUTIÉRREZ VAREA, Roberto, y Peter NOVAK (eds.) (2003): «Symposium: Artists of Resistance», *Peace Review*, 15 (2).
- HAUERWAS, Stanley, y Gregory JONES (eds.) (1997): *Why Narrative: Readings in Narrative Theology*, Eugene (Oregón), Wipf and Stock.
- HAYNER, Priscilla B. (2001): *Unspeakable Truths: Confronting State Terror and Atrocities*, Nueva York, Routledge.
- HEINRICH, Wolfgang (1997): *Report on the Life and Peace Institute's Somali Initiative*, Uppsala (Suecia), Life and Peace Institute.
- HELMICK, Raymond, y Rodney L. PETERSEN (2001): *Forgiveness and Reconciliation: Religion, Public Policy and Conflict Transformation*, Filadelfia (Pensilvania), Templeton Foundation Press.
- HERR, Robert, y Judy ZIMMERMANN HERR (1998): *Transforming Violence*, Scottdale (Pensilvania), Herald Press.
- HOFER, Eric (1951): *The True Believer*, Nueva York, Harper and Row.
- HONEYMAN, Chris (1990): «The Common Core of Mediation», *Mediation Quarterly*, 8, 73-82.
- INICIATIVA DE PAZ DE NAIROBI, ÁFRICA (2002): *Strategic and Responsive Evaluation of Peace-building*, Nairobi, Iniciativa de Paz de Nairobi y Consejo Nacional de las Iglesias de Kenia.
- JOHNSON, Mark (1993): *Moral Imagination: Implications of Cognitive Science for Ethics*, Chicago, University of Chicago Press.
- KANE, Carole (1999): *Petals of Hope*, Omagh (Irlanda del Norte), Omagh District Council.
- KIRK, Russel (1988): *Eliot and His Age: T. S. Eliot's Moral Imagination in the Twentieth Century*, Peru (Illinois), Sugden.

- LAKOFF, George, y Mark JOHNSON (2003): *Metaphors We Live By*, Chicago, University of Chicago Press, 3.^a ed.
- LEATHERMAN, Janie (2003): *From Cold War to Democratic Peace*, Syracuse (Nueva York), Syracuse University Press.
- LEDERACH, John Paul (1986): *La regulación del conflicto social: un enfoque práctico*, Akron (Pensilvania), Mennonite Central Committee.
- (1988): «Of Nets, Nails and Problemas: A Folk Vision of Conflict in Central America». Disertación doctoral, University of Colorado.
- (1992): *Enredos, pleitos y problemas: Una guía práctica para resolver problemas*, Ciudad de Guatemala, Semilla.
- (1995): «Beyond Violence: Building Sustainable Peace», en Arthur WILLIAMSON (ed.): *Beyond Violence*, Belfast, Community Relations Council, 3-8.
- (1997): *Building Peace: Sustainable Reconciliation in Divided Societies*, Washington, D. C., US Institute of Peace Press. (Trad. esp.: *Construyendo la paz. Reconciliación sostenible en sociedades divididas*, Bilbao, Bakeaz/Gernika Gogoratuz, 1998.)
- (1999): «Justpeace: The Challenge of the 21st Century», en Paul VAN TONGEREN (ed.): *People Building Peace*, Utrecht, Centro Europeo de Prevención de Conflictos, 27-38.
- (2001): «The Challenge of Terror: A Traveling Essay». En el sitio web del Joan B. Kroc Institute for International Peace Studies, University of Notre Dame.
- (2002): «Building Mediative Capacity in Deep-Rooted Conflict», *Fletcher Forum of World Affairs*, 26 (1) (invierno-primavera), 91-101.
- (2003a): *The Little Book of Conflict Transformation*, Intercourse (Pensilvania), Good Books.
- (2003b): «Cultivating Peace: A Practitioner's View of Deadly Conflict and Negotiation», en John DARBY y Roger MACGINTY (eds.): *Contemporary Peacemaking*, Nueva York, Palgrave, 30-37.
- LIEBLICK, Amia, Rivka TUVAL-MASHIACH y Tamar ZILBER (1998): *Narrative Research: Reading, Analysis and Interpretation*, Thousand Oaks (California), Sage.
- MAYER, Bernard (2000): *The Dynamics of Conflict Resolution*, San Francisco (California), Jossey Bass.
- (2004): *Beyond Neutrality*, San Francisco (California), Jossey Bass.

- MBITI, John (1969): *African Religions and Philosophy*, Portsmouth (New Hampshire), Heinemann.
- MCCOLLOUGH, Thomas E. (1991): *The Moral Imagination and Public Life*, Chatham (Nueva Jersey), Chatham House Publishers.
- MCFAUL, Thomas R. (2003): *Transformation Ethics: Developing the Christian Moral Imagination*, Lanham (Maryland), University Press of America.
- MILLS, C. Wright (1959): *The Sociological Imagination*, Nueva York, Oxford University Press.
- MITCHELL, Christopher (2003): «Mediation and the Ending of Conflicts», en John DARBY y Roger MACGINTY (eds.): *Contemporary Peacemaking*, Nueva York, Palgrave, 77-86.
- MONK, Gerald, John WINSLADE, Kathie CROCKET y David EPSTON (eds.) (1997): *Narrative Therapy in Practice: The Archeology of Hope*, San Francisco (California), Jossey Bass.
- NEWSOM, Carol A. (2003): *The Book of Job: A Contest of Moral Imaginations*, Nueva York, Oxford University Press.
- PAFFENHOLZ, Thania (2003): *Community-based Bottom-up Peacebuilding*, Uppsala (Suecia), Life and Peace Institute.
- PALMER, Parker J. (2000): *Let Your Life Speak*, San Francisco (California), Jossey Bass.
- POLKINGHORNE, Donald E. (1988): *Narrative Knowing and the Human Sciences*, Albany (Nueva York), State University of New York Press.
- POUND, Ezra (1913): «A Few Don'ts by an Imagist», *Poetry: A Magazine of Verse*, 1 (marzo).
- PRICE, Martin (1983): *Forms of Life: Character and Moral Imagination in the Novel*, New Haven (Connecticut), Yale University Press.
- RASHID, Ahmed (2002): *Jihad: The Rise of Militant Islam in Central Asia*, New Haven (Connecticut), Yale University Press.
- REMER, Theodore (1964): *Serendipity and the Three Princes*, Norman, Oklahoma University Press.
- RIESSMAN, Catherine Kohler (1993): *Narrative Analysis*, Newbury Park (California), Sage.
- ROBINSON, Randall (2000): *The Debt: What America Owes the Blacks*, Nueva York, Penguin Putnam.
- ROE, Emery (1994): *Narrative Policy Analysis: Theory and Practice*, Durham (North Carolina), Duke University Press.

- SAWATSKY, Jarem (2003): Correspondencia personal.
- SENEHI, Jessica (2002): «Constructive Storytelling: A Peace Process», *Peace and Conflict Studies*, 9 (2), 41-63.
- SHENANDOAH, Leon (1946): «Foreword», en Paul A. W. WALLACE: *The Iroquois Book of Life: White Roots of Peace*, Filadelfia (Pensilvania), University of Philadelphia. Reimpr.: Santa Fe (Nuevo México), Clear Light, 1994.
- SMAILOVIC, Vedran (1998): «Momento Mori—Albinoni Adagio». En libretto que acompaña el disco compacto *Sarajevo to Belfast*, West Chester (Pensilvania), Appleseed Recordings.
- STEVENS, Edward (1998): *Developing Moral Imagination: Case Studies in Practical Morality*, Nueva York, Sheed and Ward.
- STROUP, George W. (1997): *Promise of Narrative Theology: Recovering the Gospel in the Church*, Eugene (Oregón), Wipf and Stock.
- TIVNAN, Edward (1995): *The Moral Imagination: Confronting the Ethical Issues of Our Day*, Nueva York, Simon and Schuster.
- VILLA-VICENCIO, Charles, y Wilhelm VERWOERD (2000): *Looking Back Reaching Forward: Reflections on the Truth and Reconciliation Commission of South Africa*, Ciudad del Cabo (Sudáfrica), University of Capetown Press.
- VOLKAN, Vamik D. (1999): *Bloodlines: From Ethnic Pride to Ethnic Terrorism*, Boulder (Colorado), Westview.
- y Joseph V. MONTVILLE (1991): *The Psychodynamics of International Relationships: Concepts and Theories*, Lanham (Maryland), Rowman and Littlefield.
- WALPOLE, Horace (1754): *Letter to Horace Mann*.
- WEAVER, Herm (1999a): *Travellin' Home and Back*, Singers Glen (Virginia), Reardon.
- (1999b): «Travellin' Home and Back: Exploring the Psychosocial Processes of Reconciliation». Disertación doctoral, Union Institute and University.
- (2003): Correspondencia personal.
- WEBER, Max (1947): *The Theory of Social and Economic Organization*, Nueva York, Oxford University Press.
- WERHANE, Patricia H. (1999): *Moral Imagination and Management Decision-Making*, Nueva York, Oxford University Press.
- WEZEMAN, Phyliss Vos (1990): *Peacemaking Creatively through the Arts*, Prescott (Arizona), Educational Ministries.

- WHEATLEY, Margaret J. (1994): *Leadership and the New Sciences*, San Francisco (California), Barrett-Koehler.
- (2002): *Turning to One Another*, San Francisco (California), Barrett-Koehler.
- WILLIAMS, Oliver (ed.) (1998): *The Moral Imagination: How Literature and Films Can Stimulate Ethical Reflection in the Business World*, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press.
- WINSLADE, John, y Gerald MONK (2001): *Narrative Mediation: A New Approach to Conflict Resolution*, San Francisco (California), Jossey Bass.
- YASUDA, Kenneth (2000): *The Japanese Haiku*, Boston (Massachusetts), Tuttle, 14.^a ed.
- YEATS, William Butler (1993): *Early Poems*, Nueva York, Dover Publications.
- (1996): *The Collected Poems of W. B. Yeats* (ed. Richard J. Finnerman), Nueva York, Scribner.
- ZEHR, Howard (2002): *The Little Book of Restorative Justice, Intercourse* (Pensilvania), Good Books.



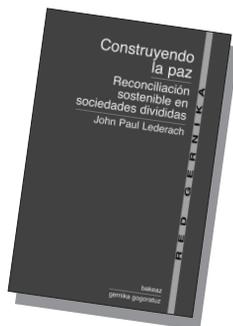


Construyendo la paz

Reconciliación sostenible en sociedades divididas

Para construir las paces hacen falta al menos tres cosas: voluntad, herramientas y proyecto. En los últimos años se han ideado algunas herramientas nuevas y se han recuperado otras viejas y olvidadas de tratamiento, transformación y resolución de conflictos.

John Paul Lederach ha hecho varias contribuciones importantes en este sentido. La de este libro es bien especial, porque no trata de presentar varias herramientas más, sino de plantear con palabras sencillas un marco de construcción de la paz dentro del cual encuadrar en un proyecto todas las herramientas que conocemos y las personas que han de manejarlas.



Aunque los planteamientos de este texto sean aún primerizos, pueden ya medirse con otras grandes teorías, por ejemplo, el marxismo. Ese contraste es de enorme interés. Frente a la dialéctica negativa con insistencia en la violencia, «la partera de la historia», que impregna el marxismo, este texto plantea la reconciliación como espacio de encuentro, *locus*, y elemento orientador, *focus*. Mientras que el marxismo resalta la importancia de las bases sociales y del poder institucional, el nivel bajo y el alto, John Paul Lederach resalta el poder del nivel intermedio, un poder basado en las relaciones y contactos, mediador, no coactivo. Un poder que olvidó el marxismo y que no entienden aún la mayoría de los políticos de hoy.

Boletín de pedido

Deseo recibir _____ ejemplares del libro *Construyendo la paz. Reconciliación sostenible en sociedades divididas* al precio de 14,00 euros por ejemplar (IVA incluido).

Datos del solicitante

Apellidos _____	_____
Nombre _____	NIF/CIF _____
Domicilio _____	_____
Población _____	CP _____ Provincia _____
Teléfono _____	Fax _____
Correo electrónico _____	_____

Forma de pago: contra reembolso (al importe total deben añadirse 4,00 euros de gastos de envío).

Bakeaz ÷ Santa María, 1-1.º ÷ 48005 Bilbao ÷ Tel.: 94 4790070 ÷ Fax: 94 4790071
Correo electrónico: bakeaz@bakeaz.org ÷ <http://www.bakeaz.org>

