

INTRODUCCIÓN

Durante los últimos años, periódicamente, un grupo de investigadoras e investigadores, de distintas especialidades, nos reunimos para debatir nuestras inquietudes sobre la Investigación para la Paz desde las sugerencias e inquietudes que nos ha generado la propuesta de la *paz imperfecta*. Coloquialmente hemos dado en llamar a este grupo «imperfectólogos», por partir de nuestra propia imperfección como entes (personas, grupos, sociedades y especie) humanos, también por comprender la condición imperfecta de los seres humanos al buscar la paz. Pero, evidentemente, las aproximaciones teóricas, epistémicas, filosóficas, antropológicas y ontológicas, trascienden esta primera aproximación. Lo que se refleja en este volumen, son las preocupaciones, debates y sugerencias surgidos de la puesta en común de nuestras aproximaciones, desde las distinta formación intelectual, experiencia practica y vivencias. Es un trabajo interdisciplinar en su sentido mas lato.

Bajo la idea inicial de la *paz imperfecta* se ha debatidos sobre el concepto de paz, los modelos antropológicos y ontológicos de partida, las mediaciones, el empoderamiento pacifista, la deconstrucción de la violencia o la complejidad. Desde principio parecía claro que era necesario realizar un giro epistemológico que facilitase liberarse de muchas ataduras innecesarias del pensamiento sobre la violencia, lo que no significa obviar este tema, más bien todo lo contrario, sino darle importancia a las propias fenomenologías, dinámicas y logros de la paz, reconstruir un pensamiento con cierto grado de autonomía, que sirviera de apoyo al empoderamiento pacifista. Lo que en el fondo se convierte en esencial porque dificilmente se produzcan los cambios deseados hacia mundos más justos y pacíficos si no hay «poder» para sustentarlos.

Además, la *paz imperfecta* supone que las regulaciones pacíficas de los conflictos siempre van a estar en contacto, o contaminadas, por las incertidumbres de los conflictos y por la amenaza de la violencia, por la incertidumbre ante la complejidad o por la «esquizofrenia» (ante los distintos proyectos vitales) de los humanos. Por todo esto es imperfecta, de mayor o menor alcance, mas o menos grande, pero es paz.

En este recorrido nos hemos visto obligados a abrir nuevas perspectivas y nuevos enfoques, es lo que intentamos reflejar en el primer capítulo *La praxis (teoría y práctica) de la paz imperfecta*, escrito por Francisco A. Muñoz y Jorge Bolaños Carmona. Quizás convenga resaltar como la *complejidad* y los *equilibrios dinámicos*, como manifestación de la vida, la armonía y la paz, se han convertido en unos elementos importantes en la búsqueda de un marco teórico unitario, superior y coherente a nuestros estudios.

Reiteradamente en las diversas reuniones que hemos mantenido el problema del poder —*el empoderamiento pacifista*— ha sido un debate recurrente. Hemos pasado de considerarlo simplemente como una alternativa en la gestión de las dinámicas sociales, frente a las propuestas violentas, a reconocerlo como una condición de todas las entidades humanas. Pero una vez alcanzando este consenso era necesario profundizar en sus manifestaciones, que en gran medida son las de la *paz imperfecta*, y sus dinámicas. Pensar las dinámicas personales, grupales, sociales y de especie bajo a perspectiva de los *habitus* era un desafío intelectual importante que, además, podía tener repercusiones en toda la *praxis* de la paz. Esta es la línea central que guía este libro y que introduce el capítulo de Francisco A. Muñoz y Cándida Martínez.

La importancia del resto de los capítulos radica en que son reflexiones de instancias temporales, espaciales o culturales donde se pueden reconocer experiencias prácticas de *habitus de paz* o de *paz imperfecta*.

El primero de ellos es de Juan Manuel Jiménez Arenas en el que el original enfoque de la *Pax hominida. Una aproximación imperfecta a la evolución humana* intenta ver como a lo largo de la evolución y la historia de la humanidad, desde hace millones de años, hasta la actualidad, han habido actitudes y comportamientos filantrópicos, altruistas, cooperativos y solidarios que han garantizado el éxito de la especie humana y se han convertido en una de sus características, antropológicas y ontológicas, esenciales.

Irene Comins Mingol, Sonia París Albert y Vicent Martínez Guzmán, de la Cátedra Unesco de Filosofía para la Paz de la Universitat Jaume I

de Castellón, en su trabajo *Hacer las paces imperfectas: entre el reconocimiento y el cuidado*, actualizan las aproximaciones que sobre este campo han realizado en otros trabajos y establecen los vínculos que la noción de *paz imperfecta* ha establecido con sus investigaciones sobre la aplicación de las *teorías del reconocimiento* para la *transformación pacífica de los conflictos* y de la *filosofía del cuidar*.

Desde el multiculturalismo a la interculturalidad: la integración en valores. Tiziano Telleschi, de la Universidad de Pisa (Italia), en su texto «*Lo valioso*»: *apuntes para un modelo de integración en valores* presta atención a las nuevas identidades que surgen como consecuencia de las rupturas y recomposiciones provocadas por los contactos entre culturas. «*Lo valioso*» posee una génesis situacional y relacional y se concreta en las tipificaciones y de la experiencia que adquirimos, para ser finalmente el núcleo del reconocimiento mutuo.

María Lidón Escrig Sos, de la Escuela Universitaria de Enfermería de Castellón (adscrita a la Universidad de Valencia), escribe el texto *Ayuda mutua, redes de reciprocidad igualitaria y paz*. En este ensayo reflexiona sobre los conceptos de ayuda mutua y reciprocidad y profundiza en el conocimiento de un tipo de redes alternativas de intercambio —*Bancos del Tiempo*— que, teniendo en la ayuda mutua y en la reciprocidad horizontal la base de su acción social, se constituyen en herramientas valiosas de participación social y de *empoderamiento pacifista* de la ciudadanía y, por tanto, como buenos ejemplos de *paz imperfecta estructural*.

La reconciliación como programa político: Propuesta de Agenda Gubernamental es el capítulo escrito por Carlos José Herrera Jaramillo y Evelyn Garrido Rodríguez, que desde Colombia presenta los conceptos básicos de un enfoque teórico construido con base en el neoinstitucionalismo y el análisis de políticas públicas. Se abordan también un conjunto de precisiones con respecto a la reconciliación como proceso transaccional complejo, enunciando brevemente los componentes esenciales del proceso. Acto seguido, se presenta una propuesta de esquema de reconciliación como programa político y, finalmente, se plantean algunas conclusiones de cara a la formulación de recomendaciones.

Esperanza Hernández Delgado, del Instituto de Estudios Políticos de la Universidad Autónoma de Bucaramanga (Colombia), escribe sobre *Diplomacias populares no violentas: practicas de paz imperfecta en experiencias de construcción de paz de Colombia*. En su opinión diplomacias populares no violentas, *paz imperfecta* y construcción de paz son conceptos estrechamente relacionados, que en Colombia trascienden

su significación teórica para materializarse en procesos, prácticas, y logros concretos, identificables y perfectibles. A su vez, han dado nuevos significados a imaginarios y enfoques de paz, y están generando y retroalimentando teoría sobre la paz y su construcción.

Desde una perspectiva global, basada en su experiencia sobre el terreno, Alfredo Witschi Cestari afronta la problemática de Afganistán desde la perspectiva de las paces que se podrían y se deberían alcanzar, en su amplio y sugerente capítulo titulado *Paz imperfecta, cooperación y conflicto armado. El caso de Afganistán y el impacto de los años 1989 – 2001*. Frente al acelerado proceso de Bonn, quizás hubiese sido más eficaz darle mayor protagonismo y respetar los mecanismos tradicionales de decisión y los tiempos, largos, a menudo casi indefinidos, de gestión de la paz de los afganos. El rol de la cooperación internacional pudo haber sido el de asesorar y acompañar a los afganos en el camino que lleva a la democracia y no el de imponerla.

Ubicado ahora en otro espacio de gran importancia geoestratégica como lo es Marruecos, Mohamed Nouri, presidente de la Asociación de amistad hispano-marroquí Alcántara, en su texto *Reflexiones y prácticas en torno a la construcción de la Paz Imperfecta en Marruecos* abre la discusión en torno a dos temas complementarios y sinérgicos como son, para él, la Cultura de Paz y la *paz imperfecta*. Este proceso constructivo concierne tanto el nivel intrínseco (en Marruecos) como el nivel extrínseco, es decir, la relación de este país con su entorno más directo, en este caso con España.

Eduardo Andrés Sandoval Forero, de la Universidad Autónoma del Estado de México (México), escribe sobre las resistencias de los indígenas zapatistas en su texto *Otra paz posible e imperfecta en las autonomías indígenas zapatistas*. Es la respuesta pacífica e imperfecta que los indígenas han dado al mosaico de las violencias. Sus luchas pueden ser entendidas como resiliencia no violenta, construida sobre la interacción de entornos intraétnicos pacíficos con aprendizajes de principios educativos para la paz y la mediación de conflictos a través de las Juntas de Buen Gobierno.

Gaia y las semillas de la Paz. Las propuestas de Vandana Shiva es un trabajo de Purificación Ubric Rabaneda que está anclado en las cosmovisiones que representan a la Tierra como Madre Universal, las cuales enfatizan su enorme potencial creador y su fecundidad, con capacidad para generar nueva vida. La Madre Tierra que nutre, protege, cuida y alimenta a sus hijos está en la base de algunas de las concep-

ciones más punteras del mundo actual. Una de ellas es la representada por la hindú Vandana Shiva, que desde el ecofeminismo, corriente que auna ecología, pacifismo y feminismo, y con base en las semillas, nos presenta una sugerente propuesta para transformar nuestro mundo en un hogar de Paz.

De alguna forma, el trabajo social debería colaborar en la creación condiciones sociales, institucionales y económicas que permitan a los otros y a las otras adquirir suficiente fuerza para disentir, resistir y proponer alternativas en un plano de igualdad y de horizontalidad; esto es lo que nos plantea Edurne Aranguren Vigo en su texto *El Trabajo Social en clave de Paz*, Edurne Aranguren Vigo, de la Universidad del País Vasco, en su texto *El trabajo social en clave de paz*.

Por último, en *Indicadores Sociales y Cultura de Paz*, Juan Codorní Solé, del Instituto de la Paz y los Conflictos de la Universidad de Granada, hace una propuesta para evaluar la *Cultura de Paz* mediante «Indicadores sociales», desde un marco teórico que pudiera guiar la toma de decisiones acerca de las dimensiones de la misma. Para ello se vale de estos indicadores, haciendo especial énfasis en las potencialidades y capacidades humanas para construir realidades pacíficas a partir de dinámicas de reconocimiento de experiencias de paz.

Con todas estas aportaciones, experienciales y experimentales, preocupaciones, debates y sugerencias, en un contexto interdisciplinar, como decíamos al inicio, se pudieran fortalecer —esa es nuestra intención— las potencialidades de incidir, a través de los *habitus* de *paces imperfectas* en la creación de otros mundos posibles, más justos y pacíficos.

LA PRAXIS (TEORÍA Y PRÁCTICA) DE LA PAZ IMPERFECTA

FRANCISCO A. MUÑOZ – JORGE BOLAÑOS CARMONA

Instituto de Paz y Conflictos de la Universidad de Granada

Pensar en la paz, ligada muy estrechamente a la complejidad en que vivimos, nos obliga a realizar imaginativos juegos malabares («...que consisten en lanzar y recoger con destreza objetos, o mantenerlos en equilibrio inestable») intelectuales. Hace poco más de diez años que la idea de la *paz imperfecta* tomó cuerpo teóricamente; sin embargo en este tiempo tan breve, en términos académicos e intelectuales, ha sido muy fructífera, cargando de sentido a la propuesta y llevándonos a nuevas preguntas y desafíos.¹ *La paz imperfecta es la idea que nos facilita el reconocimiento práxico (teórico y práctico) de aquellas instancias donde se desarrollan las potencialidades humanas*, se satisfacen necesidades o se gestionan pacíficamente los conflictos, y la interacciones entre unas y otras. Lo cual puede parecer fácil, pero se complica por mor de la complejidad, de la que procede y le da sentido.

1. La idea de la «paz imperfecta» se hizo pública en la reunión fundacional de la Asociación Española de Investigación para la Paz (AIPAZ) en 1997, donde se contó con la adhesión decidida de Vicent Martínez; igualmente en un seminario celebrado en Bogotá, 1998, bajo el título «La paz es siempre imperfecta», organizado por el Observatorio de la Paz, donde estaban presentes diferentes actores de los procesos de reinserción. También la debatimos con Johan Galtung, en su asistencia a un seminario en Granada, que mostró su interés por la misma. Ante las reacciones positivas que se sucedieron al respecto, decidimos publicarla apareciendo publicada originalmente en MUÑOZ, Francisco A. - LÓPEZ MARTÍNEZ, Mario (2.000) *Historia de la Paz*, Granada y en su extensión en MUÑOZ, Francisco A. (ed.) (2.001) *La paz imperfecta*, Granada.

Podríamos decir que la idea de la *paz imperfecta* estaba en cierto sentido en el ambiente ideológico, teórico y práctico, desde hacía muchos años pero ha florecido cuando ha encontrado unas condiciones favorables para ello, en los momentos posteriores a la Guerra Fría. El ambiente de las relaciones internacionales, de las relaciones sociales, de las ideas, tras la Segunda Guerra Mundial y en la Guerra Fría, era propicio para superar algunos paradigmas del pasado y las prácticas violentas que a ellos iban asociados. Claro está que estamos hablando desde Occidente y sus «periferias», porque por otras latitudes puede que las preocupaciones y los discursos fueran otros. En cualquier caso en nuestro ámbito socio-cultural-político, había muchas expectativas para pensar y construir el mundo de otra manera desde distintos puntos de vista. El Pacifismo, el Feminismo, el Ecologismo, la Investigación para la Paz, los Estudios Postcoloniales, los estudios sobre la complejidad, o el pensamiento transmoderno² contribuyen a replantearse críticamente los anteriores paradigmas. La *paz imperfecta* es una consecuencia de estas nuevas formas emancipatorias de pensar, sentir, expresar y actuar. Y su emergencia va asociada al reconocimiento de la imposibilidad de una «paz perfecta» como la preconizada por la modernidad.³

Para pensar en la *paz* hay que hacerlo considerando todas las formas e instancias de relación entre los seres humanos, todas las culturas, todos los espacios y todos los tiempos. Es un desafío inmenso, demasiado grande, para un investigador o un grupo de investigación aislado,

2. Nos parece adecuado este concepto que pretende deconstruir la modernidad, criticarla, en nuestro caso en aquellos aspectos que justifican o promueven la violencia, y reconstruir un nuevo pensamiento que nos acompañe en la construcción de mundos más justos y pacíficos. Cf.: BAUDRILLARD, Jean et AL (1985) *La posmodernidad*, Barcelona : Kairs, 1985; RODRÍGUEZ MAGDA, Rosa María (2004) *Transmodernidad*, Barcelona.

3. No en vano Wolfgang Dietrich, Josefina Echavarría Alvarez; Norbert Koppensteiner (eds.) quisieron publicar en un mismo volumen *-Schlüsseltexte der Friedensforschung = Key texts of peace studies = Textos claves de la investigación para la paz*, Wien ; Múnster : Lit, 2006.- las aportaciones de Iván Ilich, Gianni Vattimo, Gustavo Esteva, ... junto con la propuesta de la Paz Imperfecta (pp. 92-139.). Disponible parcialmente en: http://www.google.es/url?sa=t&source=web&ct=res&cd=2&url=http%3A%2F%2Fbooks.google.es%2Fbooks%3Fid%3DcNbzQGnk85sC%26pg%3DPA170%261pg%3DPA170%26dq%3DDietrich%2Bimperfect%2Bpeace%26source%3Dbl%26ots%3D7QtByzRByn%26sig%3DnSaRwg7u1hTc09kH4HmEeHDw2WA%26hl%3Des%26ei%3D15eqSu_uB566jAexwJniBw%26sa%3DX%26oi%3Dbook_result%26ct%3Dresult%26resnum%3D2&ei=15eqSu_uB566jAexwJniBw&usg=AFQjCNHPEvo5rOfugSWfcdgSXpfjQAKJQ&sig2=5-i9hmmMEXD3CS1ecYpnhQ

por eso solo cabe hacerlo con humildad intelectual y actitudes abiertas y colaborativas. Es un desafío en el que tienen que ser reconocidos, necesariamente, todos los ámbitos donde ella pueda estar presente, y todos los actores, entre los que incluimos los «trabajadores» de la paz y los «investigadores» de la paz, que deben de actuar coordinadamente frente a un mismo objetivo: implementar la paz.

La Investigación para la Paz se ha ido replanteando paulatinamente los presupuestos teóricos sobre los que ha sustentado sus trabajos. Esto ha obligado a redefinir los propios conceptos de *paz*, *conflictos*, *mediaciones*, *violencia* o *guerra*, todos ellos dentro de la complejidad, como venimos insistiendo. Finalmente, son tantos los enfoques y las disciplinas implicados en estos problemas que sólo son posibles desde una metodología plural, inter y transdisciplinar de la que participen todas las disciplinas y áreas de conocimiento implicadas.⁴ La *paz imperfecta*, en muchos sentidos, se inscribe en este proceso de deconstrucción y reconstrucción de los conceptos y los modelos de pensamiento, en los que se pretende reconocer todas las aportaciones valiosas, provengan de donde provengan, negar aquellos que no son válidos y desarrollar aquellos que lo sean para los fines que perseguimos.⁵ En este camino hemos incorporado recientemente la «complejidad», como marco general de interpretación, y la propuesta de los «equilibrios dinámicos» como búsqueda de paz.⁶ Y, finalmente nos llevó en los últimos años a hablar de «ontologías optimistas» y hoy queremos hacerlo sobre los *habitus* de paz. Todo lo cual no pretende tener un orden jerarquizado o subordinado sino rizomático, con diversas posibilidades no jerarquizadas de desarrollo, como nos apuntan Deleuze y Guattari.⁷

4. Cf. CANO PÉREZ, María José; MOLINA RUEDA, Beatriz y MUÑOZ, Francisco A. (2004) «Diálogos e Investigaciones Trans Culturales y Disciplinarias», en *Convergencia*, Año 11, Núm. 35, Mayo-Agosto 2004, México: 55-80. Finalmente, nuestros interrogantes nos llevarán a preguntarnos sobre la identidad de los humanos y, para ello, necesitaremos servirnos de la antropología filosófica. Cf. COMINS, Irene (2008) «Antropología filosófica para la Paz: una revisión crítica de la disciplina» *Revista de Paz y Conflictos* Número 1. Año 2008, pp. 60-79. <http://www.ugr.es/~revpaz/numeros/numeros.html#numero1> [05/09/09]

5. CULLER, Jonathan (1982) *On deconstruction: theory and criticism after structuralism*, New York.

6. Cf.: MUÑOZ, Francisco A. y MOLINA RUEDA, Beatriz (2009) «Pax Orbis, Una paz compleja e imperfecta», en MUÑOZ, Francisco A. y MOLINA RUEDA, Beatriz *Pax Orbis. Una paz compleja y conflictiva*, Granada, pp. 15-53.

7. DELEUZE, Gilles y F. GUATTARI, Felix (1976) *Rizoma (Introducción)*, Valencia.

En la publicación del libro sobre la *paz imperfecta* nos vimos obligados a abordar diversas temáticas que de una u otra forma se interaccionaban con ellas, de tal manera que los propios epígrafes (reconocimiento de la *paz*; Historia de la idea de paz; paz negativa; paz positiva; fenomenologías de la Paz; orígenes de la conflictividad; un universo en conflicto; una especie humana conflictiva; abrir las dialécticas. relaciones causales y retroalimentaciones; un proceso inacabado; innovar las epistemologías; abrir las dialécticas; conflictos y poder; mediaciones. Paz Imperfecta [estructural] y Violencia Estructural [imperfecta]; «empoderamiento» pacifista; globalización, complejidad y futuro; interconexiones, redes y complejidad) apuntaban todo un programa de investigación que, en cierto sentido se ha ido desarrollando paulatinamente.⁸

En nuestras investigaciones hemos ido colocando poco a poco a *la complejidad como el marco vital, teórico, epistémico y ontológico de los conflictos y la paz*. Al fin y al cabo los conflictos son fruto de la complejidad y la paz es la vía más armónica de regularlos. En lo que sigue comenzamos lógicamente por la complejidad y los conflictos que genera, para después explicar la necesidad de readaptar nuestros presupuestos epistemológicos y epistemológicos a este nuevo marco teórico. Después, siguiendo los ejes de una matriz unitaria y compresiva de la paz, actualizaremos nuestras ideas al respecto

1. COMPLEJIDAD Y CONFLICTIVIDAD

La complejidad es el marco teórico —paradigmático— de las dinámicas del planeta tierra, los seres vivos y los seres humanos, por consiguiente debe de serlo para la Investigación para la Paz. Ello nos ayuda a adoptar un punto de vista holístico, ecológico, naturalista y, asimismo profundamente humanista, que incardina sinérgicamente al ser humano con el resto de los seres vivos, ligado a la naturaleza y al cosmos, en un proceso evolutivo cambiante a lo largo de millones de años.

La supervivencia de los seres humanos depende completamente de la adaptación a este contexto complejo en el que convive con el resto

8. Cf. MUÑOZ, Francisco A., HERRERA FLORES, Joaquín, MOLINA RUEDA, Beatriz y SÁNCHEZ FERNÁNDEZ, Sebastián, *Investigación de la Paz y los Derechos Humanos desde Andalucía*,.. pp. 124-9.

de los seres vivos, la naturaleza, la tierra y el universo. De este medio los seres humanos absorben energía, información y organización, para mantener sus cualidades e intentar sustentar su equilibrio, en definitiva mantenerse vivos como individuos, grupo y especie. En este sentido los seres humanos mantenemos unas relaciones de simbiosis, intercambio y tensión permanente con el medio en que vivimos (por ejemplo, cuando nos alimentamos de otros seres vivos). En definitiva, tenemos una absoluta dependencia de un entorno del que somos, en cierto sentido, parasitarios, para garantizar nuestras constantes biológicas, y por extensión sociales y culturales.⁹

Para sobrevivir con cierto orden almacenan el mayor nivel de información, organización y diseño, por lo que podríamos decir que los seres humanos representan el grado más alto de complejidad del universo (aunque, lógicamente los sistemas en los que habita son más complejos todavía). Sólo es posible su existencia porque han heredado y aprendido a controlar de manera automatizada gran parte de las circunstancias y variables de las relaciones que establecen con la naturaleza. Efectivamente mecanismos filogenéticos, instintivos, emocionales toman parte de las decisiones que les son vitales. Aunque parezca contradictorio, la libertad, el libre albedrío, consciente, racional, representa una limitada capacidad para elegir entre las posibilidades dadas por los genes y la corporeidad. Lo que nos recuerda sus limitaciones, su «imperfección», a pesar de ser «sapiens», para poder comprender y explicar, y mucho menos controlar, todo lo que ocurre en nuestro alrededor.

Las condiciones de nuestra existencia, nuestras capacidades, potencialidades, proyectos y necesidades, las sociedades, las culturas, las religiones, las migraciones, la paz, las guerras o la violencia, todas las actividades humanas están insertas en la complejidad. Los humanos somos una especie adaptativa a esa complejidad, en un proceso en el que gestionamos conflictos del entorno, participamos de ellos y generamos nuevos en una práctica experiencial de sobrevivir o vivir, simplemente. Hay que dejar muy claro que la especie humana no ha tenido como objetivo controlar la complejidad, nada más lejos de la

9. Ubicados en un medio ambiente siempre cambiante (a causa del crecimiento del desorden, de la entropía), los equilibrios biológicos, individuales y sociales que logra proporcionar a los seres humanos independencia del exterior. Evidentemente, esta independencia es relativa ya que, al menos, necesita esta energía del entorno.

realidad, sino adaptarse, en la medida de sus posibilidades a ella. Las habilidades de la especie no han aparecido con el fin de controlar todo lo que ocurre en el universo, de ser dioses o semidioses, aunque a veces, en una estúpida e ingenua vanidad se haya pensado en ello. Cuando en realidad las percepciones, informaciones e interpretaciones que gestionamos son incompletas, incongruentes, desorganizadas e imperfectas.

Pensar desde la complejidad nos obliga a ser humildes (como seres inacabados e imperfectos), ecológicos (con una relación ineludible con el entorno), animales (por compartir evolución, filogenia o instintos), holísticos (por el anclaje en la naturaleza y el universo) y cooperativos (por la dependencia intraespecífica de especie). Todo ello tiene, también, consecuencias en la manera de afrontar la investigación ya que no sólo condiciona las aproximaciones en los aspectos metodológicos y epistémicos, sino también en los modelos antropológicos y ontológicos y, por las características del campo de estudio debe de ser necesariamente inter y transdisciplinar.¹⁰

Además, las características de la propia condición humana añaden un plus de complejidad que se manifiesta en sus capacidades y potencialidades, el número de entidades humanas implicadas, en entorno (ecosistemas, naturaleza, planeta y universo) limitado. Por tanto, la probabilidad de vivir en conflicto es siempre continua. Aunque, una vez dicho esto, hay que añadir que el éxito de la especie, desde su aparición, depende justamente de que, a pesar de los altos niveles de complejidad, incertidumbre y riesgo (y la creciente violencia), la inmensa mayoría de los conflictos se regulan lo más armónicamente posible, pacíficamente.

De todo lo cual podemos afirmar, y esto es una hipótesis central, que *la conflictividad proviene de la gestión de la complejidad*. Tenemos, por tanto, un marco superior de comprensión e interpretación de los

10. Ahora bien, la continua apelación a una complejidad omnipresente y omnipotente nos podría llevar a la inoperancia si no poníamos medios. Por esta razón, y en un intento de ayudar a gestionar la inmensa agenda de la Investigación para la Paz, junto con Beatriz Molina propusimos abordar la complejidad desde el «campo transdisciplinar de la paz» a través de una matriz unitaria definida por cinco ejes (paz imperfecta (estructural), conflictividad abierta, mediaciones, deconstruir la violencia y empoderamiento pacifista). Cinco ejes sin pretensiones de ser reduccionista pero sí operativos. *Op. cit.*

conflictos, pero también hemos abierto cualitativamente su presencia y significado y, en consecuencia, tenemos que abordarlos renovando nuestros presupuestos. Ya que tal como estamos viendo, por un lado sería imposible abordarlos todos —uno de los límites de la complejidad— y, por otro, una infinidad de conflictos son resueltos rutinariamente mediante mecanismos filogenéticos, las emociones o las normas culturales. En un sentido estricto convendría distinguir entre los «conflictos» de la naturaleza, del resto de las especies, del conflicto humano, cuando entran en juego cualidades de nuestra especie (especialmente la cultura o la racionalidad). A partir de este momento utilizaremos conflicto (en cursiva) en este último sentido.

La respuesta vital a la complejidad y la conflictividad son los «equilibrios dinámicos» que se alcanzan por medio de su organización estructural y funcional y la interacción medioambiental. La homeostasis, o la autopoiesis, u otros procesos son acciones de mantenimiento de las constantes internas por la acción coordinada de diversos procesos. Esta «cooperación» corporal tiene continuidad en una cooperación social, persiguiendo ambas el bienestar, la permanencia de sus constantes vitales, el equilibrio y la armonía, para lo que nos ayudamos de nuestras cualidades emocionales y racionales.¹¹

2. UN GIRO EPISTÉMICO Y ONTOLÓGICO

La complejidad y los conflictos que de ella se derivan nos permiten comprender, como hemos indicado más arriba que *la paz es la búsqueda de los equilibrios dinámicos*. Mientras que el concepto de equilibrio nos acerca a la armonía, a la paz perfecta, la idea de lo dinámico nos acerca a lo cambiante, adaptativo, lo procesual, lo imperfecto. Muchos enfoques han partido de la idea, pasada, presente o futura, de una paz «perfecta», a veces incluso desde un pensamiento utópico. Obviamente, si admitimos el punto de vista de los equilibrios dinámicos, la paz no puede ser nunca perfecta. Todo lo cual nos refuerza la propuesta de un giro epistémico, que estudie a los seres humanos desde una complejidad

11. Cf. MUÑOZ, Francisco A. y MOLINA RUEDA, Beatriz (2010) «Una cultura de paz compleja y conflictiva. la búsqueda de equilibrios dinámicos», *Revista de paz y conflictos*, nº 3, pp. 44-61.

conflictiva y dinámica en la que es posible alcanzar determinados niveles «imperfectos» de equilibrio, o si queremos «armonía». Un giro que a su vez debe de ser ontológico en la medida en que tiene en consideración la condición compleja de los entes.

En cierto sentido y como queda reflejado en el prólogo del libro sobre la *paz imperfecta*,¹² ésta nace en el marco de la transición democrática española en donde se restituyó la democracia, se condenó el levantamiento militar, la guerra civil y la dictadura franquista. Paralelamente emergieron pública y políticamente de nuevo, con renovadas energías, las ideas igualitarias y la utopías socialistas y comunistas que, infravaloraban y eran asimismo muy críticas con los logros parciales de la transición democrática y los logros alcanzados en aquellos momentos. Esta coyuntura política estuvo llena de grandes controversias sobre los diferentes modelos sociales defendidos por burgueses, liberales, socialistas, comunistas o anarquistas. Dichos modelos llevan implícitos teorías de los conflictos —predominantemente duales, antagónicos y excluyentes— que tenían sus precedentes en la historia europea del XIX y que pervivieron a lo largo de toda la guerra fría. Esta situación demostraba que era necesario conseguir nuevas formas de pensar y abordar la paz, tanto en la investigación, como en la política, sobre lo que veremos algunos ejemplos más adelante.

La percepción que tengamos y las acciones que realicemos dependen directamente de nuestras formas de ordenación del pensamiento, la epistemología es la base de nuestro razonamiento, nuestra aproximación a la realidad. Por estas razones en la propuesta de la *paz imperfecta* hablamos de la necesidad de realizar un giro epistemológico. Un giro que debe de preocuparse de corregir algunos errores en las aproximaciones a los conflictos, la paz y la violencia. Es imposible avanzar en todo esto sino realizamos un giro que nos garantice liberarnos de ciertos prejuicios previos. Un giro que signifique fortalecer la posibilidad de pensar la paz desde sus experiencias, desde su propia existencia (contrario a pensarlo desde la óptica excluyente y limitada de la negación de la violencia).¹³

12. Que algunos han sugerido que se podría llamar *infecta* en el sentido de que está en permanente proceso de construcción.

13. Esta idea ha sido desarrollada por MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (2001) *Filosofía para hacer las paces*, Barcelona.

2.1. GIRO EPISTEMOLÓGICO

La necesidad de cambio es exigida por una deformación previa que bien podría estar expresada por la locución latina «si vis pacem para bellum», si quieres la paz prepara la guerra, con la que la guerra, la violencia se convierte en el medio para conseguir la paz.¹⁴ Por lo tanto cualquier alternativa pasa por el uso de la violencia. Hay que ser un especialista en la praxis de violencia para alcanzar la paz, la investigación de la paz debe, por tanto, estar fundamentalmente basada en el conocimiento de la violencia.

Este presupuesto es además absolutamente erróneo si lo abordamos desde el paradigma de la complejidad y los equilibrios dinámicos, se podría decir que para alcanzar un equilibrio dinámico hay que ser un buen especialista en el caos, en su sentido más tórrido: No alcanzamos a imaginar como para saber como funciona la vida haya que estudiar la muerte. *Lo inerte nunca nos podrá informar de las circunstancias complejas de la vida.*

El giro epistemológico supone ante todo renovar la mirada sobre la paz pero, como esta no es una realidad aislada, hay que realizarlo paralelamente sobre los conflictos, las mediaciones, el poder y la violencia, y asimismo replanteándose algunos enfoques científicos anclados en la historia, la antropología, la economía o la psicología, pero igualmente sobre la evolución, el género o el amor.¹⁵ La importancia de realizar un giro epistemológico que suponga *pensar la paz desde la paz*, autónomamente, ha sido paulatinamente asumida por investigadores y estudiosos de diversa procedencia y coincide con otras propuestas de otros campos científicos.¹⁶

14. Otras sentencias muy conocidas que fortalecen este pensamiento serían «La violencia es la partera de la historia», atribuida a Karl Marx; «Los pueblos que quieren prepararse para la paz tienen que prepararse para la guerra» de Von der Goltz; o «La guerra es la continuación de la política por otros medios» de Von Clausewitz. En sentido contrario véase en este mismo volumen JIMÉNEZ ARENAS, Juan Manuel «Pax homínida. Una aproximación imperfecta a la evolución humana».

15. Cf. en este mismo volumen COMINS MINGOL, Irene, PARÍS ALBERT, Sonia y MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent «Hacer las paces imperfectas: entre el reconocimiento y el cuidado».

16. En el libro *La paz imperfecta* colaboraron: Vicent Martínez Guzmán; Jose María Tortosa; Beatriz Molina, María José Cano, Juan Torres, Javier Rodríguez, Mario López, Carmen Magallón, Alfonso Fernández. En la reedición que se está imprimiendo en Colombia se suman las aportaciones de Sebastián Sánchez y Carlos José Herrera.

Incluso, pudiera existir una cierta ingenuidad en los enfoques «violentológicos», ya que mientras se presupone que para comprender la violencia, aceptada como compleja, es necesario sensibilidad, buena capacidad de observación, categorías analíticas adecuadas, metodologías y presupuestos epistemológicos actualizados. Contrariamente se ha dejado para los «desarmados» pacifistas que reconstruyan —sin todas las anteriores herramientas a su disposición— la paz y sean capaces de aplicarla en sus diversos ámbitos de actuación. La ingenuidad se transforma en cierto mesianismo primitivista, en el que bastaba con dar un mensaje sencillo, con cierta carga moral, para que por sí mismo conectara y movilizara las conciencias pacifistas. Igualmente, esta perspectiva violentológica no está exenta de una cierta disonancia cognoscitiva a veces cercana a la esquizofrenia. Puesto que se desea, se busca, se valora más la paz, pero sin embargo se piensa en claves de violencia, lo que finalmente acarrea —después de un proceso corrupto— la percepción de que ésta —la violencia— fuera más clara.

En varias ocasiones hemos criticado cómo el modelo humano (ontológico) presente en el judeo-cristianismo sustenta una naturaleza humana negativa, originaria y continuamente en pecado (delito moral, ofensa a dios, ...). Desde este punto de vista, en la búsqueda de la justicia y de la paz había antes que «redimir» la maldad y la violencia primigenia. La continuidad de perspectivas similares en los autores cristianos y judíos, pero también en otros laicos (Hobbes, Marx, Freud, Foucault, ...), ha hecho, en el mundo occidental, dominantes las visiones negativas. Es necesario, pues, revisar estos enfoques.

Algunos investigadores, como hemos apuntado más arriba, han interpretado la *paz imperfecta* como una aportación *postmoderna* en el sentido que no pretende ser «perfecta», acabada, sino procesual. Estamos en gran medida de acuerdo con esta perspectiva aunque preferimos hablar —para alejarnos de un cierto nihilismo postmoderno— de «transmoderno» en el sentido de deconstruir la modernidad y reconstruir o retomar las aportaciones adecuadas de la misma y sumarla con las nuevas sensibilidades y enfoques.¹⁷ Después de todo este camino, de deconstrucciones y reconstrucciones teóricas y epistémicas, hemos comprendido mejor que era necesario abordar las ontologías.¹⁸ Asimismo, poco a poco nos

17. DIETRICH, Wolfgang, ECHEVERRÍA ÁVAREZ, Josefina, KOPPENSTEINER, Norbert (ed.) *Op. Cit.*

18. *onto* = ser; *logos* = estudio; = estudio de los seres.

hemos ido convenciendo de que para adoptar un punto de vista del conocimiento era necesario realizar un cambio en el modelo de ser humano que tengamos («antropológico» si lo construimos desde las culturas, «ontológico» si lo hacemos desde la filosofía). Un giro ontológico que nos sirva para «apoderarnos» de nuestras ideas sobre los seres humanos y, que a su vez, nos permita trabajar sobre sus realidades.

2.2. GIRO ONTOLÓGICO Y ONTOLOGÍAS OPTIMISTAS

Como estamos viendo existen numerosas razones que hacen aconsejable dotarnos, asimismo, de un nuevo modelo ontológico que nos sirva para alcanzar en máximo de bienestar, para el mayor número de personas y con capacidad para afrontar los desafíos de los tiempos que vivimos. Esta tarea va asociada a la liberación de las ontologías —las teorías filosóficas sobre los seres humanos— de sus sentido metafísico-absoluto, es decir fuera del mundo real de los humanos y, en consecuencia, no abordable por ellos. Es necesaria una ontología alejada y rescatada de la metafísica idealista, del ser absoluto, no corpóreo, un ontología humana, o humanizada, basada en seres reales, que nos sirva para reconstruir modelos liberalizadores de los seres humanos.¹⁹

Ahora puede que tengamos mas claro que es necesario al menos hablar de ontología, hablar de seres humanos desde una perspectiva filosófica. Da igual que seamos historiadores, filólogos, pedagogos, juristas, etc., lo importante es que en nuestra investigación pretendidamente inter y transdisciplinar utilicemos el mejor recurso intelectual para abordar la condición humana. Y en nuestra opinión esta no es otra que la filosofía o si queremos la filosofía antropológica. Evidentemente, como quizás ya halláis comprobado esto tiene algunas resistencias academicistas, en ocasiones ligadas al poder de la disciplina, que consideran inabordable la ontología si no lo es desde los presupuestos de una metafísica, a su vez muy alejada del mundo real. Pero también hay aliados.

No son pocos los filósofos que hablan de una ontología —e incluso metafísica— ligada a las condiciones reales de los seres humanos. Entre ellos podríamos hablar, aunque con distintos intereses de Martin Heidegger y

19. Cf. GONZÁLEZ VALENZUELA, Juliana (2005) *Genoma humano y dignidad humana*, Barcelona.

su «Dasein», de Hans-George Gadamer o las propuestas de otros filósofos de una ontología naturalista o materialista. Recientemente hemos tenido oportunidad de coincidir con filósofos del grupo de Gustavo Bueno, y que se reconocen como seguidores de una ontología materialista.²⁰ Existen otras aproximaciones a estas preocupaciones como son las de la psicología positiva, propiciada por Martin Seligman, y la del naturalismo²¹. Desde otro punto de vista la matriz de de potencialidades (necesidades) propuesta por Max-Neef plantea una doble perspectiva, axiológica y existencial que tiene, evidentemente, significación en el terreno de lo ontológico, ... el desarrollo de cada capacidad en las estancias del ser, tener, hacer y estar nos ilustra asimismo de las realidades de la paz y de las capacidades —poder— para gestionar las dinámicas sociales pacíficamente.²²

Cuando en otras ocasiones hemos hablado «ontologías optimistas para la paz» queríamos elucubrar sobre las teorías de fondo que pudieran sustentar nuestro pensamiento «imperfectólogo», el optimismo quiere representar la convicción en la existencia de capacidades para gestionar pacíficamente los conflictos. Si existen teorías para poder abordar la realidad, para poderla transformar, se impone un *optimismo inteligente*, sustentado en razones científicas y también, porqué no, en presupuestos éticos y también en emociones que discriminen y orienten su discurso, que crean que la especie humana tiene suficientes recursos —tal como se puede deducir del estudio de su historia— para regular los conflictos pacíficamente. La comprensión abierta de los conflictos en la que concurren una multiplicidad de circunstancias nos muestra más claramente todos estos recursos disponibles, y utilizados en diversos momentos históricos y culturas. Son muchos los autores que piensan que el optimismo está ligado a la disponibilidad de recursos para cambiar el curso de los acontecimientos, y en esta línea nos ubicamos: si

20. Alberto Hidalgo Tuñón, Pelayo Pérez y Román García Fernández, todos ellos filósofos del Instituto de estudios para la Paz y la Cooperación-IEPC y del Movimiento por la Paz y el Desarme (MPDL).

21. Cf. <http://spanish.authentic happiness.org/Default.aspx> El optimismo antropológico de Dewey, frente a las filosofías que presentan a los seres humanos dependientes de una «salvación» externa es un ejemplo de como el naturalismo los ve como «independientes» en relación con sus capacidades.

22. Cf. MAX-NEEF, Manfred, ELIZALDE, Antonio y HOPPENHAYN, Martin (1993) *Desarrollo a escala humana*, Barcelona. Evidentemente el debate de las necesidades, capacidades o potencialidades es muy amplio y en el han participado numerosos autores, no en vano estamos hablando de «ontología humana».

hay recursos —*poder*— a los que se pueda acceder existen posibilidades de hacer crecer la paz.

Optimismo, procede de *optimus*, *a*, *um*, muy bueno, muy bien, a su vez del superlativo de *bonus*, bueno. Queremos interpretarlo como la actitud activa en la búsqueda de lo «bueno», no como la sola actitud basada en las emociones —aunque también las reivindicamos— que nos hacen tener este estado de ánimo. Pero no reivindicamos solamente esta clase de optimismo sino también uno que sea demás inteligente porque existen razones (quizás todas las que componen la condición humana: filogenéticas, instintivas, sentimentales, sociales o racionales) para poder dirigir esfuerzos hacia lo bueno, hacia lo que valoramos como respetuoso con la paz. Creemos que hay un bagaje suficiente en la historia de la humanidad como para pensarnos con cierto optimismo. Pero, además esta perspectiva puede ser optimista basada en el conocimiento intelectual y científico de nuestras circunstancias e historia.²³

Sobrevalorar la violencia, como hemos apuntado que ha hecho la cultura judeo-cristiana, conlleva implícita y explícitamente un cierto pesimismo ya que las grandes dimensiones de las dificultades las hacen casi insoslayables. Esto condicionado todas las actividades, incluidas las metodologías y los presupuestos de la investigación. En este sentido pensamos que el mismo pensamiento pacifista occidental podría estar articulado en torno a la negación de una violencia real y «omnipresente» frente al deseo de una paz utópica e inalcanzable. Nos encontraríamos con un paz fuertemente deseada y sentida frente a una violencia grandemente pensada e investigada.²⁴

En el mismo proceso de acercarnos a la paz deseada necesitamos ir redefiniendo, afinando, los modelos ontológicos sobre los que nos sustentamos. Un modelo holístico, en la medida en que reconozcamos la inserción de la especie humana en el universo, en sus destinos y sus incertidumbres físicas; naturalista-evolucionista en cuanto que nos identificamos como seres vivos incluidos en el proceso de la existencia de la vida en el planeta tierra y su-

23. Una gestión adecuada de los conflictos nos obliga a hacerlo con los sentimientos. Por qué no darle importancia a los sentimientos de bondad, de felicidad, de alegría que nos facilitan la relación con los demás. Cf. ACOSTA MESAS, Alberto (2004) «Regulación de conflictos y sentimientos», en MOLINA RUEDA, Beatriz y MUÑOZ, Francisco A., pp. 201-222.

24. En la llamada *Declaración de Sevilla* científicos y especialistas de diversas disciplinas afirmaron taxativamente que no había ninguna razón en la que se pudiera asentar la idea de una violencia natural.

jetos a leyes de la evolución de la naturaleza; humanista por reconocernos como unas criaturas conscientes y privilegiadas y en esa medida responsables con el universo, la tierra y la naturaleza que nos acunan. Y hablar, ¿porque no? de una ontología optimista, frente a otras visiones pesimistas.

3. LAS MEDIACIONES

Pensar en clave de conflictividad, provocada por los proyectos que albergan los diferentes actores supone un gran avance porque nos permite comprender más matizadamente las realidades sociales. Pero, asimismo, es interesante comprender como los actores, y sus proyectos, se interaccionan continuamente, a través de múltiples estancias. Efectivamente ya sea a través de diferentes vías de comunicación, o por espacios compartidos, o a través de los satisfactores (normas, instituciones, ...). La conflictividad, pues, no funciona como una realidad subdividida en espacios aislados donde se forjan los diversos proyectos. Podríamos utilizar la idea de la *mediación*, que es un concepto que nos ayuda a detectar y definir los distintos elementos de contacto y comunicación entre los proyectos de los actores. Los cuales, finalmente, terminan por ser determinantes en la dinámica de los conflictos ya que cumplen la función de «mediar», interponerse entre varias circunstancias; ser cierto espacio físico, temporal, humano o social en el que se produce una determinada acción; estar o existir entre dos o más; o tomar un «término medio» entre dos extremos. Tales mediaciones terminan por influir en el transcurso de los acontecimientos, la dinámica de los hechos, o en las actitudes o conducta de los actores de una realidad social. El discurrir de la dinámica sociales depende, en gran medida, de todo este tipo de mediaciones. Desde el punto de vista de la observación, de la investigación, las *mediaciones* permiten apreciar unas dinámicas más dialécticas, menos mecánicas, y por tanto con mayor capacidad para adaptarse a las dinámicas reales. De esta manera la *mediación se convierte en un concepto central para la Investigación para la paz*²⁵

25. Cf. MUÑOZ, Francisco A. - HERRERA FLORES, Joaquín, MOLINA RUEDA, Beatriz, SÁNCHEZ FERNÁNDEZ, Sebastián (2005) «Las mediaciones como punto de encuentro», *Investigación de la Paz y los Derechos Humanos desde Andalucía*, Granada. En él se desarrollan subepígrafes dedicados a la conciencia o el estado.

La definición más conocida de la *mediación* es la que se produce entre las dos partes de un conflicto, pero parece obvio que hay que intentar ampliar su significación para comprender mejor la dinámica de los conflictos. Puede ser importante abordarla desde sentido más abstracto, en la articulación de las ideas, hasta su concreción práctica, en la interpretación de las realidades y las acciones prácticas que en tal sentido se puedan hacer. Desde una perspectiva filosófica-epistémica, la mediación es una reflexión racional en la que se incorporan ideas, es un proceso dialéctico racional y lógico a través del cual se pueden encontrar relaciones concretas entre diversos postulados; en un sentido práctico representa el agente que consigue el acercamiento entre dos partes.

Reconocer la existencia de las mediaciones ayuda a quebrar la polaridad binomial o antagónica que muchas ocasiones se presenta como un sobredimensionada, o como único instrumento, con el que aprehendemos —tensamos y violentamos— las realidades. Por esto mismo adquieren todavía más importancia. Tales posibilidades han sido consideradas en cientos de culturas que han utilizado la figura del mediador para establecer las relaciones entre unos ámbitos y otros de su actividad. En las religiones un personaje mítico (héroe, semidiós...) es quien establece la relación entre las fuerzas sobrenaturales y las comunidades humanas; pero, asimismo, encontramos mediaciones en rituales, actividades culturales, fiestas, bailes, acontecimientos deportivos, actividades escolares, prácticas políticas o relaciones internacionales.²⁶

Podríamos decir que la mediación tiene una dimensión topológica como ubicación, lugar o representación real de las que hemos llamado dialécticas sutiles y abiertas. Mientras que la dialécticas son un recurso epistémico que puede ser reconocido en determinadas relaciones y acciones, las mediaciones son escenarios donde tienen lugar. Éstas, tal como apuntábamos antes, nos facilitan encontrar entes y prácticas humanos que enlazan de manera conflictiva la paz y la violencia, son precursoras en ocasiones de la violencia, pero en otras muchas son obstáculo de aquélla y estimulan la paz.²⁷

26. Desde este punto de vista, los Derechos Humanos pudieran ser entendidos en determinadas ocasiones como tales mediaciones ya que facilitan los acuerdos sobre la justicia social. ... estado, ...

27. El matrimonio Boulding nos hicieron, de nuevo, una aportación relevante al estudiar el proceso por el cual se produce el movimiento desde una paz «inestable» a otra «esta-

De cualquier manera, su capacidad interpretativa y de articulación de la realidad está fuera de toda duda. En la regulación pacífica de los conflictos la negociación es una de las formas más reconocidas y dentro de ellas la mediación es el mecanismo utilizado en muchas ocasiones para favorecer y acercar las posiciones iniciales de los actores. La mediación es uno de los «medios» por excelencia de prevenir y regular conflictos.

Desde nuestra perspectiva las mediaciones nos permitirían entender las relaciones que en muchas ocasiones se producen entre la paz y la violencia, en cualquiera de sus manifestaciones, o más genéricamente entre la paz imperfecta y la violencia estructural. Ejemplo prototípico de tal mediación podría ser el poder, comúnmente caracterizado como violento, pero que en sus últimas interpretaciones —en el sentido de «capacidad de transformar»— puede tener unas aplicaciones más abiertas en las que su sentido violento no sea un presupuesto de partida sino una cualidad que adquiere según el uso que de él se haga.

En consecuencia las mediaciones deben ser también propiciadas, buscadas, potenciadas como paso intermedio, interlocutor, para la transformación pacífica de los conflictos. En este sentido, la comunicación, el intercambio de información, el conocimiento de las condiciones, motivos e intereses de los otros espacios del conflicto, se convierte en un vehículo de indagación en la medida en que interacciona las circunstancias que definen la realidad. Desde este punto de vista las propuestas de la ética comunicativa son absolutamente pertinentes.²⁸

Por todo ello creemos importante considerar —teórica y prácticamente— las mediaciones como aquellos ámbitos o circunstancias en los que su problemática, o conflictividad —por diversas razones entre las que se incluye la falta de tensión, la no aparición de emergencias o bien la transformación de los conflictos— es parsimoniosa, sin estridencias. Por lo que la situación no puede ser entendida —o no opera— ni como paz

ble». Para ellos los sistemas sociales, al igual que muchas sustancias químicas y otros sistemas biológicos, manifiestan fases y zonas de contacto entre unas y otras de gran variedad y complejidad, de tal manera que muchas organizaciones, modelos y estructuras están determinadas por tales zonas. Desde esta perspectiva la paz puede ser contemplada en diferentes fases según exista mayor o menor justicia, opresión, competencia, enriquecimiento, empobrecimiento, etc. Cf.: BOULDING, Elise - BOULDING, Kenneth E. (1994) *The Future. Images and Processes*, London, 76-87.

28. Cf. MARTÍNEZ GUZMAN, Vicent, *Op.cit.* Un desarrollo mas fundamentado puede verse en el trabajo del mismo autor en este libro.

ni como violencia. Estas mediaciones puede que varíen de acuerdo con el momento (espacio, tiempo, actores, intereses) en los que se produzcan y jueguen un papel u otro. Son importantes por su capacidad para catalizar y dinamizar situaciones.

Podríamos decir que el (los) *habitus* es (son) una cualidad de los seres humanos, el espacio de mediación de los seres humanos con su entorno natural y social. Es la instancia donde se gestionan los conflictos que surgen en la gestión de la complejidad sobrevenida por en el medio en que viven los seres humanos. Los *habitus* incluyen las cualidades y predisposiciones de los seres humanos con capacidad para adaptarse y gestionar la conflictividad de su entorno.²⁹

Los *habitus* son facultados por las potencialidades humanas y viceversa, facilitan el desarrollo de estas potencialidades. A través de los *habitus* el ser humano alcanza el desarrollo de sus potencialidades, la satisfacción de sus necesidades, que en definitiva pueden garantizar la paz. Podríamos decir, por tanto, que los *habitus* son las instancias donde se desarrollan las potencialidades como garantía de la supervivencia y la existencia de los seres humanos.

Finalmente los *habitus* son los que posibilitan el empoderamiento pacifista, el desarrollo de las capacidades o las cualidades que hacen posible el cambio de la realidad.

4. DECONSTRUIR LA VIOLENCIA

La violencia es nuestra preocupación prístina. Estamos consternados, conmocionados por la violencia y la Investigación para la Paz tiene como objetivo fundamental frenarla. Sin embargo, puede que no sea correcto que nuestras preocupaciones éticas y vitales sean las que, en una transposición mecánica, nos marquen las prioridades de la investigación, sobre las formas de la violencia, los estragos de la misma, olvidándonos de su prevención, de la Cultura de la Paz que, en definitiva, es la solución más óptima, como se ha demostrado en la larga trayectoria de la Investigación para la Paz. En cierto sentido el giro ontológico y espistémico vistos más arriba obedecen a esta necesidad.

29. Véase capítulo siguiente «Los habitus de la paz imperfecta».

Las acciones violentas son asimismo una respuesta a la complejidad y a la conflictividad que de ella se desprende, un respuesta que se opone a la búsqueda de la armonía y la consecución de equilibrios dinámicos, crea más entropía y peores condiciones de vida. Pensamos que existe violencia cuando se impide el desarrollo de las potencialidades (capacidades) de cualquier entidad humana. La investigación ha ido abriendo paulatinamente el concepto de violencia para poder comprender mejor sus causas; la preocupación comenzó asociada a las formas de violencia directa, principalmente la guerra, y después se incorporó el concepto de violencia estructural que de una lado hace ver que se sustenta en las estructuras y que pueden existir relaciones causales entre unas y otras formas.

El concepto de violencia estructural, que tanta importancia tiene en la Investigación para la Paz, puede terminar siendo «estructuralista» en la medida en que posterga el papel, y las posibilidades, de los actores a las estructuras, ya que además en las visiones «violentológicas» las estructuras terminan por ser exclusivamente generadora de violencia y nunca de paz. Obviamente, el abordaje de la violencia está condicionado por el giro epistémico y ontológico.³⁰

En muchas ocasiones, el significado de la violencia depende de la contextualización que hagamos de ella, de las condiciones de los actores, de la cultura, de los principio éticos que rigen la sociedad, de las condiciones del momento y de la valoración que se haga de todo ello. En este sentido tal vez fuese necesario partir de la matriz común de los conflictos, de la complejidad que los genera, de las mediaciones en donde se dilucidan las dinámicas de los mismos, la convivencia estrecha con regulaciones pacíficas de los conflictos, con la paz (imperfecta justamente por esta condición) y la capacidad de toma de decisiones —poder— de los actores implicados. Por todo ello podríamos también decir que tiene innumerables formas, tantas como espacios de desarrollo de potencialidades humanas.³¹

Somos testigos atónitos de como la violencia ha crecido «irracionalmente» hasta unos límites insospechados. El siglo XX ha sido un siglo

30. *Ibidem*

31. Un abordaje interesante es el propuesto por nuestro colega José Manuel Martín Morillas (Cf. *Los sentidos de la violencia*, Granada, 2003) que centra en la tensión de una «racionalidad agónica» la emergencia de la violencia.

marcado por la violencia, dejando un gran legado de destrucción masiva, de violencia a una escala nunca vista y nunca antes posible en la historia de la Humanidad. Se da por sabido que la violencia en el mundo es alta, sabemos las cifras de la producción de armamentos, de los conflictos armados, de las víctimas del hambre y de la pobreza, de las personas que viven sin agua potable o en malas condiciones de salud, de las migraciones forzadas, la actividad de las mafias, del narcotráfico, de la trata de blancas, o de la violencia de género.³² Nos cuesta más trabajo reconocer que la violencia tiene su utilidad —siempre parcial y entrópica— y que a veces está olvidada, permitida o «legitimada»; tampoco tenemos muy claro porqué pervive, cuando sus efectos devastadores son claramente perceptibles. Pero también puede que, por la consternación que comporta, esté sobredimensionada. Es necesario pues deconstruir la violencia para saber lo mejor posible su alcance, sus limitaciones, y las maneras de reducir su impacto.

5. LA PRAXIS DEL EMPODERAMIENTO PACIFISTA.

En una feliz coincidencia la paz imperfecta también ha sido utilizada, en los años 90, por imperativo práctico, en muchas ocasiones relacionada con países con altos niveles de violencia como Irlanda, Macedonia, Sri Lanka, Israel-Palestina, Sierra Leona, Colombia ...³³ Comencemos por una de las primeras aseveraciones al respecto: «A Costa Rica, que ha resistido el belicismo de esta tensa zona, no le será difícil entender que un guerrillero como yo, pionero en la lucha urbana y en la lucha de las sierras frente a la dictadura batistiana, pionero de enfrentarme a Fidel en su momento, que terminé pagándolo con veintidós años de cárcel, proclame un fin pacífico a los que hemos presenciado en tantos lugares

32. Hay mucha información que ilustra esta afirmación desde el número de suicidios (según la Organización Mundial de la Salud unas 3.000 personas se suicidan diariamente) al gasto militar (1.531.000 millones en 2009, SIPRI), pasando por el número de niños que mueren diariamente por hambre (entre 35.000 y 70.000 de acuerdo con los criterios que se utilicen) o los 1,6 millones de vidas perdidas cada año e innumerables más dañadas de maneras no siempre evidentes (decía el Informe mundial sobre la violencia y la salud de 2002).

33. Véase capítulo de Afganistán en este mismo volumen escrito por Alfredo Wiltchis Cestari.

del mundo. Es posible que lleguemos a una *paz imperfecta*, pero ello será siempre mejor que a la continuación del odio y la separación entre hermanos. Es hora de admitir dos verdades: los exilados, la oposición en general, no ganamos la guerra, pero el gobierno cubano tampoco ha ganado la paz. Es hora de que ambas fuerzas cubanas, como adversarios capaces de respetarse mutuamente, trabajen por la paz y el tan postpuesto progreso. Es hora de ‘libertad con pan y pan sin terror’». ³⁴

Irlanda ha sido uno de los espacios donde más se ha utilizado la expresión: «A week of political turmoil and ongoing violence in working class communities in the North of Ireland has revealed the illusory character of such hopes. What has been termed an «*imperfect peace*» in fact provides little peace for ordinary working people. World Socialist Web Site. Published by the International Committee of the Fourth International (ICFI)». ³⁵

Para Israel Shimon Peres decía: «Just as the wars were not perfect, the peace need not be perfect. Arabs speak of «Land for Peace,» but the reality is that Israel gave back all the land and did not get back all the peace--not with Egypt, not with Jordan, and perhaps not with the Palestinians. Nevertheless, it is better to have an *imperfect peace* than a perfect war.» ³⁶ Los rabinos también se han pronunciado al respecto: «We will learn to live with an *imperfect peace*--all of us--or we will be brought down by the weight of all that has gone wrong» ³⁷. O «Peace requires accepting that the other side is far from perfect. The word for domestic tranquility in Hebrew is «Shalom bayit.» A house can only have peace if everyone living within it accepts the fact that everyone living under that roof is not perfect. Similarly peace between countries can only come about with the realization that the *peace* is going to be with *imperfect* partners, at best. That one must be prepared to settle for an imperfect peace. Israel does not have a perfect peace with Egypt». ³⁸

34. Las cursivas de la *paz imperfecta* son nuestras. Todas las páginas web han sido consultadas por última vez el 8 de septiembre de 2009.

35. Mike Ingram and Chris Marsden, 3 September 1999, <http://www.wsws.org/articles/1999/sep1999/ulst-s03.shtml>

36. PEACEWATCH. Number 279, September 22, 2000, *Special policy forum report Peace on three fronts*.

37. Former president of the Reconstructionist Rabbinical Association. Rabbi Joy Levitt, August 6, 2004.

38. Sermon Sukkot 5761, Rabbi Mitchell Wohlberg, October 14. 2000.

Bosnia y Herzegovina ha sido otro espacio donde ser podía reconocer la paz imperfecta: «Those conditions are exactly what is needed to make the Dayton Peace Agreement a more just one. In Dayton, our priority was to stop the killing because there had been too much death. We believed that an *imperfect peace* would be better than a just war and that the natural integration of Bosnia and Herzegovina in the Euro-Atlantic family would help to overcome the shortcomings of such an initially unjust, as well as, *imperfect peace*. Statement by H.E. Mr. Alija Izetbegovic, Chair of the Presidency of Bosnia and Herzegovina, Millennium Summit of the United Nations, New York, September 6, 2000».³⁹

El informe del Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas, al referirse a Sierra Leona afirma: «La situation en Sierra Leone n'est pas moins grave; un accord de paix imparfait signé à Lomé le 7 juillet 1999 entre le Gouvernement légal du Président Ahmed Tejan Kabbah et le Front uni révolutionnaire (RUF) a toléré une amnistie illégitime en faveur des responsables de crimes de guerre, de crimes contre l'humanité et d'actes de génocide. Alors même qu'ils bénéficiaient de cette protection illégitime, les combattants du RUF sont restés armés et ont continué à se livrer à des actes de terrorisme et à des pillages, se concentrant dans certaines zones diamantifères et réussissant à attaquer la capitale en mai 2000. Des mercenaires étaient intervenus, qui se livraient également à la vente d'armes et au trafic de diamants».⁴⁰

«We are saddened by the imminent collapse of peace talks between the two parties. While we acknowledge the many frustrations that have plagued negotiations since they began three years ago, we echo the sentiments of Jan Egeland, former U.N. special envoy for peace in Colombia, that an *imperfect peace* process is preferable to a perfect war».⁴¹

A propósito del proceso de paz en Sri Lanka reproducimos el siguiente texto, cargado de sentido, cuyo título es *Imperfect peace: A critique and*

39. <http://www.un.org/millennium/webcast/statements/bosnia.htm>

40. COMMISSION DES DROITS DE L'HOMME, Cinquante-septième session. Point 5 de l'ordre du jour provisoire. LE DROIT DES PEUPLES À DISPOSER D'EUX-MÊMES ET SON APPLICATION AUX PEUPLES ASSUJETTIS À UNE DOMINATION COLONIALE OU ÉTRANGÈRE, OU À L'OCCUPATION ÉTRANGÈRE. 11 janvier 2001, http://www.google.es/url?sa=t&source=web&ct=res&cd=2&url=http%3A%2F%2Fwww.unhcr.ch%2FHuridocda%2FHuridoca.nsf%2F0%2Fad81c0cc7b43bc87c1256a14005a8a14%2F%24FILE%2FG0110171.doc&ei=S3umSpn0IpGNjAfV9MzuCQ&usg=AFQjCNEfKHtOYmoDQVzaOEI_9pmysgHfVQ&sig2=0pAhJZgLkxXZmZ9IHNMrGw

41. Neil Jeffery, Director US Office on Colombia, January 11, 2002.

a defense: The conditions of war, which influential sections of Sinhalese society appear to prefer, can hardly open up that space in the Tamil society. The war does not enable the Tamil society to re-discover its democratic politics or re-build its political community. Only conditions of peace, however imperfect they may actually be, could provide space as well as impetus for disenchantment, dissent and critique that constitute the first stage of resistance to authoritarian politics. We need to be patient about the dynamics of democratic emancipatory politics against a backdrop of militarized authoritarianism.

This point the peace-oriented civil society groups should begin to acknowledge sooner than later. In the rather inadequately framed conversation that has been going on among peace constituencies in Colombo, there seems to be some reluctance to appreciate what an imperfect peace could entail in terms of democratic transition in Sri Lanka in general and the North-and-East in particular. ... This risk and possibility is there, not because the government and the LTTE are inherently evil, but because it is the structural logic of an imperfect peace process. The present cease-fire in Sri Lanka does not offer a basis for stable and permanent peace. It is merely a condition of no war. But this condition might fast approach what the Italian political philosopher Giorgio Agamben (1998, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*) has called a 'zone of indistinction' a condition of neither peace nor war. It is a zone of uncertainty where both war and peace might co-exist in dangerous liaison where events cannot be predicted or controlled. This I hold represents the greatest risk in Sri Lanka's present imperfect peace process. ... Now the time has come for them to explore the possibilities for a mechanism of dialogue alternative to formal, mediated talks. Inadequacy of dialogue is one defining feature of the present imperfect peace process that is slowly entering into a zone of indistinction between war and peace.

Propelling Sri Lanka's *imperfect peace* process forward amidst its continuing vulnerability requires re-examination of the MoU in relation to ground realities developed during the past three to six months. ... Meanwhile, opening up and strengthening of a multiplicity of mechanisms for continuing dialogue between the government and the LTTE has become absolutely crucial under the present conditions of an *imperfect MoU* and an imperfect peace». ⁴²

42. Jayadeva Uyangoda, Saturday, 22 June 2002, <http://www.dailynews.lk/2002/06/22/fea02.html>. LTTE = Liberation Tigers of Tamil Eelam; MoU = Memorandum of Understand-

Sobre las tensiones entre albaneses y eslavos se afirmaba: *An Imperfect Peace*. Despite a truce, tension between ethnic Albanians and Slavs in Macedonia is high.⁴³

Con respecto a la visita del ministro belga de Affaires Etrangères, Louis Michel, en el 2003, al Congo se dijo: «Certains intellectuels tiennent quand même à un partage du pouvoir balisé. C'est pour eux la garantie d'empêcher une nouvelle dictature. D'autres admettent que l'accord de *paix imparfait*, était le seul accord possible. L'essentiel, disent-ils, était de garder Joseph Kabila comme chef de l'Etat».⁴⁴

Como se puede comprobar había una necesidad de *negar la «guerra perfecta»* y *afirmar una «paz imperfecta»*, lo que en el fondo reclamaba un giro epistémico en la comprensión y en la práctica de la política y las relaciones internacionales. Esta mirada se ve complementada con las innovaciones, uno de cuyos ejemplos es el giro epistemológico y ontológicos, del que hablábamos más arriba, que se fueron produciendo por los mismo años, en lo que ahora llamamos *campo transdisciplinar de la paz*.

El propio reconocimiento de la paz no es ni más ni menos que saber, hacer palpable, que en nuestras acciones se toman opciones para conseguir el máximo de bienestar posible. La paz puede ser generadora de optimismo, y este da confianza y fuerzas para continuar, en el futuro, por este camino. Concederle poder a la paz, darle cada vez más espacio público y político, el *empoderamiento pacifista*, tal como hemos visto, se convierte en el instrumento principal para el cambio. Empoderar a las personas y a todo tipo de grupos, asociaciones, organizaciones e instituciones es la garantía de los mejores futuros posibles.

En fin, un futuro que esté lo más cercano posible, pero también alejado de la ingenuidad, lo que nos obliga a ser profundamente críticos y combativos con la violencia del presente, pero también con la que podemos «escenificar» en el futuro. Aprovechar al máximo las posibilidades que la realidad nos ofrece en el presente para proyectar un futuro

ing [<http://www.satp.org/satporgtp/countries/shrilanka/document/papers/memorandum2002.htm>]

43. Andrew Purvis / Sipkovic Monday, Mar. 25, 2002. <http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,901020401-219934,00.html>

44. François Ryckmans, 2003, http://old.rtf.be/rtbf_2000/bin/view_something.cgi?type=article&id=0110545_article&menu=0054364_menulist&pub=RTBF.PORTAIL%2fPORTAIL.FR.la_taille.HOME

en el que estemos lo más cercanos posibles a la paz. En cualquier caso a través de un proceso, un camino, lleno de inconvenientes, dificultades, ventajas, facilidades -conflictivo en definitiva- abierto y sujeto a evaluación permanente, pero que siempre debe estar presidido por la búsqueda creativa⁴⁵.

Tal como hemos visto pueden existir relaciones horizontales entre las circunstancias que producen los conflictos y, así mismo, verticales -entre diversas escalas-, lo que nos permite que podamos dar explicaciones de carácter general con referencia a los conflictos o, dicho de otra forma, que podamos caminar hacia una teoría general de los conflictos que diera explicaciones unitarias de la conducta humana. Esta teoría debería de incluir: los intereses, metas o necesidades son comunes a todos los humanos; las relaciones interpersonales que establecen una tensión, o lucha, por la capacidad para controlar los recursos que permiten acceder a la consecución de sus objetivos (poder); y la cultura, las ideas, los valores, se convierte en un medio a través de los cuales se acercan estos objetivos.

En el fondo, la existencia humana se parece mucho a ese «jardín imperfecto» —frente a la idea del paraíso terrenal— del que habla Montaigne ni enteramente determinado por las fuerzas que lo producen, ni infinitamente maleable por la voluntad de los poderosos. Ese lugar, en fin, en el que aprendemos a fabricar lo eterno a partir de lo fugitivo. Allí donde el azar del reencuentro se transforma en necesidad vital.⁴⁶ «Montaigne, el fundador del humanismo moderno, tenía su fórmula para designar la condición humana: el jardín imperfecto. Como jardineros que somos, podemos trabajar para mejorarlo. Pero siempre será imperfecto. El mal no viene de Satán, sino de nuestro propio corazón...».⁴⁷

45. Para lo que la sabiduría práctica (*phronesis*) es de gran utilidad.

46. «Je veux que la mort me trouve plantant mes choux, mais nonchalant d'elle, et encore plus de mon jardin imparfait». Cf. TODOROV, Tzvetan (1999) *El jardín imperfecto. Luces y sombras del pensamiento humanista*, Barcelona.

47. De una entrevista de El País-España a Tzvetan Todorov.

LOS HABITUS DE LA PAZ IMPERFECTA

FRANCISCO A. MUÑOZ – CÁNDIDA MARTÍNEZ LÓPEZ
Instituto de Paz y Conflictos, Instituto de Estudios de la Mujer
Universidad de Granada

El papel de los diferentes actores en las sociedades, y especialmente en sus dinámicas, ha sido un desafío que las Ciencias Humanas han tenido que abordar continuamente.¹ En la literatura científica contemporánea se han producido avances significativos al respecto, pero el peso de las explicaciones basadas en procesos convulsivos, cuando no «revolucionarios», es todavía muy alto. Por el contrario, la vida cotidiana, doméstica, social y política de las sociedades históricas era vista como estática y pasiva frente a los grandes acontecimientos. El punto de vista dominante era en lo esencial de no-movimiento, de inmovilidad. Ello se correspondía en gran medida con interpretaciones idealistas y estructuralistas, en las que la predominancia de los sistemas o de las estructuras hacía que las sociedades difícilmente tuvieran, por sí mismas, posibilidades de cambio. Desde esa perspectiva, la mayoría de los actores sociales nada tenían que decir sobre la dinámica social. La reproducción de las condiciones previas de existencia estaba garantizada. La estanqueidad de los sistemas estaba, asimismo, asegurada.

Estas visiones estructuralistas tienden a explicar y justificar estas concepciones inmovilistas de las sociedades, que, a su entender, sólo

1. En este texto entenderemos por Ciencia Humanas también a las que, por razones institucionales que no científicas, epistémicas u ontológicas, son consideradas como Ciencias Sociales. Es una fragmentación «académica» de las Ciencias de los Seres Humanos.

pueden cambiar por movimientos convulsivos, guerras, revoluciones o desastres naturales. Se sobredimensiona así la fuerza de las estructuras, dándole preeminencia a una socialización cerrada y omnipotente frente a la potencialidad de los actores para ser productores activos y conscientes del mundo que habitan. Asimismo, estas aproximaciones alimentan dialécticas mecanicistas del mundo: el cambio solo es posible si cambia todo.

Diversas aportaciones han contribuido a cambiar esta visión del mundo, entre ellas el constructivismo y la noción de *habitus*, que nos interesan particularmente. El constructivismo señala la capacidad de los seres humanos para reinterpretar las predisposiciones a las que tienen acceso por su propia condición. La idea de *habitus*, que es reconocida como *hexis* en el propio Aristóteles, explicita la capacidad de los seres humanos para relacionarse con las estructuras desde sus prácticas individuales o colectivas. Ambas, que en gran medida están interaccionadas, ayudan a explicar las dinámicas sociales de cambio. En este trabajo analizamos las distintas escalas donde estas concepciones son aplicables y hasta qué punto pudieran ser interesantes para la construcción de la paz, de la gestión pacífica de los conflictos y del desarrollo de las potencialidades humanas.

Desde nuestra perspectiva de investigadores de la paz, una visión abierta de los conflictos, en los que participan cotidianamente todos los actores, y una aproximación a los mismos desde las teorías de la complejidad, nos permiten acercarnos a unas visiones «microdinámicas» de los fenómenos sociales que, al menos, son complementarias con las anteriores aproximaciones.²

1. CAMBIOS DE LAS ENTIDADES HUMANAS

Decía Heráclito que «Ningún hombre puede bañarse dos veces en el mismo río». contemplando un río en el que «todo fluye, nada permanece».³ El pensador griego quería llamar la atención sobre los cambios, imperceptibles en una primera mirada, que se estaban produciendo en

2. Emile Durkheim y Karl Marx, por ejemplo, hacen especial énfasis sobre el poder de la sociedad sobre el destino de las personas.

3. Platón, *Cratilo* 402a .

el río que, por otro lado, era una realidad incuestionable. El gran río es renovado permanentemente por la convergencia y unión de millones de gotas de agua procedentes de valles y montañas. El universo en su conjunto, el planeta tierra, los ecosistemas, los seres vivos y los seres humanos en particular están sujetos a las leyes de la complejidad, a la dependencia de múltiples circunstancias, y a las relaciones existentes entre ellas, de dimensiones cuantitativas y cualitativas cambiantes. Nuestra perspectiva del río, de la sociedad, de nuestro entorno cercano, mas o menos inmóvil es solamente un espejismo conservador y acomodaticio. Todo fluye y todo cambia.

El debate sobre el papel de los actores sociales, tanto individuos como colectividades, es esencial para afrontar los fenómenos de reproducción de la sociedad. Estas cuestiones quizá puedan apreciarse más claramente en las sociedades contemporáneas, donde la fragmentación, polarización y exclusión social dejan más abierto el problema de la continuidad del *statu quo* y el de las potencialidades para un cambio. Este nudo conlleva una serie de interrogantes de gran calado, como: ¿Qué se reproduce? ¿A través de qué mecanismos? ¿Cuál es el papel de la filogenia, la corporeidad y las emociones? ¿Cuáles son los márgenes de libertad de la acción humana? ¿Qué incidencia tienen las creencias sociales? ¿Cómo se llevan a cabo los procesos de interiorización de reglas y comportamientos? ¿Cómo se forma el yo y el nosotros? ¿Cómo se conforma la conciencia individual y colectiva? ¿Cómo se configura el ser social? o ¿Cuál es el papel de lo intergeneracional?⁴

Algunos investigadores, desde unas posiciones que se han llamado «subjetivistas», recuperan las posibilidades de acción de los actores. Éstos —sujetos sociales— pueden cambiar en ciertos aspectos con relativa facilidad, pero sin embargo los sistemas sociales cambian con mayor lentitud —ofrecen mayor resistencia al cambio—. Sin embargo, aunque los cambios, más o menos extendidos, generados en los sujetos sociales podrían originar un cambio social, no son garantía de que éste se produzca. De ahí que sea necesario preguntarse por otras condiciones adicionales que deberían de concurrir para que los cambios tuviesen lugar. Esto nos sugiere otra pregunta en sentido contrario: ¿Se puede

4. KAPLAN, C. V. (2008) «Las preguntas por la subjetividad social: Aportes desde Norbert Elias», en *Simposio Internacional proceso civilizador*, 11., Buenos Aires, 2008. p. 271-281.

producir un cambio social sin cambio en los sujetos? En el fondo está el debate del papel de las estructuras y los actores sociales.⁵

El sociólogo Norbert Elias se posiciona reiteradamente sobre esta polémica a lo largo de su trayectoria intelectual, por ejemplo cuando dice: «Así, uno se puede ver envuelto en prolongadas discusiones acerca de cuáles son las relaciones que existen entre estos dos objetos que se suponen existen separadamente, a pesar de que en otro nivel de su ‘conciencia’ uno se da perfecta cuenta de que las sociedades están compuestas por individuos y que los individuos sólo pueden adquirir su carácter específicamente humano, esto es, por ejemplo su capacidad de hablar, de pensar y de amar, en y a través de las relaciones con los demás, o sea, ‘en sociedad’». ⁶A nosotros nos gustaría añadir la dimensión de la especie, una especie humana que sigue evolucionando, porque lo hacen sus individuos, pero que a la vez condiciona directamente las dinámicas de las sociedades y de los individuos. Existen interacciones en todas las direcciones y todas las escalas. Esta perspectiva es complementariamente, necesaria por holística, ecológica, sostenible y transcultural.⁷

Efectivamente a veces se usan los conceptos de individuo, sociedad y especie como si se tratara de objetos pasivos diferenciados y que poseen una existencia completamente autónoma. Los historiadores estamos acostumbrados al debate entre aquellos que conceden un papel central a los individuos y aquellos para los que los fenómenos sociales son determinantes. Pero esta antinomia, quizás necesaria para ordenar el estudio, es bastante irreal y termina por considerar la sociedad como algo ajeno al individuo, o a éste como algo ajeno a la sociedad. Cualquier investigación rigurosa puede observar la mutuas dependencias e imbricaciones entre unas entidades humanas y otras, manifestándose en «múltiples hombres que son más o menos dependientes recíprocamente y, al mismo tiempo, más o menos autónomos, es decir, que se gobiernan a sí mismos en sus relaciones mutuas».⁸

5. Un ejemplo de estas propuestas las encontramos en Max Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* —(2003), México— en relación con el desarrollo de la sociedad industrializada y motivaciones y acciones de los individuos.

6. NORBERT, Elías (1999) *Sociología fundamental*, Gedisa, Barcelona, pp. 135-136.

7. Véase en este mismo libro el capítulo JÍMENEZ ARENAS, Juan Manuel «Pax homínida. Una aproximación imperfecta a la evolución humana», pp. 65-93.

8. Elias, Norbert (1993): *La sociedad cortesana*, Fondo de cultura económica, Madrid. Pág. 48.

Los seres humanos son autónomos, libres, pero a la vez, dependientes del conjunto de la especie y del medio en el que habitan. Las entidades humanas son complementarias y, a su vez, contradictorias entre sí, lo que lleva a una relación compleja, una relación triangular en la cual ninguno de los tres vértices es solamente un fin en sí mismo, sino que a la vez todos son medio y fin de los otros. Evidentemente tampoco existe una jerarquía clara entre los tres componentes de la tríada. Para evitar una ruptura ontológica es necesario concebir a los seres humanos en su total autonomía y en su absoluta dependencia, portadores de una identidad a la vez abierta y cerrada, insertos en una totalidad compleja que alberga y permite estas posibilidades.

Cualquiera de los modelos antropológicos u ontológicos que utilizemos, basados en la observación psicológica, histórica, antropológica o sociológica, tendrán que reconocer que las sociedades pueden ser independientes de individuos particulares, pero nunca de los individuos en general. Por contra, las personas nunca supervivirán, salvo situaciones excepcionales, al margen de la sociedad que las alberga. Ciertas deformaciones de estos debates están condicionados por aproximaciones ontológicas de los seres humanos que permiten pensar, artificialmente, que personas y estructuras actúan sustancialmente separados. Nosotros preferimos adoptar una perspectiva no fragmentada de los seres humanos y hablamos de entidades humanas en las que es ontológicamente inseparable, persona, colectividad y especie.⁹

Podríamos decir que los cambios que se producen en las entidades humanas responden continuamente a los desafíos de la complejidad y la conflictividad que de ella se desprende, generando permanentes cambios y adaptaciones.

1.1. LA COMPLEJIDAD ES EL MEDIO

Todos los seres vivos estamos insertos en la complejidad, y la filogenia, la corporalidad, los instintos y las emociones, todas las manifestaciones de la vida, son posibles por ella. Las condiciones de nuestra existencia como seres humanos, es decir nuestras capacidades, potencialidades,

9. En un sentido mucho más amplio cf.: MORIN, Edgar (2003) *El Método V. La humanidad de la humanidad. La identidad humana*, Barcelona.

proyectos, necesidades y conflictos, al igual que las formaciones sociales, las culturas, las religiones, las migraciones, la paz, o la violencia, *todas las actividades humanas están insertas en la complejidad*. Somos fruto de este cúmulo de circunstancias y relaciones cuantitativas y cualitativas que hemos convenido en subsumir en la *complejidad*.¹⁰

Quizás la característica hermenéutica principal de la complejidad es que no alcanzamos a abarcarla o comprenderla al completo, entre otras razones porque sus dinámicas y funcionamiento son inaccesibles para nuestras capacidades y condiciones de conocimiento actual. Aunque, bien visto, la complejidad tiene un doble significado, de un lado nos advierte de aquellas realidades que encierran una trama de circunstancias y relaciones difíciles de comprender, y de otro, nos recuerda nuestras limitaciones como humanos, a pesar de lo «sapiens», para poder comprender y explicarlo todo. Por ello nos relaciona con la imperfección, porque nos pone en contacto con lo irreductible y con la incertidumbre. Las informaciones que gestionamos son incompletas, incongruentes y desorganizadas, generándonos un desconcierto que intentamos resolver mediante creencias y una emergente racionalidad que, de otro lado, no hacen sino aumentar la conflictividad en nuestra adaptación al medio.¹¹

Merece la pena insistir en ello, los seres humanos somos posibles gracias a la complejidad, somos herederos de la complejidad presente en el universo, del planeta tierra, de los seres vivos a través de la evolución y, más recientemente, de los primates y homínidos que nos precedieron. En esta perspectiva naturalista, evolucionista, las entidades humanas acumulan diseño e información compleja heredada de nuestros ancestros, pero también transformada a lo largo de nuestra experiencia. Una experiencia cambiante y adaptativa de acuerdo con las condiciones del medio —holístico— en que vivimos y en la que cada entidad, como personas, colectividades y especie, aporta nuevas propuestas adaptativas de acuerdo con sus posibilidades.

10. La complejidad genera conflictos exógenos —con el entorno— y endógenos —entre la especie—. Cf. MUÑOZ, Francisco A. y MOLINA RUEDA, Beatriz (2009) «Pax Orbis. Un paz compleja e imperfecta», en MUÑOZ, Francisco A. y MOLINA RUEDA, Beatriz (2009) (eds) *Pax Orbis. Complejidad y conflictividad de la paz*, Granada, pp. 15-53; en este mismo volumen MUÑOZ, Francisco A. y BOLAÑOS CARMONA, Jorge, «La praxis (teoría y práctica) de la paz imperfecta», pp. 13-36.

11. Cf. MUÑOZ, Francisco A. y MOLINA RUEDA, Beatriz (2009) «Pax Orbis. Un paz compleja e imperfecta»,

1.2. LA VIDA ES EQUILIBRIO DINÁMICO

Aunque pueda parecer paradójico gran parte de los sistemas naturales, biológicos y humanos están determinados por *sistemas dinámicos y en equilibrio*. La visión de un equilibrio estable es esencialmente estática y no tiene repuesta para explicar los comportamientos de los sistemas complejos —continuamente perturbados por los cambios de sus elementos—. Los sistemas humanos no son sistemas en equilibrio estático, por el contrario, constantemente se producen perturbaciones, desviaciones que fuerzan a una constante reorganización y ajuste. En este sentido, el «orden» y «desorden» interaccionan para la conformación de los sistemas biológicos. Obviamente, el desorden es necesario para la producción del orden y su relación dialéctica forma parte de la complejidad de los sistemas.¹²

Los seres vivos habitan un medio cambiante en el que de forma continua y en diversas escalas de espacio y de tiempo se producen modificaciones. Cambian, por ejemplo, la órbita de los planetas, las ondas electromagnéticas, el clima, los ecosistemas o los seres vivos, y los propios seres humanos se convierten en causas antropogénicas de los cambios (contaminación, desertificación, cambio climático,...), y a escala meso y micro también cambian las decisiones económicas, políticas, sociales o personales. Todos estos procesos, inmersos en la complejidad y en una gran conflictividad, condicionan el desarrollo de las potencialidades de los seres humanos.

Además, la selección natural tiende a eliminar todos los sistemas que no se encuentran en unos ciertos límites de equilibrio dinámico. Sobreviven o prosperan los que desde sus equilibrios dinámicos tienen la flexibilidad para adaptarse a los cambios, aquellos que se mantienen lejos del equilibrio y en una inestabilidad limitada. Este es el estado paradójico en el que los sistemas son inherentemente cambiantes y, por lo tanto, con posibilidades abiertas de innovación constante. Evidentemente los seres humanos intentan continuamente permanecer en estos equili-

12. Cf. MUÑOZ, Francisco A. y MOLINA RUEDA, Beatriz (2010) «Una cultura de paz compleja y conflictiva. la búsqueda de equilibrios dinámicos», *Revista de paz y conflictos*, nº 3, pp. 44-61; Estas ideas conectan asimismo con otras «postestructuralistas» ya que niegan la rigidez y el estatismo de las estructuras, dan importancia a los procesos, a las imperfecciones y a la capacidad de acción de los actores de las realidades sociales.

brios dinámicos, por ejemplo a través de la homeostasis, una cualidad autorregulativa, compartida con el resto de los seres vivos, que busca el equilibrio biológico, o la autopoiesis.¹³ Desde otra perspectiva otros mecanismos reales y simbólicos tan variados como la cooperación, el altruismo, la solidaridad, el amor, el diálogo, la negociación o la diplomacia trabajan para los mismos fines.

Comprender e interpretar las *realidades sociales como una sucesión de equilibrios dinámicos* permite asumir las dinámicas de los conflictos y explicar mejor las condiciones de la *paz imperfecta*. Como vamos a insistir más abajo los *habitus* podrían representar una adaptación a la complejidad e intentan alcanzar equilibrios dinámicos.

1.3. MÁS ALLÁ DEL ESTRUCTURALISMO

Bajo la denominación de estructuralismo se reconocen un cierto número de teorías que conceden una capacidad interpretativa central a las estructuras y los sistemas. Como tal ha tenido gran importancia en el avance de las ciencias humanas, especialmente en su crítica al individualismo y el solipsismo. A través de él se detectan, en el mundo social y en el sistema simbólico, estructuras que consideramos objetivas, capaces de orientar las prácticas y que, en gran medida, pudieran ser independientes de la consciencia y de la voluntad de los agentes. Con una capacidad de explicar globalmente todas las dinámicas sociales, usa un metalenguaje autosuficiente y generalizable, capaz de describir las configuraciones de elementos históricos, antropológicos, lingüísticos, o psicológicos.

Sin embargo, el estructuralismo ha terminado, a través de su uso, por mostrarse excluyente, demostrando, claramente, que todas las acciones humanas podrían quedar subsumidas al papel de las estructuras. Una de las consecuencias es el papel secundario y subsidiario de los actores, que quedan relegados a las pautas marcadas por los sistemas,

13. El concepto de autoorganización se basa en el reconocimiento de la red como patrón general de la vida que Maturana y Varela denominaron *autopoiesis*. La *autopoiesis* se basa en la idea de que existe una serie de relaciones entre componentes que deben regenerarse continuamente para mantener su organización y mantener un equilibrio dinámico. Geertz, 1989; Varela y Maturana, 2004

por las estructuras. Además, y lo que podría ser mas grave, los análisis estructurales son, fundamentalmente, sincrónicos —en tiempos y momentos determinados— y por tanto no tienen en cuenta los aspectos diacrónicos o históricos, los cambios que pudieran producirse con el paso del tiempo. El propio concepto de sociedad pudiera aparecer como un objeto aislado en reposo, sin cambios; lo que asimismo fuerza a una «naturaleza» impertérrita ante las acciones de los humanos. Obviamente, pensamos que es necesario saber combinar la existencia de las estructuras con la existencia de actividades que pudieran escapar de sus lógicas y con las capacidades de los actores de convivir con ellas y, en su caso, transformarlas.

Como crítica al estructuralismo ha habido algunas propuestas englobadas dentro del «postestructuralismo» que comparten una preocupación general por identificar y cuestionar las jerarquías implícitas en la identificación de oposiciones binarias, que también podrían caracterizar a gran parte de las epistemologías u ontologías occidentales. De una u otra forma el postestructuralismo está también preocupado en reafirmar la importancia de la historicidad de las propias estructuras y de la historia en si misma. Y, de otro lado, combate el reduccionismo de unas estructuras omnipresentes y omnipotentes que parecen enlazar con prácticas de Occidente tales como el colonialismo, el racismo, la misoginia o la homofobia. En consecuencia se podría decir que el postestructuralismo participa de los planteamientos «postmodernos», aunque muchos de ellos no se reconocen como tales.¹⁴

La Investigación para la Paz, en algunos sentidos heredera de las posiciones de la izquierda, particularmente marxista, ha tenido un fuerte sesgo estructuralista al concederle mayor importancia a las estructuras como explicación de los conflictos, la paz y la violencia. No en vano uno de sus conceptos fundamentales ha sido la «violencia estructural», que, en su sentido estructuralista, inamovible, con actores desposeídos de poder, cierra cualquiera de las posibilidades de cambio hacia un mundo más justo y pacífico.¹⁵

14. KOCH, Andrew (2007) *Poststructuralism and the politics of method*, Lanham; WEEDON, Chris (1996, 2nd ed) *Feminist Practice and Poststructuralist Theory*, Oxford.

15. Cf. GALTUNG, Johan (1985) *Sobre la paz*. Barcelona. Si a la perspectiva estructuralista le unimos la violentológica se producirían unas interpretaciones en las que la violencia o, en el mundo contemporáneo, el capitalismo, estarían sobrevalorados y sobredimensionados.

Lógicamente tendríamos que abrir nuevas vías de interpretación estableciendo una crítica al estructuralismo, partiendo de algunos de los aspectos que hemos señalado, pero sin olvidar muchas de sus valiosas aportaciones. Ello supondría liberar a las teorías sobre las dinámicas de los conflictos de unas estructuras, a veces inmanentes e inabordables, que obligan a unas dialécticas estáticas y dualistas, finalmente violentológicas y poco inclusivas de todos los actores de la realidad social. Como veremos más adelante una «teoría reticular del poder», completamente necesaria para construir una teoría del cambio social pacífico, con la pretensión de afirmar que todos los actores sociales tienen poder y lo ejercen, es abiertamente contradictoria con las posiciones estructuralistas más fuertes.

2. LAS PROPUESTAS CONSTRUCTIVISTAS

La verdad y el hecho son convertibles (*Verum et factum convertuntur, o de dicho de otra manera, Verum ipsum factum*, la verdad es lo mismo que el hecho) es una sentencia de Giambattista Vico, a comienzos del siglo XVIII, y cuyo significado epistemológico apunta a que la única verdad que puede ser conocida es la que es resultado de una acción creadora.¹⁶ Con ella se enfrentaba a la concepción racionalista, representada por Descartes (*Cogito ergo sum*) y defendía la creatividad como una potencialidad humana de primer nivel. Por estas razones Vico será considerado como el más claro predecesor del constructivismo epistemológico, que será posteriormente desarrollado por Jean Piaget y otros muchos autores.¹⁷

Todos los seres vivos tienen, obviamente, que adaptarse dinámicamente, con unas u otras estrategias, a la complejidad, la incertidumbre

16. *De antiquissima Italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda* (1710)

17. (dir.) (1967) *Logique et Connaissance scientifique*, Paris. Bien es cierto que esta línea de pensamiento pudiera encontrarse también en la escolástica, el ocasionalismo y el propio Kant. Entre los autores contemporáneos podríamos destacar a Ernst von Glasersfeld, considerado como un representante del constructivismo radical. Cf. (1995) *Radical Constructivism: A Way of Knowing and Learning*, London. Véase también BERGER, Peter L and LUCKMANN, Thomas (1966) *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge.*, New York ((1986, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires).

y los cambios que se producen en su derredor. Los seres humanos no están exentos de esta necesidad adaptativa, por esto ha habido una gran preocupación teórica al respecto. Entre las muchas teorías que han tratado de abordar esta adaptación, el constructivismo ha alcanzado, en los últimos años, una especial relevancia, pues trata de explicar como los humanos se reinventan continuamente frente a las cambiantes circunstancias de su medio.

Los seres humanos poseen predisposiciones, algunas de ellas adquiridas antes incluso de su nacimiento, que le son absolutamente necesarias para establecer las relaciones con su medio en el que van a desarrollar su vida. Basados en estas predisposiciones toman continuamente decisiones sobre su comportamiento, condicionados a su vez por las circunstancias e informaciones del mismo medio. Desde este punto de vista las construcciones sobre la realidad son evaluadas de acuerdo con su utilidad para la supervivencia de los actores que las crean. Los humanos, pues, en lo cognitivo, en la afectividad o en el comportamiento no son un mero producto del entorno ni un simple resultado de sus disposiciones internas, sino una autoconstrucción cotidiana resultante de la interacción entre el interior y el exterior. En consecuencia, el conocimiento y el comportamiento no son manifestaciones directas de la realidad sino que son una construcción de estos actores.¹⁸ En esta línea el constructivismo sostiene que los conocimientos no son solo el resultado frente a las experiencias externas, sino que lo son, principalmente, fruto de las operaciones de un sistema observador y que, justamente por eso, conocer es una de sus actividades fundamentales.

Cualquiera que sea el estatus que se le asigne al mundo de la realidad material, social o temporal, éste no es un conjunto de objetos evidentes y universales para todos sus observadores. Desde la epistemología constructivista el mundo de la realidad emerge de la información recogida por el observador y esta relación le posibilita generar información que

18. Aunque esto también tiene sus propios límites porque la condición, altamente evolucionada de nuestro sistema perceptivo y de la estructura de nuestra mente, hace que todos los humanos tendamos a percibir el mundo dentro de unos márgenes similares. Esto es lo que permite la comunicación, las relaciones y compartir normas culturales comunes. Cf. en este mismo volumen: COMINS MINGOL, Irene, PARÍS ALBERT, Sonia y MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent «Hacer las paces imperfectas: entre el reconocimiento y el cuidado»,; TELESCHI, Tiziano, «Lo valioso: apuntes para un modelo de integración en valores», pp. 123-146.

se constituye en autorreferencias para acciones inmediatas o mediatas.¹⁹ Una perspectiva constructivista presta mayor atención a los procesos de interiorización y objetivación de las realidades sociales, lo que nos permitiría visualizar mejor las instancias de la regulación pacífica de los conflictos, de la paz, de las mediaciones, y quizás, muy especialmente del empoderamiento pacifista.

Muchas de las aportaciones sobre el constructivismo proceden de la pedagogía desde donde se ha afirmado que el conocimiento de todas las cosas es un proceso mental de los seres humanos, que se desarrolla en la interacción con el entorno, que le restringe, le impone, pero también le deja ciertos márgenes de actuación. Nuestro pasado nos aporta mucha información (potencialidades, habilidades, conductas emocionales, ...) y la interacción con los demás (padres, abuelos, hermanos, resto de familiares, amigos, vecinos, compañeros,) y nos proyecta expectativas positivas y características negativas que condicionan nuestro desarrollo.²⁰

Estas interpretaciones tienen enormes consecuencias, no solo para las teorías del conocimiento, pues enlazan con las teorías de la complejidad y la adaptación de los seres humanos a las incertidumbres generadas por ella, que intentaremos profundizar a través de los «equilibrios dinámicos», que a nuestro parecer son gestionados por los *habitus*. Además, el constructivismo permite tener una tensión creativa frente a las incertidumbres de la complejidad.

Los constructivistas convergen en la tesis fundamental de que, en los procesos sociales, las realidades son a la vez objetivadas e interiorizadas por los actores. Es decir, por una parte remiten a mundos objetivados (reglas, instituciones...) exteriores a los agentes, que funcionan a la vez como condiciones que limitan y como puntos de apoyo para la acción; y por otra se inscriben en mundos subjetivos e interiorizados. Tanto el objetivismo como el subjetivismo, por si solos, conducen a ciertos impasses: el primero, porque no logra explicar las variaciones que se

19. ARNOLD, Marcelo – ROBLES, Fernando (2000) «Explorando Caminos Transilustrados más allá del Neopositivismo», *Cinta de Moebio*. No 7, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile.

20. Existen nuevas aportaciones desde la teoría política como ROBERTS, Peri (2007) *Political Constructivism*, New York, que promueve los principios de justicia política para hacer frente al pluralismo cultural y político; o desde la relaciones internacionales como ZEHFUSS, Maja (2002) *Constructivism in International Relations: The Politics of Reality*, Cambridge.

producen en las prácticas de los sujetos ante posiciones similares; el segundo, porque no refleja las regularidades, muchas de ellas sistémicas, de la sociedad, es decir, lo que permanece inamovible al margen de la voluntad y la conciencia individual.

3. LOS *HABITUS* DE LA PAZ

La Investigación para la Paz ha tomado contacto con la problemática de las «necesidades» que, en gran medida, han sido vistas como carencias, como indicativos de la violencia, pero que poco a poco se han convertido en un eje de comprensión de las *capacidades* o *potencialidades*. Esta nueva perspectiva nos permite ver aquellas cualidades que pueden ser desarrolladas por los seres humanos y, lo que es más trascendental, aquellas sobre las que puede apoyarse el poder de éstos. Con ello se ha producido un cambio cualitativo porque las entidades humanas pueden ser comprendidas como agentes de su propio desarrollo, no como actores pasivos. En caso contrario los seres humanos podrían aparecer como pasivos ante las circunstancias de su entorno, y solo ocasionalmente, cuando éstas se lo permitieran, podrían cambiar sus propias condiciones de existencia.

Sin ninguna duda el siguiente paso es comprobar la capacidad de relación y transformación de su entorno. Sabíamos empíricamente que los procesos de empoderamiento se producían incluso en las situaciones más adversas. Había que asumir, pues, categóricamente, tales prácticas desde modelos antropológicos y ontológicos que les dieran todo su sentido. Las teorías constructivistas que hemos abordado en el epígrafe anterior nos pueden ayudar a este cometido y el concepto de *habitus*, que abordamos a continuación, nos permite profundizar en uno de los ejes centrales de las teorías sobre la paz: el empoderamiento pacifista.

3.1. HEXIS Y *HABITUS*

Se entiende como *habitus* una cualidad de los entes, en particular de los seres humanos, con varios sentidos que han sido expresados desde autores de la Grecia clásica hasta el pensamiento contemporáneo, pasando por el cristianismo y la escolástica. El *habitus*, que nos recuerda el «hábito» en castellano, como una cualidad adquirida y que permanece

como una disposición permanente, es una palabra latina que significa manera de ser, aspecto externo, porte exterior, complexión, constitución, estado, naturaleza o conformación física.²¹ Los sentidos más comunes pudieran ser: tener algo, posesión, condición, haber, disposición, estado. Asimismo, el *habitus* se ha convertido en un concepto con una larga y amplia tradición intelectual en las ciencias sociales y humanas, aunque quizás sea más conocida la aportación de Bourdieu. Efectivamente el *habitus* se reconoce en el precedente de la *hexis* de Aristóteles, palabra derivada de un verbo relacionado con «poseer» o «tener», por lo que podía ser traducido como «posesión». «disposición» o «estado activo», lo que nos permite reconocer y darle la importancia que se merece a la acción de las personas y de los grupos y su relación con las estructuras.

La palabra *habitus* es la traducción latina realizada por Boecio de la palabra griega *hexis* (ἡξις) usada por Aristóteles, como lo harán más tarde otros autores de la escolástica, entre ellos Tomás de Aquino. En estos autores el *habitus* juega un papel clave como término intermedio entre el acto y la potencia, pues mediante el mismo se transforma la potencialidad inscrita genéricamente en los seres en una capacidad concreta de realizar actos, y también entre lo exterior y lo interior, pues explicaría la interiorización de lo externo, vinculando las experiencias pasadas con las actualizaciones posteriores. En los escolásticos se encuentran numerosas referencias al término, especialmente como cualidad. A través de todos ellos llega la idea a los autores modernos y contemporáneos que terminan por darle una importancia central para las dinámicas sociales.

Veamos lo que decía Aristóteles: «‘Posesión’, o ‘estado’ o ‘hábito’ [ἡξις] se llama, (1) en un sentido *ese a modo de acto que es peculiar del que posee algo y de lo poseído por él*, y que es a manera de acción o movimiento. (En efecto, cuando algo produce y algo es producido, se da entremedias la «producción». Pues del mismo modo se da la «pose-

21. Proviene del verbo *habeo*: con un significado y un uso muy extenso en torno a la idea de: tener, poseer, ocupar, ser dueño de; entrar en posesión de; habitar, morar; estimar, apreciar; llevar, manejar; tener en sí, consigo; tener como dominador, señorear, dominar, gobernar, administrar; tener realmente; obtener, conseguir, lograr; tener entre manos, ocuparse; tener en sí, ser condición esencial, ser propio; ... A su vez podría proceder de la raíz Proto-Indo-European root **ghabh-* (inglés *forgive* y *forgave*, latín *habere* y *debere*, etc.).

sión» [ἡξις] entre el que posee un vestido y el vestido es poseído). Es, ciertamente, obvio que no es posible poseer tal posesión [ἡξις] (y es que incurriría en un proceso infinito si fuera posible poseer la posesión del poseído). (2) En otro sentido se llama «estado» a *la disposición lo cual lo dispuesto se halla bien o mal dispuesto*, ya en sí mismo ya en relación con algo; así, la salud es un cierto «estado» [ἡξις], ya que es una disposición de este tipo. Y se llama estado, incluso, a lo que solamente una parte de tal tipo de disposición, y de ahí que la virtud propia de las partes constituya un estado (o hábito) [ἡξις] del todo (*Metafísica*, V, 1022b).²²

Después de Aristóteles, tal vez sea Tomás de Aquino el autor más importante en el uso de término:²³ «... la disposición es el orden de un ser que tiene partes, según se dice en el libro V *Metaphys*, lo cual es propio del predicamento «situs». ... En cambio dice Aristóteles, en el libro *Praedicam*, que el *habitus* es una cualidad difícilmente movible. ... 3. A la tercera hay que decir: La disposición siempre importa orden en un ser que tiene partes; pero esto puede ocurrir de tres modos, como añade inmediatamente Aristóteles en el lugar citado, a saber: *según el lugar; según la potencia o según la especie*. En lo cual, como dice Simplicio en el *Comentario a los Predicamentos*, *comprende todas las disposiciones: al decir «según el lugar» las corporales, y esto pertenece*

22. Los corchetes [], en los que incluimos la palabra griega original, son nuestros.

23. Con respecto al uso de la palabra «habitus» en la una nota de la edición castellana se dice lo siguiente: «Del verbo latino *habere* (haber, tener, poseer) deriva el sustantivo *habitus*, con la triple significación indicada en el artículo; distinción que utiliza Santo Tomás para situar los hábitos de que empieza a hablar en la categoría cualidad. Efectivamente, el verbo *haber* puede usarse en sentido activo, con proyección extrínseca, equivalente a tener, poseer. Es el haber incluido en los pospredicamentos. Los sustantivos *teniente*, *tenencia*, *habentia* (en latín) nacen de esa significación primaria. Pero también puede usarse en sentido *reflexivo* de *haberse*, y en esa flexión el hábito importa una cualidad: un modo de ser o de estar o de comportarse. Al interrogante latino *qualiter tu te habes* (¿cómo estás?) corresponde la respuesta de un hábito-cualidad: sano, enfermo, conocedor, ignorante, etc. Este *haberse* cualitativo en español se expresa actualmente más bien con el verbo *ser* o *estar*. Ya no solemos preguntar «cómo *se ha* el amigo», sino «cómo está». También se usa el verbo haber en sentido impersonal: «¿Qué *hay*?»; «*Haya* paz», pero ya es en sentido trascendental, reducible al ser. Sobre la tercera acepción del hábito como *vestido* o *vestición*, el último de los predicamentos señalados por Aristóteles, no es necesario aclarar aquí nada».

al predicamento *situs*, que es el orden de las partes en el lugar. *Al decir «según la potencia», incluye aquellas disposiciones que están en vías de preparación, antes de llegar a la perfección, como es el caso de la ciencia y de la virtud incoadas. Y al decir «según la especie», incluye las disposiciones perfectas, llamadas hábitos, como son la ciencia y la virtud perfectas». ... Hay que decir: Importar orden al acto puede convenir al *habitus*, bien por razón del *habitus* mismo, bien por razón del sujeto en que se da. Y la verdad es que a todo *habitus*, por el mero hecho de serlo, le conviene de algún modo decir orden al acto, pues es de la esencia del *habitus* importar cierta relación de conveniencia o inconveniencia respecto de la naturaleza del sujeto. ... Según se verá más adelante, el mismo *habitus* no dice relación al bien y al mal. En cambio, una misma potencia sí dice relación al bien y al mal. De ahí la necesidad de los *habitus* para que las potencias se determinen al bien. ... El apetito sensitivo está por naturaleza abierto a la moción del apetito racional, según se dice en el libro III De anima 13; en cambio, son las potencias racionales aprehensivas las que por naturaleza reciben de las potencias sensitivas. Por eso es más natural que se den *habitus* en las potencias sensitivas de orden apetitivo que en las potencias sensitivas de orden cognoscitivo, dado que en las potencias sensitivas apetitivas no se dan *habitus* sino en cuanto movidas por la razón.»²⁴*

Asimismo fue usado por Guillermo de Occam y Juan Duns Scotus.²⁵ Para ellos el *habitus* representa unas cualidades con fundamento metafísico —como *dispositiones entis*— que pueden ser en ocasiones sobrenaturales pero, también, o las adquiridas en los procesos de socialización, con un sentido ético, moral, intelectual o antropológico.²⁶

La centralidad del concepto puede ser reconocida en los numerosos autores modernos y contemporáneos que han hecho uso de ella, por citar

24. *Sunma Theologica* I, II, q. 49, 50, 51, 52, 53, 54. Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1993, pp. 379-414. Sobre los *habitus* en general, en cuanto a su naturaleza; Sobre el sujeto de los *habitus*; Sobre la causa de los *habitus* en cuanto a su generación; Sobre el aumento de los *habitus*; Sobre la corrupción y disminución de los *habitus*; Sobre la distinción de los *habitus*. Mantenemos *habitus* como en el original en latín a pesar de que en esta versión castellana se traduce como «hábito» o «hábitos», la cursiva de la palabra también es nuestra.

25. Cf. PANACCIO, Claude (2004) *Ockham on concepts*, Hampshires, pp. 21-3.

26. FERRATER MORA, J. (1994) «Hábito» en *Diccionario de filosofía*, Barcelona, pp. 1543-1546.

algunos: Locke, Condillac, Hume, Maine de Biran, Félix Ravaisson²⁷, Hegel.²⁸ Para Weber los *habitus* son principios de interiorización de la conducta mediante la racionalización práctica creando modos de vida coherentes y estructurados. El «espíritu nuevo» del capitalismo es aceptado por los agentes sociales —condicionados por los *habitus* religiosos— y «toma su origen en su vida religiosa, en su tradición familiar condicionada por la religión, en el estilo de vida, igualmente influenciado por la religión, de su entorno; un *habitus* que ha vuelto a esos hombre capaces, de una manera absolutamente específica de conformarse a la exigencias del capitalismo primitivo de la época moderna.»²⁹

Panofsky, que a la postre influenció directamente en Bourdieu, los utiliza para explicar la acción de los arquitectos góticos en relación con la escolásticas.³⁰ Para Emile Durkheim, las constelaciones delimitadas por el *habitus* sirven para resolver lógica y cosmológicamente el problema de la clasificación y el ordenamiento de los rasgos de los hombre. El antropólogo francés Marcel Mauss resalta las posibles variaciones de los individuos de acuerdo con sus propias características, la educación

27. (1838) *De l'habitude*, Paris. «L'habitude, dans le sens plus étendu, es la manière d'être générale et permanente, l'état d'une existence considérée, soit dans l'ensemble de ses éléments, soit dans la succession de ser époques. L'habitude acquise est celle qui est la conséquence d'un changement. Mais ce qu'on entend spécialement par l'habitude acquise, mais l'habitude contractée, par suite d'un changement, à l'égard de ce changement même que lui a donné naissance. Or, si l'habitude, une fois acquise, est une manière d'être générale, permanente, et si le changement est passager, l'habitude subsiste au-delà du changement dont elle est le résultat. En outre, si elle en se rapport, en tant qu'elle est un habitude, et par son essence même, qu'au changement qui l'a engendrée, l'habitude subsiste pour un changement que n'est plus et que n'est pas encore, pour changement possible; c'est là le signe même auquel elle doit être reconnue. Ce n'est donc pas seulement un état, mais une disposition, une vertu.», p.3.

28. Hegel lo utiliza (Beschaffenheit) como una disposición interna de la constitución del organismo. Cf. MALABOU, Catherine (2005) *The future of Hegel: plasticity, temporality, and dialectic*, New York, pp. 59-60.

29. SWEDBERG, Richard (2005) *The Max Weber dictionary: key words and central concepts*, Stanford, p. 109.

30. «The social situation of the architect helps to explain how he came to be well placed to internalize the set of habits of thought characteristic of Scholasticism. The entire social system was rapidly changing toward an urban professionalism ... it provided a meeting ground where the priest and the alman, the poet and the lawyer, the scholar and the artisan could get together in terms of near-equality ... The architect himself had come had come looked upon as a king of Scholastic», *Gothic Architecture and Scolasticism*, p. 23.

o los cambios sociales.³¹ Sartre los relaciona con la «interiorización de la exterioridad» y «exteriorización de la interioridad». Por otro lado, el concepto se encuentra también en la obra de algunos sociólogos clásicos: Durkheim, Max Weber o Edmund Husserl; y otros autores, como Mannheim, utilizan conceptos —en su caso «estratificación de la experiencia»— muy similares en su función teórica. Anthony Giddens (conciencia práctica) o Peter Berger y Thomas Luckman (sociedad interiorizada) o Xavier Zubiri, también usaron esta categoría, así como Husserl y Merleau-Ponty o Gilles Deleuze.³²

Quizás los autores más conocidos por el uso del concepto de *habitus* sean Nobeit Elias y Pierre Bourdieu. Mientras que para éste termina conduciendo ineludiblemente al sometimiento de los dictámenes de las estructuras, para Elias, sin embargo, el cambio de *habitus* puede condicionar el cambio de las estructuras y así lo explica empíricamente en su obra. En definitiva ambos debaten la capacidad agentiva de los actores.³³ Norbert Elías en su libro *El proceso de la civilización* aborda las huellas de la evolución histórica de los *habitus* europeos, de las estructuras psíquicas individuales moldeados por las actitudes sociales cambiantes a lo

31. «J'ai donc eu pendant de nombreuses années cette notion de la nature sociale de l'«habitus». Je vous prie de remarquer que je dis en bon latin, compris en France, «habitus». Le mot traduit, infiniment mieux qu'«habitude», l'«exis», l'«acquis» et la «faculté» d'Aristote (qui était un psychologue). Il ne désigne pas ces habitudes métaphysiques, cette «mémoire» mystérieuse, sujets de volumes ou de courtes et fameuses thèses. Ces «habitudes» varient non pas simplement avec les individus et leurs imitations, elles varient surtout avec les sociétés, les éducations, les convenances et les modes, les prestiges. Il faut y voir des techniques et l'ouvrage de la raison pratique collective et individuelle, là où on ne voit d'ordinaire que l'âme et ses facultés de répétition.», (1934) *Les techniques du corps*, édition électronique réalisée par Jean-Marie Tremblay, http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/6_Techniques_corps/Techniques_corps.html (12/05/10), p. 8.

32. Cf. FERRATER MORA, *Op. cit.*; MARTÍN CRIADO, Enrique (2009) «Habitus» en Román Reyes (Dir): *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales. Terminología Científico-Social*, Tomo 1/2/3/4, Madrid-México 2009; MARTÍNEZ, Ana Teresa (2007) *Pierre Bourdieu: razones y lecciones de una práctica sociológica*, Buenos Aires.

33. La práctica incapacidad de los individuos de actuar frente a las estructuras, en cierto sentido queda bien definido por el estructuralismo, y aunque a través de las ideas relacionadas con el *habitus* se abre cierta posibilidad de actuación tanto Anthony Giddens, como Michel Foulcault y el propio F. Bourdieu coinciden en dejar pocos márgenes para el cambio. Cf. KING (2004) Anthony *The structure of social theory*, London, pp. 39-67.

largo de la historia. Defiende la imbricación existente entre las formas cambiantes del comportamiento humano y las transformaciones de la sociedad, en particular los procesos sociales y psíquicos que moldearon la emergencia de la civilización europea occidental. Paralelamente contribuye a reconstruir una teoría general del cambio social.³⁴

Elias mantiene un razonamiento continuado a lo largo de su obra sobre esta cuestión, del que seleccionamos algunas de sus afirmaciones: «Hay numerosísimos cambios en las sociedades que no van acompañados por transformación de su estructura. Por esto se hace justicia por entero a la complejidad de tales cambios, puesto que hay toda clase de tipos intermedios y de mezclas y, a menudo, puede observarse al mismo tiempo y en una misma sociedad diversos tipos de cambios y hasta cambios en direcciones opuestas. ... los movimientos emocionales o racionales de los hombres aislados se entrecruzan de modo continuo en relaciones de amistad o enemistad. Esta interrelación fundamental de los planes y acciones de los hombres aislados puede ocasionar cambios y configuraciones que nadie ha planteado o ha creado. ... Cambia la forma en que los hombres se acostumbran a convivir y, por lo tanto, cambia su comportamiento, se modifica su conciencia y el conjunto de su estructura impulsiva. Las ‘circunstancias’ que se modifican no son algo procedente del ‘exterior’ de los seres humanos: son la relaciones entre los propios seres humanos. ... En consecuencia, para hacer inteligible el proceso civilizatorio es preciso investigar al mismo tiempo la totalidad de los cambios morfológicos, psíquicos y sociales, que es el camino que hemos querido seguir aquí. Desde un punto de vista más estricto, es precisa también una investigación psicogenética orientada a la comprensión del ámbito de conflicto y de aplicación de las energías síquicas individuales; esto es, la estructura y morfología del autocontrol instintivo y del consciente».³⁵

Sin embargo, es en Bourdieu donde el *habitus* recibe una formulación sistemática y sociológica. Es una de sus contribuciones fundamentales

34. Cf. (1989) *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Madrid; (1996) *The Germans: Power Struggles and the Development of Habitus in the Nineteenth and Twentieth Centuries* (1969). En la primera de sus obras Elias está interesado en relatar la evolución de las costumbres (el comportamiento sexual, las funciones corporales, la violencia, modales en la mesa o la vergüenza y la repugnancia) en la Europa medieval y, a través de la investigación empírica, los *habitus* que las gestionan.

35. *El proceso...*, p. 10, 450, 487, 496.

a la sociología y uno de los términos clave de su construcción teórica. En él leemos: «Sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras predisuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores de las prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente ‘reguladas’ y ‘regulares’ sin ser el producto de la obediencia a reglas y, a la vez que todo esto, colectivamente orquestadas si ser producto de la acción organizadora de un director de orquesta»³⁶

El *habitus* es el concepto que emplea Bourdieu para definir la mediación que existe entre la sociedad y las prácticas del individuo y viceversa. Se trata de esquemas mentales y conductuales que están condicionados por las circunstancias de existencia, y que les permiten a las personas dar sentido a su mundo social, pero al mismo tiempo condicionan las circunstancias del medio donde se desarrollan. Evidentemente los *habitus* no se imponen a las entidades humanas como estructuras cerradas y uniformes, porque hay unos amplios márgenes de libertad que se manifiestan en diversos *habitus* en cada realidad social que incluyen la temporalidad, la espacialidad y las dimensiones culturales de las acciones humanas.³⁷

En contra de lo que pudiera deducirse de algunos de los escritos de Bourdieu, o de algunas de las interpretaciones que le han dado algunos de sus seguidores, los *habitus* no tienen en sus acciones una proyección teleológica hacia la estructura, que le haría participar de unas explicaciones ineludiblemente estructuralista. Por el contrario, como hemos visto más arriba, se incardinan en la historia de los actores, en sus experiencias, emociones y filogenias. Incluso las más conscientes de las estrategias y de las tomas de posición de los actores están apoyadas en las emociones, la filogenia y las condiciones del medio natural y social.

3.2. LOS HABITUS COMO ESPACIO DE LA PAZ IMPERFECTA

El (los) *habitus* quieren abordar las disposiciones para adaptarse a vivir en el medio universal, ecológico y social que viven los se-

36. *El sentido práctico*, p. 92.

37. HILLIER, Jean ROOKSBY, Emma (ed.) (2005) *Habitus: a sense of place*, Ashgate.

res humanos y las dinámicas sociales en las que se insertan. Esto también se ha abordado bajo otros puntos de vista como pueda ser el capital social y las redes, que referiremos brevemente más abajo. Nosotros pensamos que el *habitus* es fundamental para abordar el *empoderamiento pacifista* y la *paz imperfecta*, porque en el fondo no son otra cosa que una *adaptación a la complejidad, a la búsqueda de equilibrios dinámicos*. Ello enlaza con nuestro interés en reconocer y reconstruir la retícula de los poderes —débiles y fuertes— en los que se encuentran inmersas las relaciones sociales, la gestión de los conflictos y las opciones de *paz imperfecta*, para lo que es necesario detenerse en las posibilidades de acción de las personas y los grupos dentro de los sistemas en los que se hayan insertos y, llegado el caso, en su posibilidad de transformación.³⁸

Las normas sociales son asumidas, reproducidas y transformadas en las prácticas y las interacciones de la vida cotidiana de los actores. Frente a las aproximaciones «objetivistas» y «subjetivistas», es necesario estudiar los cambios que se producen en las normas y códigos socialmente aceptados y los procesos de cambio no lineales, lo que conecta con los equilibrios dinámicos.³⁹ Es igualmente indispensable analizar el cambiante «equilibrio de poder» entre las personas y los grupos, las relaciones existentes en el interior de cada ser humano, en su conciencia. Las teorías sociales contemporáneas se esfuerzan por lograr una comprensión de las conexiones entre la existencia social y la existencia individual, lo que equivaldría a entender el poder como un aspecto constitutivo de cada una de las relaciones humanas. Todos los actores realizan una captación activa del mundo, construyen una visión del mundo propia. Todas las personas y todos los grupos tienen poder y, de una u otra forma, aunque sea más o menos débilmente, lo ejercen.⁴⁰

38. Una línea de reflexión que podría ser muy fructífera es pensar las «potencialidades» humanas (anteriormente hemos citado la propuesta de Max-Neef ...) desde la perspectiva del *habitus*.

39. Cf. Capítulo primero MUÑOZ, Francisco A. y BOLAÑOS CARMONA, Jorge «La praxis, teoría y prácticas de la paz imperfecta».

40. Nober Elias habla de reconocer un «equilibrio de poder» que tiene en cuenta a los diferentes matices y niveles en las diferencias de poder existentes entre los grupos humanos, tratando de superar la tradicional conceptualización basada en el binomio dominantes-dominados. Cf. (1990) *La sociedad de los individuos*, Barcelona; – (1994) *Conocimiento y poder*, Madrid.

En cualquier caso, para el reconocimiento y la construcción de la paz es necesario tener en cuenta algunas aportaciones centrales del estructuralismo y del constructivismo. El propio Pierre Bourdieu, en su afán de aprehender las realidades sociales como construcciones históricas y cotidianas de actores individuales y colectivos, ha calificado a su propia visión como «constructivismo estructuralista», con lo que quiere superar las parejas de conceptos dicotómicos heredadas de la vieja ciencia (idealismo y materialismo, sujeto y objeto, colectivo e individual ...). El *habitus* se preocuparía por la génesis social de los esquemas de percepción, de pensamiento. Su metáfora del juego sirve para resaltar el poder de invención y de improvisación del *habitus* dentro de las variables posibles. Además, cada situación abre otra serie de nuevas posibilidades que se ven incrementadas de acuerdo con la habilidad del jugador y su disposición estratégica, «el arte de estimar y de aprovechar las oportunidades» para prospectar el futuro y arriesgar en este sentido.⁴¹

En definitiva podríamos entender como los *habitus* son espacios de gestión de los conflictos, del desarrollo de las potencialidades, a distintas escalas de lo humano, en sus distintas identidades (personales, colectivas y de especie), que contribuyen, en la mayoría de las ocasiones —esta es una de nuestras hipótesis fundamentales— a la construcción de la paz, por lo que se convierte en espacios de empoderamiento pacifista. Desde esta perspectiva *los habitus podrían ser entendidos como instancias de paz imperfecta*.

4. LOS ESCENARIOS DE LA PAZ IMPERFECTA

Lógicamente los escenarios de los *habitus* son múltiples, tantos como manifestaciones de las entidades humanas. Podríamos identificar los *habitus de paz imperfecta* en el comportamiento de la especie en general, en las conductas de género, en las acciones políticas, pero también podrían serlo en normas culturales, en las religiones, en diversas actividades sociales o en la economía.

41. El autor aborda, para la construcción de todo su entramado teórico, las ideas de estructuras sociales, de campos o grupos y de clases sociales. Cf. (1987) *Choses dites*. París; (1990) *Sociología y cultura*, México.

4.1. LOS HABITUS PACIFISTAS DE LA ESPECIE HUMANA: LA PAX HOMÍNIDA

Abordar las «disposiciones» para la regulación pacífica de los conflictos de nuestra familia evolutiva y las instancias en las que se contruye paz en las relaciones de género son dos ejes de la deconstrucción y reconstrucción de los presupuestos epistémicos y ontológicos del pensamiento pacifista. La *pax homínida* era otro concepto necesario que viene a darle sentido evolutivo e histórico al quehacer pacífico de los seres humanos. Tenemos la suerte de que Juan Manuel Jimenez Arenas aborde esta temática.⁴² La «Historia de la Paz» debe de recuperar los comportamientos altruistas, cooperativos y filantrópicos a lo largo de las culturas, los tiempos y los espacios. Estos han sido fundamentales para los sucesivos éxitos evolutivos de nuestra familia porque han contribuido al desarrollo de las potencialidades humanas, las del pasado y las del presente.

La *pax homínida* nacería con los propios homínidos, hace —según las últimas investigaciones— 6 o 7 millones de años, cuando la nueva familia emergente utilizó los recursos heredados de sus predecesores e incorporaron nuevas características que denominamos «pacíficas», ya que estos cambios se produjeron para dar una mejor respuesta adaptativa a la conflictividad de un medio complejo y «tomando» decisiones que favorecieron el máximo desarrollo de las potencialidades de las comunidades implicadas.

A partir de esos momentos, pensamos que las diferentes especies y finalmente el *homo sapiens* utilizaron estos mecanismos de «regulación pacífica de los conflictos» en toda su evolución y en toda su historia, como un instrumento de éxito. Y como tales perduran, ligados a la especie —como una característica específica—, hasta nuestros días. Podríamos concluir diciendo que *los habitus de la paz tienen un largo recorrido filogenético*.

4.2. LOS HABITUS SEXUALES: LA PAZ IMPERFECTA DE GÉNERO

De otro lado, aunque no ajeno a lo anterior, hace tiempo que veníamos hablando, en diversos foros, de la necesidad de reconocer los aspectos positivos de las relaciones de género. La «violencia de género» estaba

42. Cf. JÍMENEZ ARENAS, Juan Manuel, *Op. Cit.*

dejando poco espacio para analizar otras prácticas pacíficas y su reivindicación como asidero para el futuro.⁴³ Cuando proponemos hablar de paz imperfecta de género queremos decir que existen instancias de regulación pacífica de los conflictos de género, por muy pequeñas y «aisladas» que estén, y que forman parte irreductible de las dinámicas sociales. La paz imperfecta de género es imprescindible para reconstruir el poder, el empoderamiento, de las mujeres. Las mujeres tienen capacidades individuales y colectivas, que pueden desarrollar; tienen poder y lo ejercen de una y otra forma; pueden incidir en la regulación de determinados conflictos, tienen capacidad para mediar en ellos; y, en definitiva, pueden influir en que éstos generen paz o violencia.

Estas actitudes hacia la construcción se podrían desarrollar en todas las dimensiones de las relaciones de género, sean en las actividades de las mujeres, de los hombres, de las relaciones entre ellos, o en otras formas de género posibles. Igualmente, los hombres pueden mostrar, pública y políticamente, sus opciones por la igualdad, contra la violencia.⁴⁴ Así podemos reconocer como el amor es asumido y practicado por los varones y otras actitudes altruistas, filantrópicas o colaborativas, promotoras de la igualdad, también podrían serlo. Un ejemplo claro en este sentido pudiera ser la ética del cuidado y la ternura que ha estudiado Irene Comins, como competencias para crear realidades humanas pacíficas, una ética no sólo para las mujeres sino también para los hombres, para todos los humanos.⁴⁵ En consecuencia deberíamos de considerar todas las posibilidades de paz de las mujeres y de los hombres.

Asumiendo la gravedad de la violencia contra las mujeres, debemos seguir avanzando en el reconocimiento de una «paz imperfecta de género» en la que podemos incluir las actitudes —hábitos— pacíficas de las mujeres ante innumerables conflictos, de los hombres —aunque sean

43. Cf. MUÑOZ, Francisco A. y JIMÉNEZ ARENAS, Juan Manuel «Historia de una paz imperfecta de género». La insistencia de algunas de nuestras colegas feministas nos ha llevado definitivamente a plasmar esta idea.

44. NUSSBAUM, Martha C. (2002) *Las mujeres y el desarrollo humano. El enfoque de las capacidades*, Barcelona; COBO BEDÍA, Rosa. *Op. cit.*, nota 15. DÍEZ JORGE, Elena, MIRÓN PÉREZ, M^a Dolores (2004) «Una paz femenina», en MOLINA RUEDA, Beatriz - MUÑOZ, Francisco A. (Eds.) *Manual de Paz y Conflictos*, Granada, Universidad de Granada, pp. 67-93.

45. Cf. COMINS, Irene (2009) *Ética del cuidado*, Barcelona, p. 38 y ss. RESTREPO, Luis Carlos (1997) *El derecho a la ternura*. Barcelona.

menores— de las relaciones entre ellos, del amor o las nuevas masculinidades.⁴⁶ Las transformaciones a lo largo del tiempo y del espacio de las relaciones de género dejan abiertos espacios para las voluntades hacia la construcción de la igualdad.

4.3. LA PRAXIS PÚBLICA Y POLÍTICA DE LA PAZ IMPERFECTA

Cualquier investigador conoce que son necesarias buenas teorías para sustentar las prácticas. Asimismo se sabe que aquella investigación que no este basada en la realidad, o más precisamente en las demandas de la sociedad, es una investigación en vía muerta.⁴⁷ Pero a pesar de todo esto seguimos teniendo problemas con esta espiral praxica de la teoría y la práctica y debemos volver sobre ella. Una de las características de la *paz imperfecta* es que sirve para articular bien la relación entre teoría y práctica —especialmente cuando consideramos el «empoderamiento pacifista», que además es una de las ideas concomitante con el *habitus*. Pero veamos algunos ejemplos.

Aunque también en la Investigación para la Paz hay algunas tendencias que escapan del estructuralismo, como pudiera ser la noviolencia al prestarle justamente atención al papel y la responsabilidad de las personas y los grupos, también otros autores como Kenneth Boulding, John Paul Lederach o el propio Johan Galtung —secundariamente— han prestado atención a estas temáticas. Pero sobre todo este concepto de *paz imperfecta* ha tomado relevancia porque muchos investigadores, entre los que que destacamos los presentes en este seminario, lo han visto útil para su praxis, sus teorías y sus prácticas.

Como hemos visto en el capítulo anterior la idea de la paz imperfecta también ha sido utilizada, en los años 90, por imperativo práctico en muchas ocasiones, relacionada con países con altos niveles de violencia como Irlanda, Macedonia, Sri Lanka, Israel-Palestina, Sierra Leona, Co-

46. KIMMEL, Michael S. (1987) «Rethinking masculinity. New directions in research», en KIMMEL, Michael S. *Changing men. New directions in research on men and masculinity*. London; MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent. «Roles masculinos y construcción de una cultura de paz», (versión provisional), <http://www.hombresigualdad.com/emak-rolesmasculinos-guzman.htm> [07/08/09].

47. «Una buena teoría es la mejor práctica», de acuerdo con el psicólogo Kurt Lewin.

lombia, etc. Como afirmábamos existía la necesidad de negar la «guerra perfecta» y afirmar una «paz imperfecta», lo que en el fondo reclamaba un giro epistémico en la comprensión y en la práctica de la política y las relaciones internacionales. Esta mirada se ve complementada con las innovaciones que se fueron produciendo por los mismo años en lo que ahora llamamos *campo transdisciplinar de la paz*.

El propio reconocimiento de la paz no es ni más ni menos que saber y hacer palpable que en nuestras acciones se toman opciones para conseguir el máximo de bienestar posible. La paz puede ser generadora de optimismo, y éste da confianza y fuerzas para continuar, en el futuro, por este camino. Concederle poder a la paz, darle cada vez más espacio público y político, el *empoderamiento pacifista* tal como hemos visto, se convierte en el instrumento principal para el cambio. Empoderar a las personas y a todo tipo de grupos, asociaciones, organizaciones e instituciones es la garantía de los mejores futuros posibles.

En fin, un futuro que esté lo mas cercano posible, pero también alejado de la ingenuidad, lo que nos obliga a ser profundamente críticos y combativos con la violencia del presente, pero también con la que podamos «escenificar» en el futuro. Aprovechar al máximo las posibilidades que la realidad nos ofrece en el presente para proyectar un futuro en el que estemos lo más cercanos posibles a la paz. En cualquier caso a través de un proceso, un camino, lleno de inconvenientes, dificultades, ventajas, facilidades —conflictivo en definitiva— abierto y sujeto a evaluación permanente, pero que siempre debe estar presidido por la búsqueda creativa.

Tal como hemos visto pueden existir relaciones horizontales entre las circunstancias que producen los conflictos y, así mismo, verticales —entre diversas escalas—, lo que nos permite que podamos dar explicaciones de carácter general con referencia a los conflictos o, dicho de otra forma, que podamos caminar hacia una teoría general de los conflictos que diera explicaciones unitarias de la conducta humana. Esta teoría debería de incluir los intereses, metas o necesidades comunes a todos los humanos; las relaciones interpersonales que establecen una tensión, o lucha, por la capacidad para controlar los recursos que permiten acceder a la consecución de sus objetivos (poder). También la cultura, las ideas y los valores se convierten en un medio para acercarse a estos objetivos.

En el fondo la existencia humana se parece mucho a ese «jardín imperfecto» —frente a la idea del paraíso terrenal— del que hablaba Montaigne, ni enteramente determinado por las fuerzas que lo producen,

ni infinitamente maleable por la voluntad de los poderosos. Ese lugar, en fin, en el que aprendemos a fabricar lo eterno a partir de lo fugitivo. Allí donde el azar del reencuentro se transforma en necesidad vital. Como jardineros que somos, podemos trabajar para mejorarlo. Pero siempre será imperfecto. El mal no viene de Satán, sino de nuestras propias decisiones.⁴⁸

5. CONSTRUCTIVISMO Y *HABITUS* Y EMPODERAMIENTO PACIFISTA

Asumimos que el poder es un aspecto constitutivo de cada una de las acciones y relaciones humanas. El poder de las entidades humanas se corresponde con la capacidad de tomar decisiones y de realizar acciones encaminadas al desarrollo de sus potencialidades o de los demás. Norbert Elias se refiere a los diferentes matices y niveles en las diferencias de poder existentes entre los grupos humanos, tratando de superar, en cierto grado, la tradicional dialéctica entre grupos dominantes y grupos dominados. Incluso los seres humanos más «poderosos» tienen dependencias del resto de las personas, de los grupos y de la especie.

En consecuencia, todos (mujeres, hombres, intelectuales, artistas, activistas, ONGS, religiones, culturas, instituciones, empresas o estados) son dependientes del resto y a la par pueden ser actores esporádicos, momentáneos, coyunturales o continuos del desarrollo de las potencialidades propias y ajenas. Y esto ocurre en múltiples ocasiones: cada vez que uno de estos actores quiere a los demás, muestra su amor, coopera, es solidario, altruista o filántropo, se manifiesta a favor de la paz o de los derechos humanos, está construyendo paz. Así mismo sucede cada vez que una madre, padre, familiares o vecinos, cuidan a sus hijos, cada vez que los voluntarios de las ongs actúan en su localidad, en su país o en otro lejano. Igualmente cuando unas religiosas dan toda su vida por ayudar a gentes necesitadas, cuando un político es honrado con su cometido y dedica su tiempo a servir a su pueblo, o cuando un empresario se esfuerza por dar servicio a sus conciudadanos por encima de

48. «Je veux que la mort me trouve plantant mes choux, mais nonchalant d'elle, et encore plus de mon jardin imparfait». Cf. TODOROV, Tzvetan (1999) *El jardín imperfecto. Luces y sombras del pensamiento humanista*, Barcelona.

sus intereses. O cuando escuchamos a alguien, dejamos que se exprese, le damos espacio para que lo haga, para que demande, o cuando satisfacemos sus reivindicaciones...

En este punto, conviene reconocer, y resaltar, esta posibilidad horizontal y democrática de participación en los procesos de cambio, en el cumplimiento de la paz y los derechos humanos por parte de todas las personas y grupos. Y en este sentido queremos llamar la atención sobre la peligrosa idea de que la responsabilidad de los Derechos Humanos sólo recae en las instituciones políticas, quedando para otros —¿nosotros?— la reivindicación de lo que los otros deben cumplir, sin ningún tipo de vínculo de corresponsabilidad, todo lo cual puede ser cuando menos irresponsable, si no hipócrita o perverso.

Para promover los cambios deseados estamos continuamente pensando en la capacidad de los actores de las realidades sociales para cambiar de manera de pensar, de relacionarse con el mundo y con los demás, y de actuar. Apelamos continuamente a lo que podríamos llamar un cambio de «conciencia», un cambio en la forma de ordenar sus *habitus* de relación con el mundo. Podríamos decir que la conciencia moral es un instrumento de evaluación cognitivo-emotiva de conductas, y que es el uso de ese instrumento lo que introduce el sentido en las cosas.

*Como hemos escrito en varias oportunidades el empoderamiento pacifista es un concepto central en la construcción de la paz.*⁴⁹ Lo es porque da recursos de transformación social y, asimismo, porque nos obliga a indagar sobre las realidades de la paz que puedan ser susceptibles de ser «empoderadas», lo que nos retrotrae directamente a la propia paz imperfecta.

49. Cf. *Investigación para la Paz y los Derechos ...*

PAX HOMINIDA.
UNA APROXIMACIÓN IMPERFECTA A LA EVOLUCIÓN
HUMANA

JUAN MANUEL JIMÉNEZ ARENAS
Instituto de la paz y los conflictos
Departamento de Prehistoria y Arqueología
Universidad de Granada (España)

*Es el humor de quien la mira el que da su forma a la ciudad de Zembrude.
Si pasas silbando, la nariz cerniéndose al compás del silbido, conocerás
de abajo arriba: antepechos, cortinas que se agitan, surtidores.
Si caminas con el mentón apoyado en el pecho, las uñas clavadas en las
palmas, tus miradas quedarán atrapadas al ras del suelo, en el agua que
corre al borde de la calzada, las alcantarillas, las raspas de pescado,
los papeles sucios.*

(Italo Calvino. «Las ciudades invisibles»)

1. UNA EVOLUCIÓN CONFLICTIVA E IMPERFECTA

Las disciplinas históricas son como la ciudad de Zembrude, tienen sus partes bellas y también sus miserias. Y no sería ciudad sin la una o sin la otra. Ahora bien, la práctica de las disciplinas históricas es una suerte de sinécdoque, es decir, una parte que trata de englobar a un todo inasible por la propia complejidad de las relaciones humanas y por las preconcepciones de los profesionales que, de una u otra manera, nos dedicamos a ellas. La

pax hominida pretende convertirse en una de esas partes y comienza por ser una historia de permanencias; de aquellos comportamientos que, hoy, pueden ser considerados pacíficos y que han jalonado la evolución de los homínidos y que permanecen en nuestro bagaje conductual. Desde este espacio centraremos nuestro interés en la Zemrude de arriba, habida cuenta que la prevalencia de modelos antropológicos negativos ha producido una inflación de textos que sustentan, a través de nuestra historia más remota, a la Zemrude de abajo, al *biacentrismo*.¹ Sin embargo, como veremos a lo largo de este texto, la mayoría de las presuntas conductas violentas, o mejor dicho, que hoy día podrían ser consideradas violentas, no tienen sustento empírico alguno. Dicho de otro modo, se basan más en prejuicios que en evidencias. Sin embargo, tienen mucho calado social. Por el contrario, las evidencias antropológicas, arqueológicas y paleontológicas apuntan, cada vez con más fuerza, a que los comportamientos cooperativos, altruistas y filantrópicos destacaron durante la mayor parte de la evolución de los homínidos. El objetivo de este trabajo es ponerlos de manifiesto para que cuando se termine de leer, nos sintamos orgullosos de ser humanos y con la cabeza alta veamos que sucede en la Zemrude de arriba y contribuyamos a embellecerla aún más.

1.1. TIEMPOS, ESPACIOS Y AGENTES²

Dado que este texto no está dirigido a especialistas en Prehistoria es procedente situar a los protagonistas de la evolución humana en un contexto espacio-temporal que permita una mejor comprensión de

1. *Biacentrismo* es el nombre que daremos al sesgo violentológico. «En la mitología griega Bía (en griego Βία) era la personificación femenina de la fuerza y la violencia. Era hija del titán Palas y de Estigia, y formaba parte del séquito de Zeus junto a sus hermanos Zelo y Cratos y su hermana Niké. Participó en la lucha de los dioses contra los gigantes, y fue la encargada, junto con Cratos y Hefesto, de encadenar y cegar a Prometeo cuando éste fue sorprendido robando el fuego de los dioses para darlo a los hombres. Junto a Némesis (la venganza) era adorada especialmente en la ciudad de Corinto, en cuya acrópolis (la Acrocórinto) había un templo dedicado a ella y a Ananké, al que sin embargo no había costumbre de entrar. Se le representaba como una mujer armada con una coraza y una maza en la mano, con la que mata a un niño». (Wikipedia).

2. Para mayor información sobre las especies, los tiempos y los espacios en los que se desarrolla la evolución humana cf. CELA-CONDE, Camilo J. y AYALA, Francisco J. (2001) *Senderos de la evolución humana*, Madrid.

los procesos que se irán describiendo. La evolución de los homínidos comenzó en un momento indeterminado de hace entre cuatro y ocho millones de años, cuando se produjo una divergencia dentro de los grandes simios antropomorfos que daría lugar, con el discurrir del tiempo, a los actuales chimpancés y a la humanidad moderna, esto es, nuestra especie. Por tanto, la especie viva más cercana a la humanidad actual son los chimpancés. Hasta hace muy poco se consideraba que los humanos y los chimpancés compartían más de un 98% del genoma. Sin embargo, un reciente estudio ha puesto de manifiesto que las diferencias son diez veces superiores.³ Sea como fuere, las diferencias entre el pariente más cercano de la humanidad actual y ésta son muy importantes, poniendo de manifiesto que las fuerzas selectivas que han operado sobre los homínidos a lo largo de estos últimos 7-6 millones de años han sido muy intensas. En este esquema temporal han de tenerse en cuenta otras fechas. La aparición de los primeros representantes del género (taxonómico⁴) *Homo* se sitúa hace dos millones seiscientos mil años, coincidiendo con la aparición de las primeras evidencias de industria lítica tallada. Habrá que esperar ochocientos mil años (hace un millón ochocientos mil años) hasta que tengamos constancia de los primeros restos humanos fuera de África, en Dmanisi (Georgia) y en Java (Indonesia). Esto supone un salto cualitativo importante respecto a los parientes más cercanos, los grandes simios en general, puesto que la distribución de gorilas y chimpancés se restringe a África. Otro momento a tener en cuenta es la aparición de nuestra especie, *Homo sapiens*, que también tuvo lugar en África hace en torno a ciento cincuenta mil años. Las sucesivas expansiones de esta especie dieron lugar a una distribución planetaria de la misma. Este hecho, que se ha considerado como una prueba de la capacidad de superación humana es, sin embargo, compartido con miles de especies, desde bacterias hasta mamíferos.

Por tanto, es indudable que, según el estado de la cuestión, África ha jugado un papel fundamental en el modelado de lo que somos. Allí es

3. MARQUES-BONET T, KIDD, JM, VENTURA, M, GRAVES, TA, CHENG, Z, HILLIER, LW, JIANG, Z, BAKER, C, MALFAVON-BORJA, R, FULTON, LA, ALKAN, C, AKSAY, G, GIRIRAJAN S, SISWARA, P, CHEN, L, CARDONE, MF, NAVARRO, A, MARDIS, ER, WILSON, RK, EICHLER, EE (2009) «A burst of segmental duplications in the genome of the African great ape ancestor», *Nature*, 457(7231), pp. 877-881.

4. La taxonomía es una disciplina articulada por Linneo que estudia las relaciones de parentesco entre los organismos y su historia evolutiva.

donde habitan los chimpancés, nuestros parientes más cercanos, donde se han recuperado los restos más antiguos que pueden ser considerados homínidos, donde se han hallado las primeras evidencias del género *Homo* así como los primeros restos de *H. sapiens*.

Como en cualquier proceso evolutivo, la *hominización* ha sido un proceso de cambios en el que ha estado involucrada una pléyade de especies. Frente al discurso teleológico, aquél en el que se establece que la evolución tiene un fin y por tanto es dirigida, es relevante tener en cuenta que todas las especies extintas han tenido sentido en sí mismas, y no como pasos intermedios hacia la perfección. En el caso de la evolución humana dicha perfección estaría representada, para los ortogenistas, por nuestra propia especie. Esta interpretación se basa en un prejuicio derivado de la antropogénesis judeocristiana:

Y dijo Dios: «Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra, y manden sobre los peces del mar y en las aves de los cielos, y en las bestias y en todas las alimañas terrestres, y en todas las sierpes que serpean por la tierra.»

Creo, pues, Dios al ser humano a imagen suya. (Gén. 1, 26-27)

Lejos de visiones lineales, la evolución biológica funciona como un sistema caótico en el que «un pequeño cambio en las condiciones iniciales conduce *habitualmente* (énfasis en el original) a un cambio de la evolución posterior del sistema de modo que las predicciones a largo plazo resultan completamente vanas».⁵

En general, es recomendable no utilizar expresiones muy comunes tales como «estadios intermedios» y «eslabones perdidos». De cualquier forma, es también importante retener que la evolución no puede transitar por cualquier sendero. Las condiciones de partida son fundamentales para llegar a un destino. Así, por poner un ejemplo burdo, la evolución de las abejas no puede dar lugar a un ratón.

La historia de los homínidos comienza hace en torno a siete o seis millones de años con dos especies.⁶ La más antigua, el *Sahelanthropus*

5. RUELLE, David (1993) *Azar y caos*, Madrid, pp. 52.

6. No pretendo una revisión exhaustiva de las filogenias y taxonomías humanas, principalmente porque es un debate que se escapa de los límites de este trabajo, tan sólo se trata de unas breves pinceladas para contextualizar parte de la narración posterior. No

tchadensis parece que fue bípedo y que presenta una reducción importante en el tamaño de los caninos respecto a los chimpancés actuales. El otro candidato, *Orrorin tugenensis*, es algo más reciente y presenta un bipedismo más claro aunque el tamaño de los caninos y la forma de los mismos se asemeja más al de los actuales chimpancés. El género (taxonómico) *Ardipithecus*, con aproximadamente cinco millones de años de antigüedad, presenta también lo que se denominan características «en mosaico», es decir, caracteres ancestrales (que se considera que estarían presentes en el ancestro común) junto con caracteres derivados (novedosos). Sobre todas estas especies existen dudas acerca de si deben o no ser consideradas homínidos. En buena medida se debe a que una de las dificultades con las que nos encontramos los que nos dedicamos a la evolución humana es la falta de concreción a la hora de trazar los límites para definir qué es un homínido.

Cronológicamente, los siguientes agentes de la evolución humana son los australopitecinos gráciles; están compuestos por cuatro especies: *Australopithecus anamensis*, *A. afarensis*, *A. africanus* y *Kenyanthropus platyops*. Todas ellas presentan un bipedismo claro (aunque en cierta manera diferente al de los humanos actuales) y en general se caracterizan por un gran desarrollo de la dentición poscanina, es decir, los premolares y los molares con la que se fragmenta la comida antes de pasar a las siguientes etapas de la digestión. Esta tendencia hacia una dentición más desarrollada y los consecuentes cambios en la anatomía de la cara y de otras partes del cráneo (presencia de crestas para el origen e inserción de músculos) dará lugar a otro grupo extinto de homínidos, los australopitecinos robustos, representados por *Paranthropus aethiopicus*, *pp. boisei* y *pp. robustus* que sustituyen a los gráciles y fueron contemporáneos de los primeros representantes del género *Homo*.

El género *Homo*, cuya vinculación con los australopitecinos gráciles permanece aún sin resolver, presenta como características más reseñables un aumento en los tamaños absolutos y relativos del cerebro, una reducción de la dentición y de toda la «anatomía de la masticación» y un esqueleto poscranial (es decir, de la cabeza hacia abajo) más parecido al nuestro que al de los australopitecinos gráciles. Se puede decir que existen cuatro especies de *Homo*. *Homo habilis* que de momento se ha

obstante, si alguien está interesado en una información más pormenorizada cf. CELA-CONDE, Camilo José y AYALA, Francisco, *op. cit.* nota 1.

encontrado en África, Georgia y posiblemente hollara Java. *H. erectus* que ocupa un rango espacio-temporal más amplio, discurriendo por África, Asia y Europa. *H. neanderthalensis* que ocupa desde la Península Ibérica hasta Siberia pasando por el Próximo Oriente. Y, finalmente, *H. sapiens*, la especie a la que pertenecemos todas/os las/os humanas/os actuales sea cual sea nuestra procedencia geográfica y apariencia externa.

1.2. EVOLUCIÓN, IMPERFECCIÓN, CONFLICTO, COMPLEJIDAD Y FRAGILIDAD

Uno de los debates más acalorados en evolución es evaluar cuáles son los mecanismos que están implicados en la evolución. Una cuestión a tener en cuenta es que la evolución no es sinónimo de aparición de nuevas especies (especiación). Lo que ocurre es que el propio título de la obra fundacional de los estudios sobre evolución ha llevado a confusión. Darwin, que estaba interesado en los mecanismos mediante los cuales surgían nuevas especies tituló, de manera absolutamente coherente, su libro *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* y utilizó la palabra evolución únicamente una vez a lo largo de todo el libro. Sin embargo, *El origen de las especies*, del cual celebramos este año el ciento cincuenta aniversario, se ha convertido en uno de los «evangelios» de la evolución, contribuyendo de manera sobresaliente a la confusión entre evolución y especiación. Un ejemplo claro de la diferencia entre ambos conceptos lo tenemos en la humanidad actual. Gracias a que estamos inmersos en procesos evolutivos, presentamos una variabilidad asombrosa y sin embargo constituimos una única especie.⁷

El objetivo de este epígrafe no es una puesta al día exhaustiva sobre los mecanismos de la evolución.⁸ Por el contrario, se trata de evaluar las

7. De manera aparentemente paradójica, los humanos actuales presentan una mayor variabilidad morfológica que los chimpancés y sin embargo, éstos despliegan una mayor variabilidad genética, GAGNEUX, Pascal (2002) «The genus *Pan*: population genetics of an endangered outgroup», *Trends in Genetics*, 18(7), pp. 327-330

8. Para mayor y más profunda información al respecto cf. AYALA, Francisco J. (1999) *Teoría de la evolución*, Madrid. MUÑOZ, Francisco A. y MARTÍN MORILLAS, José Manuel (2009) «Complejidad, fragilidad y conciencia agónica», en LÓPEZ-APARICIO, Isidro, *Brecha de fragilidad. Análisis sobre la muerte y la esperanza de vida ante la longevidad*, Granada.

relaciones que existen entre evolución, imperfección, conflicto, complejidad y fragilidad.⁹ Para ello partiremos de la siguiente afirmación: *la evolución es una consecuencia de la imperfección*. Estas imperfecciones tienen una doble vertiente: (1) entendidas como «fallos» en la transmisión y en la transcripción de la información que se hereda de generación en generación y (2) como resultado de la imperfección de los organismos que conlleva que éstos cambien, lo cual en función de las condiciones medioambientales provoca que las especies permanezcan, den origen a otras o se extingan. En el contexto del presente trabajo, nos interesa remarcar la segunda. La pregunta clave sería ¿necesitaría un organismo perfecto evolucionar? La respuesta sería, no. Fundamentalmente porque la evolución es un proceso dinámico y la perfección por definición incluye lo acabado, lo concluso, la ausencia de conflicto. Leemos y/o escuchamos que los virus y las bacterias llevan sobre la faz de la Tierra eones de años, y es cierto. Pero no es menos cierto que cuando han tenido que cambiar (evolucionar) lo han hecho para adaptarse a las nuevas condiciones. Ejemplos muy cercanos los encontramos en ciertos virus que provocan enfermedades en las/os humanas/os y en sus rápidas mutaciones una vez se ha conseguido un fármaco para combatirlos. En otro orden, es también frecuente oír, ver, leer expresiones del tipo «fósil viviente» para referirse a organismos que aparentan no haber cambiado desde un tiempo pretérito remoto. Ahora bien, que presenten una morfología similar no significa que no se hayan podido producir cambios en otros niveles, por ejemplo en la fisiología. Por otra parte, la permanencia puede ser debida a la estaticidad de un entorno concreto que ha podido mantenerse inalterado, en lo sustancial, a lo largo de millones de años.

En el caso de la evolución de los homínidos es importante recordar que los cambios han sido muy relevantes a lo largo de un periodo de tiempo relativamente corto. Dicho de otro modo, los homínidos han vivido una existencia fuertemente imperfecta y conflictiva. Por tanto, es plausible proponer que *ha sido gracias a la imperfección de nuestros antepasados y a los conflictos en los que se vieron involucrados por lo que estamos aquí*. La humanidad actual no es el fruto de inevitabilidad alguna. Mucho menos el resultado de la perfección que desde algunos sectores se ha querido reconocer. Quizás uno de los aspectos más tras-

9. Complejidad es un concepto muy amplio que requiere ser acotado. Por complejidad entiendo en este texto el número de interacciones que se pueden generar en un sistema.

cedentes de la evolución de los homínidos, especialmente del género *Homo*, es la interacción entre naturaleza y cultura. Una cuestión básica es que en los humanos es imposible esclarecer dónde comienza la una y dónde culmina la otra.

La emergencia de la cultura en los homínidos es fruto de la incorrecta adaptación de éstos al medio. Es decir, la cultura es resultado de la «superación» una serie de imperfecciones morfológicas que limitaban el acceso a determinado tipo de recursos. La cultura amplía las transformaciones/regulaciones/resoluciones de los conflictos de formas diferentes y más amplias, favoreciendo las relaciones y las dependencias respecto a los demás miembros del grupo, transformando la información cualitativamente y, finalmente, terminando por enriquecer los aspectos biofuncionales.¹⁰ Esto no sería posible si no es gracias a un proceso de aprendizaje mucho más extenso e intenso que el que se observa en nuestros parientes biológicos más cercanos. Así, la inmadurez de los neonatos permite por un lado tener abierta una gran capacidad de modelación de los hábitos aunque, por otro lado, los convierte en más dependientes en sus años iniciales respecto a sus familiares y al grupo en su conjunto. Estas ideas conectan con la estrecha relación que existe entre fragilidad y complejidad.¹¹ Inmadurez/fragilidad, aprendizaje/complejidad. La fragilidad se vincula a la inmadurez por el estado en el que nacen los neonatos y por ende, por el prolongado intervalo temporal de dependencia de los individuos infantiles (la matriz cultural). Este proceso va aumentando a lo largo de la evolución de los homínidos, es decir, uno de los senderos de la evolución de los humanos transita por el aumento de la complejidad y de la fragilidad. Así, la inmadurez debió suponer una mayor participación de los progenitores y/o restantes miembros del grupo durante el proceso de aprendizaje, lo cual se traduce en un aumento de las interacciones, lo que dota al proceso de una mayor complejidad.¹²

10. Con posterioridad, la cultura proporcionará también espacios de mediación.

11. Cf. MUÑOZ, Francisco A. y MOLINA RUEDA, Beatriz. MUÑOZ, Francisco A. y MOLINA RUEDA (2009) «Una paz compleja, conflictiva e imperfecta», en: MUÑOZ, Francisco A. y MOLINA RUEDA (eds.) *Una paz compleja y conflictiva*, Granada, pp. 13-51. MUÑOZ, Francisco A. y JIMÉNEZ ARENAS, Juan M. (2010) «Historia de una paz imperfecta de género», en: Díez JORGE, Elena y SÁNCHEZ ROMERO, Margarita (eds.) *Género y Paz*, Barcelona, pp. 179-218.

12. Véase en este mismo volumen: MUÑOZ, Francisco A. y MARTÍNEZ LÓPEZ, Cándida «Los habitus de la paz imperfecta», pp. 37-64; COMINS MINGOL, Irene, PARÍS ALBERT, Sonia y MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent «Hacer las paces imperfectas: entre el reconocimiento y el cuidado», pp. 95-122.

1.3. LA PAZ IMPERFECTA Y LOS ESTUDIOS DE EVOLUCIÓN HUMANA

En este epígrafe no vamos a tratar directamente de la *paz imperfecta*, para ello resulta mucho mejor ir a los trabajos seminales que, sobre este desarrollo de la paz, se han escrito.¹³ Hemos de tener presente que, primeramente, la *paz imperfecta* es la paz entendida como categoría de análisis, y que puede ser aplicada a diferentes disciplinas. Esto se debe a que la paz es transdisciplinar. Es decir, por su complejidad, la paz trasciende el ámbito de las disciplinas a partir de las cuales nos podemos aproximar a ella. Así, Muñoz y Molina proponen que «La Paz es una práctica y una realidad social a lo largo de toda la historia de la humanidad, que se ha convertido en un instrumento para evaluar y promocionar el bienestar, el equilibrio y la armonía, de las sociedades».¹⁴ Esta frase resulta fundamental para argumentar si es posible estudiar la paz en la Prehistoria, durante la evolución humana. Hemos de partir de una base, la paz como concepto no existiría, tal y como se estudia mayoritariamente hasta ahora, en la inmensa mayoría de los tiempos prehistóricos. ¿Es, en consecuencia, posible estudiar la paz durante la evolución humana? Sí, pero hay ciertas cuestiones a tener en cuenta. En primer lugar, la paz no debió existir como idea durante la evolución de los homínidos. Ahora bien, eso no impide que durante la Prehistoria se produjeran regulaciones/resoluciones/transformaciones de conflictos en la forma en que hoy se pueden considerar pacíficos. Es decir, satisfaciendo las potencialidades humanas.¹⁵ Por tanto, emerge otro de los objetivos de la *paz imperfecta*: la visualización y el reconocimiento de tales prácticas. En relación a las potencialidades humanas de Max-Neef, uno de los primeros hitos en la investigación para la paz durante la Prehistoria podría ser evaluar cuándo, dónde, cómo y por quiénes fueron satisfechas las potencialidades humanas. Además, como proponen los autores anteriormente citados, la paz es una práctica y como tal puede ser reconocida, hoy día gracias a que la paz es también una categoría de análisis, en cualquier lugar y periodo histórico. Por último, la investigación para la paz es *para* lo

13. MUÑOZ, Francisco A. (2000) «La paz imperfecta», en: MUÑOZ, Francisco A. (ed.) *La paz imperfecta*, Granada, pp. 21-66.

14. Cf. MUÑOZ, Francisco A. y MOLINA RUEDA, Beatriz, *op. cit.* nota 9.

15. MAX-NEEF, Manfred (1993) *Desarrollo a escala humana. Conceptos, aplicaciones y reflexiones*, Barcelona.

cual es fundamental porque permite actuar de manera preformativa sobre los comportamientos que son considerados por un grupo social como pacíficos, es decir nos ayuda a conformar críticamente la realidad.¹⁶

Otro ámbito en el que reclamar la *paz imperfecta* es en el de las narraciones sobre la evolución humana. Un aspecto a tener en cuenta es que cuanto más débil sea la evidencia, más fuerte se torna la narración.¹⁷ Y si por algo se caracteriza el estudio de la evolución humana es, precisamente, por la escasez y carácter fragmentario del registro fósil. De esta manera, las inevitables grietas que genera el proceso de conformación de los textos científicos y, sobre todo, divulgativos están preñados de prejuicios que en buena medida dependen del modelo antropológico del que los diferentes autores participan, muchos de los cuales se nutren de la violencia estructural. Así las cosas, la mayoría de los autores se han sentido atraídos por la violencia propia de un modelo antropológico negativo, ése que es heredero del nacimiento maculado de los humanos (tradición judeocristiana veterotestamentaria) y de la consideración autodestructiva de la humanidad (*homo homini lupus* de Hobbes).

2. MODELOS ANTROPOLÓGICOS

Cómo se construye la realidad social tiene mucho que ver con el modelo antropológico al cual nos adscribamos. En general, existe un fuerte sesgo hacia los modelos antropológicos negativos, es decir, hacia aquéllos que presuponen que las/os humanas/os –aunque más los humanos– son violentos por naturaleza. No obstante, las principales fuentes de las que beben los modelos antropológicos negativos denotan que no son perfectos. En el caso de la tradición judeocristiana veterotestamentaria, se alude a que los humanos son negativos por naturaleza, pero no es así. En un principio, los humanos fueron hechos a imagen y semejanza de Dios y por tanto, si su naturaleza era divina (valga la paradoja) no eran negativos. Sólo la aparición de una serie de condiciones (evocadas por la serpiente) provoca esa mutación hacia lo negativo. Por tanto, la natu-

16. GARCÍA CANCLINI, Néstor (1993) *La producción simbólica. Teoría y método en sociología del arte*, México.

17. LATOUR, Bruno (1992) *Ciencia en acción. Cómo seguir a los científicos e ingenieros a través de la sociedad*, Barcelona.

raleza humana negativa se queda huérfana de su argumento más sólido, puesto que para ello sería necesario el nacimiento de la humanidad con la negatividad ya impresa. Sin embargo, la negatividad humana puede considerarse la consecuencia de un cúmulo de errores sucedidos a lo largo de la historia. Así pues, ¿qué ha podido aportar a la humanidad la consideración negativa de la misma? A nuestro juicio, principalmente, la justificación de comportamientos violentos mediante el recurso a la naturaleza, es decir, a la inevitabilidad. De esta forma se puede considerar que la cultura (entendida como algo exclusivo de los humanos y que nos diferencia y distancia de la naturaleza) ha sido y es la condición sotérica de la humanidad. En primer lugar, uno de los grandes errores ha sido considerar naturaleza y cultura como ámbitos discretos. Sin embargo, como ya apunté previamente, no se puede entender la humanidad, ni la evolución humana si no es a través de las trabazones que se producen entre la una y la otra. Dicho de otro modo, la humanidad ha sido y es naturalmente cultural y culturalmente natural. Así que la violencia está imbricada con aspectos de la naturaleza y la cultura humanas.

La consideración de la naturaleza violenta de la humanidad alcanza una de sus cimas con Thomas Hobbes con su afirmación sobre la prístina condición de la humanidad: «en su estado natural todos los hombres tienen el deseo y la voluntad de hacer daño». Una de las consecuencias de este tipo de afirmaciones es su efecto sobre la ontología y sobre la epistemología provocando sesgos muy importantes en el diseño y en el acceso al conocimiento. Así las cosas, el balance entre los autores que han intentado demostrar la naturaleza violenta de la humanidad y los que han tratado de sustentar la naturaleza pacífica de la misma está decantado a favor de los primeros.

Así las cosas, han sido muchos los especialistas procedentes de múltiples disciplinas, los que han tratado de argumentar a favor de la naturaleza negativa de la humanidad. En este trabajo nos centraremos en un conjunto de especialistas en la evolución humana que, desde modelos antropológicos negativos, han buscado en nuestros orígenes la raíz de la violencia del presente. Esto es porque la Historia es, quizás, el argumento más poderoso que existe para crear identidades. Por otra parte, cuanto más antiguo (en sentido evolutivo) se considere un comportamiento más «natural» se supone y por tanto más inevitable. Así, rastrear en los animales y/o en los tiempos remotos de nuestros antepasados en busca de comportamientos con los que una parte de la humanidad actual se siente identificada se ha convertido en un objetivo prioritario para al-

gunos investigadores. En el caso de los animales, se han tratado de ver comportamientos con los que no nos sentimos cómodos (vg. la violencia) como un resultado de la presencia de dichos comportamientos debido a una herencia natural. Esta manera de enfocar el comportamiento humano ha tenido muchísimo éxito y ha desembocado en una disciplina de –relativamente– reciente creación, la Sociobiología. Por otra parte, nuestros antepasados son fundamentales también para la manera en la que se crean identidades actuales. Por tanto, la Paleoantropología (la disciplina que engloba a los especialistas en evolución humana) ha contribuido de manera relevante a la configuración de la imagen violenta de la humanidad (*biacentrismo*), la cual es importante deconstruir. Además, es fundamental tener en cuenta que también ha contribuido a generar algunos otros sesgos tales como el antropocentrismo, el etnocentrismo y el androcentrismo. Pero no sólo, otras disciplinas relacionadas con la evolución (psicología, etología, biología molecular, etc.) también han contribuido a generar estos discursos parapetados tras la exégesis o la literalidad, según convenga, de las palabras de Darwin.¹⁸

Como alternativa encontramos a un grupo sensiblemente menos numeroso de investigadores que se han afanado en demostrar la naturaleza pacífica de los humanos. Una de las razones para esta escasez tal vez sea la apuntada por uno de los autores más influyentes en la concepción positiva de la humanidad Jean-Jacques Rousseau quien describe las dificultades

18. La nómina de autores que han considerado a la violencia como un componente fundamental durante la evolución humana es larguísima, de entre ellos seleccionaré a ARDREY, Robert (1976) *The hunting hypothesis: a personal conclusion concerning the evolutionary nature of man*, London; BOWLES, Samuel (2009) «Did warfare among ancestral hunter-gatherers affect the evolution of human social behaviors?», *Science* 324(5932): 1293-1298; DART, Raymond (1959) *Adventures with the missing link*, Philadelphia; DAWKINS, Richard (1976) *El gen egoísta*, Barcelona; EIBL-EIBESFELDT, Irenäus (1993) *Biología del comportamiento humano*, Barcelona; FREUD, Sigmund (1995) *El malestar de la cultura y otros ensayos*, Barcelona; GUILAINE, Jean y ZAMMIT, Jean (2002) *El camino de la guerra. La guerra en la prehistoria*, Barcelona; HUXLEY, Thomas (1888) *The struggle for existence in human society*: <http://aleph0.clarku.edu/huxley/CE9/Str.html>; LORENZ, Konrad (1989) *Sobre la agresión. El pretendido mal*, Madrid; WILSON, Edward O. (1980) *Sociobiología: la nueva síntesis*, Barcelona. Para una interpretación crítica de estas posiciones cf. MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, Gabriel y JIMÉNEZ ARENAS, Juan Manuel (2003) «Los humanos prehistóricos, ni violentos ni pacíficos por naturaleza, sino todo lo contrario», en: MUÑOZ, Francisco A. y PÉREZ BELTRÁN, Carmelo (eds.) *Experiencias de paz en el Mediterráneo*, Granada, pp. 59-126.

para estudiar el estado natural de la humanidad. Gracias al filósofo ginebrino se ha acuñado la expresión *el mito del buen salvaje* para explicar que los males de la humanidad provienen de la propiedad privada y de la sociedad civil. En buena medida, la concepción de Rousseau se nutre de las edades de la humanidad de Hesiodo. Los hombres y las mujeres nacen naturalmente iguales moral y políticamente, son los contextos históricos (culturales) los que provocan las –injustificadas– desigualdades que los propios humanos crean. El estado natural de la humanidad es, consecuentemente, bondadoso.¹⁹ Obviamente, se trata de una idealización en la que predomina la poesía sobre la historia, pero no menos que en las pergeñadas por los defensores del modelo antropológico negativo.²⁰ Paradójicamente, Rousseau se acerca más al mensaje que las Sagradas Escrituras nos intentan transmitir que el propio Hobbes. La humanidad no nace manchada, se hace.

Otro autor que, en parte influenciado por Rousseau, se sumó a la concepción positiva de la humanidad fue Kropotkin.²¹ En su obra más conocida, *El apoyo mutuo* trata de dar respuesta a los darwinistas, que no al propio Darwin, sobre la crueldad de la lucha por la subsistencia. Desde su perspectiva libertaria, el autor trata de «naturalizar» la ayuda mutua para justificarla como forma de gobierno. En este sentido, se puede considerar a Kropotkin como uno de los precursores la Sociobiología, aunque sus objetivos sean diametralmente opuestos al de la mayoría de los sociobiólogos actuales. Rousseau y Kropotkin comparten una característica, y es que ambos utilizan argumentos naturalizados para contraponerlos y enfatizar las maldades de los sistemas políticos modernos (occidentales). Se trataría pues de dos mundos perfectos, el de la paz, representado por los pasados y el de la violencia representada por los

19. ROUSSEAU, Jean-Jacques (1923) *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Madrid.

20. Utilizamos «poesía» e «historia» en el sentido en el que lo hace Aristóteles: «Es manifiesto asimismo de lo dicho que no es oficio del poeta el contar las cosas como sucedieron, sino como debieran o pudieran haber sucedido, probable o necesariamente; porque el historiador y el poeta no son diferentes por hablar en verso o en prosa (pues se podrían poner en verso las cosas referidas por Herodoto, y no menos sería la verdadera historia en verso que sin verso); sino que la diversidad consiste en que aquél cuenta las cosas tales cuales sucedieron, y éste como era natural que sucediesen» (ARISTÓTELES, *Poética* III-7).

21. KROPOKTIN, Piotr (1970) *El apoyo mutuo*, Móstoles.

presentes. En este sentido podríamos decir que denuncian la violencia estructural. Por tanto, las posibilidades de cambio son mínimas puesto que para cambiar absolutamente el sistema se requeriría de un esfuerzo sobrehumano. Como hijos de la modernidad que son tratan de cambiar metarrelatos por otros.

Las ideas de estos dos últimos autores tuvieron cierta continuidad en el mundo de la Antropología. De entre ellos destacaremos a Margaret Mead y Ashley Montagú. La primera, realizó un estudio en tres grupos diferentes de Papúa–Nueva Guinea y puso de manifiesto que los comportamientos pacíficos y violentos no están relacionados con el sexo de los individuos.²² Esta propuesta es de capital importancia para deconstruir el mito de la violencia masculina como elemento constitutivo y diferenciador respecto al sexo femenino y que, como veremos en siguiente epígrafe con mayor detenimiento, entronca con cuestiones relacionadas con el género tales como la división sexual del trabajo y las actividades cinegéticas. El segundo articuló un corpus de evidencias basadas en la Primatología, la Paleontología y la Etología para desterrar el mito del maldad consustancial a la humanidad.²³ Dos de los puntos fuertes de este autor son que, por una parte, se trata de un antropólogo físico con mucha credibilidad y por otra, que fue pionero, y, hasta hace escaso tiempo, prácticamente el único paleoantropólogo que sostuvo la consideración mítica de la violencia humana. Este extremo es especialmente reseñable teniendo en cuenta que, sobre todo, tras la II Guerra Mundial muchos autores se lanzaron a justificar la violencia amparándose en la naturaleza humana (ver nota 15).

El discurso violentológico durante la evolución humana se ha visto minado también como consecuencia de las críticas surgidas por parte de las autoras comprometidas con la Arqueología de género.²⁴ No debemos olvidar que una de las formas de violencia, el machismo, está íntimamente unido al patriarcado, sistema que se ha tratado de sustentar desde la

22. MEAD, Margaret (2006) *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*, Barcelona.

23. Por ejemplo cf. MONTAGÚ, Ashley (1983) *La naturaleza de la agresividad humana*, Madrid.

24. Vg. DALHBERG, Frances (1975) *Woman the gatherer*, London; para una revisión en castellano de la Arqueología de género cf. SANAHUJA YLL, María Encarna (2002) *Cuerpos sexuados, objetos y prehistoria*, Madrid.

aparición de los primeros representantes de nuestro linaje. Todo ello ha desembocado en la última década en una serie de publicaciones en los que se trata mucho más abiertamente temas tales como la cooperación y el altruismo.²⁵

3. DECONSTRUYENDO LA (PRESUNTA) VIOLENCIA PREHISTÓRICA

En una sociedad en la que la tecnología y el laicismo van adquiriendo una importancia cada vez mayor, la ciencia ha sustituido a las religiones como esfera en la que se crean los mitos fundacionales, entre ellos, el origen de las mujeres y de los hombres. Por ello, todo lo que se escribe sobre evolución humana tiene una importancia capital para una parte de la Humanidad actual.

Una de las cuestiones para entender los discursos en los que está inmersa la evolución humana es que, como hemos puesto de manifiesto anteriormente, en ella han predominado los modelos antropológicos y ontológicos negativos. Lo primero que procede si vamos a hablar de violencia es definirla, porque es necesario un marco de referencia abstracto en el que valorar las diferentes experiencias concretas. Un paso previo y necesario desde nuestro punto de vista es distinguir entre agresividad y violencia, porque en un sinfín de ocasiones se utilizan como sinónimos. Un primer acercamiento viene dado por la etimología de ambas palabras. Agresividad proviene del verbo latino *aggredior* (en última

25. GRACIA, Ana, ARSUAGA Juan Luis, MARTÍNEZ, Ignacio, LORENZO, Carlos, CARRETERO, José M., BERMÚDEZ DE CASTRO, José M. y CARBONELL, Eudald (2009) «Craniosynostosis in the Middle Pleistocene human Cranium 14 from the Sima de los Huesos, Atapuerca, Spain», *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 106(16), pp. 6573-6578; HUBLIN Jean-Jacques (2009) «The prehistory of compasión», *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 106(16), pp. 6429-6430; LORDKPANIDZE, David, VEKUA, Abesalom, FERRING, R, RIGTHMIRE, G. Philip, AGUSTÍ, Jordi, KILADZE, G, MOUSKHELISHVILI, A, NIORADZE, M, PONCE DE LEÓN, Marcia S., TAPPEN, Martha y ZOLLIKOFER, Christoph pp. E. (2005) «The earliest toothless hominin skull», *Nature*, 434(7034), pp. 717-718; MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, Gabriel y JIMÉNEZ ARENAS, Juan Manuel (2003) «Los humanos prehistóricos, ni violentos ni pacíficos por naturaleza, sino todo lo contrario», en: MUÑOZ, Francisco A. y PÉREZ BELTRÁN, Carmelo (eds.) *Experiencias de paz en el Mediterráneo*, Granada, pp. 59-126.

instancia del sustantivo *gradus*) y significa acercarse. Por su parte, violencia deriva del sustantivo *violentia* (en última instancia *viola*, violeta) y remite a fogosidad, ímpetu. Por agresividad entenderemos cualquier pulsión adaptativa tendente al mantenimiento y/o transmisión de la vida, cuya base es fisiológica y que permite la supervivencia en un medio externo que se revela como conflictivo.²⁶ Así, entre los comportamientos agresivos incluiríamos la obtención del alimento (incluida la caza), la defensa del territorio que un grupo necesita para el mantenimiento y la transmisión de la vida, el apareamiento, etc. Por violencia entenderemos «todo aquello que, siendo evitable, no promueve, obstaculiza o incluso impide el desarrollo de las potencialidades humanas deseables de los seres humanos».²⁷ La violencia, a diferencia de la agresividad, requiere de un serie de mecanismos y estrategias: la cosificación del enemigo; distanciamiento tanto físico como ideológico del mismo; requiere de procesos de aprendizaje; se trata de ocultar; recurre a la justificación y legitimación; las causas expuestas para justificar y legitimar casi nunca coinciden con las reales, a veces se tiñe de ejemplaridad y no de justicia y se vale de las emociones para provocar una honda impresión en los receptores. En conclusión, la violencia es una construcción y por tanto histórica y contingente

Como ya hemos comentado anteriormente, una de las cuestiones básicas es la confusión entre agresividad y violencia y que ambas pueden estar presentes en los seres humanos. La clave de la confusión entre agresividad y violencia reside en un camino de ida y vuelta que han sufrido ciertos comportamientos mediante la antropomorfización de conductas animales (ida) y la posterior naturalización de dichos comportamientos en los humanos (vuelta). Así, muchos comportamientos animales son re-semantizados axiológicamente. Conductas tan propias de los carnívoros como son la caza y consumo de animales se convierten en actividades adjetivadas con epítetos claramente valorativos que implican un posicionamiento en el que el cazador es considerado verdugo y la

26. DÍAZ, C. (1991) «Si tu ojo te escandaliza...» *Acontecimiento*, 5, pp. 5-19, *op. cit.* en SIMÓN, Pablo (1991) *La noviolencia*, Madrid, pp. 8.

27. SÁNCHEZ CAZORLA, Jesús (1997) «Ciencia y tecnología para la paz», en: RODRÍGUEZ ALCAZAR, F. Javier, MEDINA DOMÉNECH, Rosa M. y SÁNCHEZ CAZORLA, Jesús A. (eds.) *Ciencia, tecnología y sociedad. Contribución para una cultura de paz*, Granada, pp. 15.

presa víctima. El cazador no sólo caza para alimentarse, lo hace también para saciar su crueldad. Las presas son consideradas pobres e indefensas criaturas. Desde un punto de vista evolucionista, si los carnívoros fuesen insaciables verdugos y los herbívoros pasivas víctimas, ambos grupos habrían desaparecido como tales, éstos por predación y aquéllos por inanición cuando las presas se agotaran. La naturaleza sugiere, en cambio, procesos mucho más equilibrados en los cuales, las dinámicas, tienden al mantenimiento del balance en las relaciones depredador/presa. En concreto, esta relación y la que se produce entre nacimientos y defunciones son los dos ejemplos clásicos a los que se remite cuando se aplica el equilibrio dinámico en ecología.

El argumento del gusto por la sangre y la crueldad implícita en la caza fue tomado por Raymond Dart para explicar el surgimiento de los homínidos, de nuestra familia. Este autor ha contribuido de manera muy notable a la transmisión de la imagen violenta de la evolución de los homínidos en un intento de dotar de una base evolutiva y natural a la barbarie humana que culminó con la II Guerra Mundial. Así, el ansia de sangre estaría presente en los homínidos desde sus estadios más ancestrales, a través de la caza, y escalaría exponencialmente hasta llegar a los millones de muertos producidos por las dos guerras mundiales.²⁸ El principal problema de esta imagen es que las evidencias en las que se sustentaba estaban mal interpretadas y tras un estudio tafonómico más rigurosos, los presuntos cazadores pasaron a ser los cazados.²⁹ Además, las evidencias más antiguas que permiten apuntar a una caza sistemática se limitan a los últimos cuatrocientos mil años, y hay que tener en cuenta que el género *Homo* nace hace dos millones y medio de años. Por otro lado, y frente a lo que pudiera parecer, los primeros útiles en piedra tallada no están pensados para obtener «armas» sino filos cortantes

28. A partir de la obra seminal de Dart [DART, Raymond (1959) *Adventures with the missing link*, Philadelphia] toda una legión de épiogonos se dispusieron a ahondar en esta propuesta, entre ellos destacaremos ARDREY, Robert (1976) *The hunting hypothesis: a personal conclusion concerning the evolutionary nature of man*, London y BOWLES, Samuel (2009) «Did warfare among ancestral hunter-gatherers affect the evolution of human social behaviors?», *Science* 324(5932): 1293-1298.

29. BRAIN, C. K. (1981) *The hunters or the hunted? An introduction to African cave taphonomy*, Chicago. La tafonomía es la disciplina que estudia qué procesos naturales y biológicos (incluidos los humanos) han actuado sobre las evidencias arqueológicas y/o paleontológicas desde que se depositan hasta que son recuperadas por los profesionales.

con los que acceder a determinados recursos, principalmente la carne, los cuales les estarían vedados a los homínidos por su anatomía. Por último, es importante remarcar que la caza no debe considerarse un acto violento. En general, nuestros antepasados cazarían para comer no por el placer de participar en una actividad cruenta. Por tanto, el vínculo que se ha establecido entre caza y violencia está muy débilmente sustentado y por ello, fuertemente narrado y bien cimentado en los prejuicios. Un buen ejemplo son las palabras de José María Bermúdez de Castro en su blog en el diario *Público*:

Años más tarde, la hipótesis de la cultura osteo-donto-querática fue rechazada por las evidencias. Aquellos fósiles habrían sido acumulados por ciertos predadores de la región. Pero, muy a mi pesar, comparto con Dart la idea de que ni siquiera los australopitecos, consumidores de frutos y otros vegetales, fueron «seres angelicales». La violencia ha sido una constante en nuestra evolución y se ha incrementado en el género Homo con el cambio de dieta. Somos capaces de lo mejor, pero también de lo peor cuando se trata de defender el territorio y los recursos. Lo más dramático es que en nuestra especie ha surgido y extendido la violencia gratuita y patológica.³⁰

Como se puede derivar de lo anteriormente expuesto, la naturalización es uno de los mecanismos más extremos para la configuración de una violencia estructural perfecta.

Abundando en esta idea, la evolución humana también ha jugado un papel fundamental en la justificación de la desigualdad de los géneros femenino y masculino basada en supuestas divisiones sexuales del trabajo entre mujeres y hombres. Y esto puede ser debido a que, como propone Rosa Cobo Bedía, la división sexual del trabajo es la columna vertebral sobre la que se construye la discriminación social del sistema patriarcal.³¹ De ahí los denodados intentos por convertir dicha división en algo consustancial a la «naturaleza humana» y, dónde buscarlo me-

30. BERMÚDEZ DE CASTRO, José María. «Makapansgat (II)» *La ciencia es la única noticia. Público*, 15 de julio de 2009, <http://blogs.publico.es/ciencias/751/makapansgat-ii>.

31. COBO BEDÍA, Rosa (2006) *Prólogo*, en BOSCH, Esperança, FERRER, Victòria A. y ALZAMORA, Aina (eds.) *El laberinto patriarcal. Reflexiones teórico-prácticas sobre la violencia contra las mujeres*, Barcelona., pp. 14.

jor que en los estadios incipientes de la evolución de los homínidos. Así las cosas, ¿quién no ha oído hablar de los binomios Hombre/Caza, Mujer/Recolección?³² Pues bien, todo lo que se puede decir al respecto son meras especulaciones basadas en dos premisas: una, la comparación etnográfica y otra, la confusión del todo con una parte.

La comparación etnográfica se convirtió en una de las herramientas más potentes para inferir comportamientos del pasado de la humanidad actual en la década de los sesenta con el asentamiento del estructuralismo y el advenimiento de la llamada Nueva Arqueología. Se basa en que la observación de grupos humanos de cazadores recolectores actuales nos daría claves interpretativas para entender las actividades de nuestros antepasados. Ahora bien, la analogía etnográfica presenta dos tipos fundamentales de problemas: el primero es que los cazadores-recolectores no resultan adecuados para estudiar estadios diferentes de la evolución humana, sería como pensar que los cazadores-recolectores actuales representan conductas fosilizadas desde hace millones de años; el segundo es que cuando se comparan con miembros arcaicos de su misma especie, las condiciones ecológicas de aquéllos grupos (mayoritariamente habitantes de selva y sabana) eran muy diferentes a las poblaciones actuales con las que se tratan de comparar, o sea, las europeas de la última glaciación (bosques, estepa y tundra).

Respecto a la confusión del todo con la parte alude a que las mujeres sí participan en la caza en calidad de ojeadoras, porteadoras, etc. para lo único que, parece, están vetadas es para matar piezas que suponen un derramamiento de sangre. Los animales de pequeño porte son cazados sin problemas por las mujeres. La presunta división sexual del trabajo, buscada en el mismo origen de la familia de los homínidos, tiene un claro objetivo: justificar y legitimar una forma concreta de entender las relaciones de género en las que los hombres son los encargados de las actividades relacionadas con *lo público* y las mujeres son recluidas al entorno más cercano entendido como la esfera de *lo privado*. De cualquier manera, no es descartable que pudiera haber existido división sexual del trabajo pero, como ya es bien conocido, diferencia y discriminación son dos cuestiones totalmente distintas. Si se establece un correlato entre ambas es tan artificial como el que se ha discutido anteriormente

32. Para una síntesis muy completa ver, SANAHUJA YLL, María Encarna (2002) *Cuerpos sexuados, objetos y prehistoria*, Madrid.

respecto a la presunta relación caza–violencia. La idea de la división sexual del trabajo surgió con fuerza en los años sesenta del siglo pasado y obtuvo su espaldarazo definitivo en los ochenta con la publicación de un artículo de C. Owen Lovejoy que, bajo el elocuente título de «The origin of man», fue publicado en una revista multidisciplinar de alto impacto científico, y por ende social, la norteamericana *Science*. En él se proponía, acertadamente, que el origen del bipedismo no debía vincularse con la liberación de las manos para construir útiles en piedra puesto que el cambio en la locomoción precedió en más de un millón y medio de años a las primeras evidencias de piedras antrópicamente talladas. ¿Cuál podría ser la explicación alternativa? El transporte de carne por parte de los machos vinculado a un cambio en la sexualidad de las hembras. Los machos cazarían y transportarían la carne al «hogar» donde sería compartida con las hembras y las crías. A cambio las hembras entregarían su cuerpo, en forma de estro permanente, a un único macho, si bien tendrían que ocultar cualquier signo de receptividad para no concitar los deseos de los demás machos del grupo.³³ Así, ya desde la aparición de *Australopithecus afarensis*, con una cronología de tres millones y medio de años y que a principios de los ochenta era considerada la candidata perfecta para ser el primer homínido se puede rastrear el nacimiento de la familia mononuclear, la división sexual del trabajo, la diferenciación sexual de los ámbitos público y privado y la consideración del hombre como sujeto sexual y la mujer como objeto sexual. Y todo ello dentro de la esfera de la más pura especulación en una revista poquísimo dada a este tipo de trabajos. ¿Por qué? Porque los homínidos son importantes para la forma en la que una parte de la humanidad actual nos representamos.

4. EXPERIENCIAS DE PAZ Y EVOLUCIÓN HUMANA

Esta deconstrucción del discurso violentológico en la evolución humana podría haber sido aplicado a más ejemplos como el canibalismo. El siguiente paso es el reconocimiento de aquellos tiempos, lugares, agentes, actividades, etc. que pueden ser consideradas pacíficas a lo largo de la evolución de los homínidos.

33. LOVEJOY, C. Owen (1981) «The origin of man», *Science*, 211(4480), pp. 341-350.

Para ello recurriremos, fundamentalmente, a una disciplina, la paleoantropología, que se encarga de inferir el modo de vida de los organismos del pasado a través del estudio de los restos de los mismos, fundamentalmente ósteológicos, y/o de las trazas de sus actividades. Por tanto, todo lo que tenga que ver con el género de vida de nuestros antepasados entra dentro de las competencias de esta disciplina. Los métodos que, mayoritariamente, se utilizan para los restos óseos son los propios de la morfología funcional, es decir, del estudio de la función, y de las adaptaciones ecológicas que presuponen a partir de la forma, especialmente mediante la comparación con especies actuales. Teniendo en cuenta este marco global, pasaremos a desarrollar algunos aspectos relevantes para evaluar, a través de nuestro legado evolutivo, comportamientos que hoy consideraríamos pacíficos.

4.1. CANINOS-CEREBRO-LENGUAJE

Una de las más conspicuas diferencias entre los humanos y el resto de los animales reside en la peculiaridad del lenguaje de los primeros. Esto no significa, obviamente, que los restantes animales no posean lenguaje, algunos de ellos muy sofisticados, sólo alude a que el lenguaje humano, de doble articulación, nos permite infinitas posibilidades.

Muchos de los comportamientos agresivos de los animales pueden ser considerados como elementos de sus respectivos repertorios comunicativos. Así, enseñar los dientes, adoptar determinadas posiciones, emitir ciertos sonidos, etc. puede entenderse como señales agresivas inhibitoras y, por tanto, tendentes a evitar enfrentamientos mayores. Igualmente podría considerarse como manifestación de la jerarquía dentro un grupo.

Especial interés tiene para nosotros la cuestión de los caninos en los primates antropoides (monos y simios). En primer lugar, los caninos, salvo un pequeño grupo de monos del Nuevo Mundo, los pitecinos, apenas se utilizan para la obtención y el procesado de los alimentos. Sin embargo, tienen una labor social muy importante puesto que son exhibidos por machos y hembras en los envites. Para las hembras son fundamentales en los encuentros con otras hembras por la jerarquía de las mismas dentro de los grupos y para los machos en las disputas intrasexuales para mantener el estatus y para acceder a la reproducción. Así las cosas, las especies con un mayor dimorfismo sexual (diferencias en el tamaño entre los machos y las hembras) en los caninos y en el

tamaño corporal global tienden a tener sistemas de apareamiento en los cuales los machos compiten con otros machos para tener acceso exclusivo sobre un gran número de hembras (poliginia), mientras que las especies con escaso dimorfismo sexual tienden a la monogamia e incluso a la poliandria. Otra opción es lo que se denomina grupos *multi-hembras–multimachos* que presentan diferencias de tamaños moderadas y cuya principal característica es que una hembra se puede aparear con múltiples machos y viceversa.³⁴

Sea como fuere, una característica de los homínidos en general y de los humanos actuales en particular es la reducción del tamaño de los caninos y la imperceptible diferencia en el tamaño de los caninos de los machos y de las hembras. Esto, evidentemente, ha tenido importantes repercusiones en el comportamiento de nuestros ancestros. Asimismo, es importante tener en cuenta que, opuestamente a los gibones, que presentan caninos hipertróficos en ambos sexos, es decir, las hembras han *masculinizado* sus caninos, los homínidos han visto reducido el tamaño, especialmente el de los machos, en un proceso de *feminización* de los mismos.

Otra peculiaridad de los homínidos es que, frente al resto de primates, cuanto más pequeños son los caninos, mayor es el cerebro. Volvamos a recordar lo expuesto en el segundo párrafo de este epígrafe: muchos de los comportamientos agresivos de los animales se pueden considerar dentro del sistema de comunicación de los mismos. Por otra parte, el cerebro es un órgano fundamental para el lenguaje. ¿No será que la reducción del tamaño en los caninos asociada al incremento en el tamaño del cerebro reflejaría un cambio en la forma de comunicación?

4.2. LA CULTURA MATERIAL

Otro de los grandes campos de especulación sobre el comportamiento humano es la cultura material. Si ha habido un elemento central en la diferenciación entre humanos y nuestros parientes más cercanos, los primates, esa ha sido la cultura. Una escena icónica de la cultura contemporánea es el inicio de la película de Stanley Kubrick «2001: una

34. PLAVCAN, J. Michael (2000) «Inferring social behavior from sexual dimorphism in the fossil record», *Journal of Human Evolution*, 39(3), pp. 327-344.

odisea del espacio» (1968). En ella, un australopiteco descubre, accidentalmente, que un hueso, convertido en apéndice que le proporciona ir más allá de sus propias limitaciones físicas, puede ser utilizado como arma con la que infligir daño a sus congéneres. Parece que claro que Kubrick estaba familiarizado con los escritos de Raymond Dart sobre la cultura «osteodontoquerática» y la violencia implícita en los actos de quienes la desarrollaron. Pero, ¿cuáles eran las funciones de las útiles que los primeros homínidos utilizaron? Fundamentalmente, descarnar los cadáveres de grandes herbívoros y romper los huesos para extraer la médula ósea. Para la primera de las funciones se utilizaron, en un principio, útiles en piedra tallada muy simples, en rocas duras y a la vez frágiles, en las que se buscaba obtener un filo cortante con el que, a modo de cuchillo actual, separar la carne del hueso. Es importante tener en cuenta que la carne cruda es bastante más difícil de despojar que la cocinada. El descarnamiento con útiles en piedra tallada proporciona unas marcas características sobre el hueso en forma de V que permite distinguirla de las producidas por los carnívoros que son en forma de U. Para extraer la médula ósea del interior de los huesos se utilizaron piedras de mayor porte puesto que el objetivo era ir más allá de la resistencia del tejido óseo. La médula (grasa) es muy rica en calorías y, fundamentalmente, en adenosín trifosfato (ATP), un nucleótido muy importante para el funcionamiento de un gran cerebro. La percusión de instrumentos de piedra sobre el hueso produce unas huellas peculiares con forma helicoidal.

Las primeras evidencias claras de utilización de útiles destinados a la caza se remontan a hace cuatrocientos mil años aproximadamente (las primeras industrias en piedra tallada se remontan a dos millones y medio de años) y son lanzas en madera muy bien ejecutadas desde el punto de vista balístico. No obstante, no existen evidencias de un uso tendente a la violencia de las mismas, y por tanto, parece que se utilizaron con fines cinegéticos.

4.3. «EL VIEJO» DE DMANISI Y OTROS EJEMPLOS DEL PLEISTOCENO MEDIO (800 – 145 MIL AÑOS)

En 2005 se anunció en la revista *Nature* uno de las evidencias paleoantropológicas más interesantes de la última década, la cual, dicho sea de paso, ha sido especialmente rica: el hallazgo en Dmanisi (Georgia) de

un cráneo con mandíbula asociada con una ausencia prácticamente total de la dentición.³⁵ La antigüedad de este hallazgo, en torno a un millón ochocientos mil años. El individuo georgiano presentaba todos, menos uno, los alvéolos de los dientes superiores e inferiores cerrados y buena parte de los huesos maxilar y mandíbula reabsorbidos. ¿Qué significa esto? Que perdió los dientes mucho antes de que muriera. La cuestión clave está en cómo pudo sobrevivir sin poder masticar la comida. Pensemos por un momento que hace cerca de dos millones de años, el fuego ni se producía ni se controlaba, que muchos alimentos serían de origen vegetal (se sabe por el desgaste de los dientes) y que la carne cruda es blanda pero al ser muy elástica, hay que masticarla mucho. La interpretación por la que han optado los investigadores que trabajan en Dmanisi es que este individuo debió contar con la solidaridad de su grupo para poder subsistir. La forma, bien que le masticaran la comida, bien que le permitieran acceder de forma preferencial a las partes más blandas y alimenticias de las presas: médula, cerebro y vísceras. Además, parece que la pérdida de los dientes sería síntoma de un proceso patológico mucho más generalizado que, de momento, no se ha dado a conocer. De cualquier modo, parece que las conductas cooperativas estaban ya presente en los albores del género (taxonómico) *Homo*.

La cueva de Hulu (Nanjing, China) ha proporcionado otro ejemplo de individuo con una herida en la cabeza que puede ser considerada bien traumatismo, bien quemadura. Esta herida, que no fue fatal, sanó.³⁶ Sin embargo, la naturaleza de la misma no es suficiente como para proponer que para tal fin debiera recibir cuidados especiales por parte de sus congéneres.

Por el contrario, uno de los hallazgos que más ha contribuido a repensar en clave de paz la evolución de los homínidos ha sido el cráneo de una (supuesta) niña que presentaría importantes malformaciones y patologías asociadas a la fusión temprana (craneosinostosis) de la sutura

35. LORDKIPANIDZE, David, VEKUA, Abesalom, FERRING, Reid, RIGTHMIRE, G. Phillip, AGUSTÍ, Jordi, KILADZE, Gocha, MOUSKHELISHVILI, Alexander, NIORADZE, Medea, PONCE DE LEÓN, Marcia S., TAPPEN, Martha y ZOLLIKOFER, Christoph pp. E. (2005) «The earliest toothless hominin skull», *Nature*, 434(7034), pp. 717-718.

36. SHANG, Hong y TRINKAUS, Erik (2008) An ectocranial lesion on the Middle Pleistocene human cranium from Hulu cave, Nanjing, China. *American Journal of Physical Anthropology*, 135(4), pp. 431-437.

lamboidea derecha en la Sima de los Huesos (Atapuerca, España). En no pocas ocasiones, este tipo de craneosinostosis está acompañada de deficiencias psíquicas (retraso mental), motoras (tortícolis) y asimetrías severas. A pesar de todo ello, esta niña sobrevivió hasta aproximadamente los once años de edad.³⁷ A la inmadurez y fragilidad de cualquier individuo infantil humano, habría que añadir las limitaciones propias de una niña con los problemas arriba descritos. Tal fue el impacto que produjo este hallazgo y las consecuencias sociobiológicas que implica que el número de la revista en la que se publicó se le dedicó un editorial con el elocuente título de «The prehistory of compassion».

4.4. LA CAZA COOPERATIVA

En otro artículo muy reciente se ha propuesto que los humanos cazarían cooperativamente y compartirían las presas hace entre quinientos y doscientos mil años.³⁸ Los autores parten de las siguientes premisas: (1) la caza cooperativa y el compartimiento de lo obtenido son prácticas habituales en las sociedades de cazadores –recolectores actuales; (2) la carne es un bien cotizado por su importancia desde el punto de vista nutricional. Las presas recuperadas en esta cueva israelí son variadas aunque existe un notable sesgo positivo hacia una especie de cérvido parecido al actual gamo mesopotámico (en severo peligro de extinción). El patrón de muerte de esta especie permite a los autores establecer algunas inferencias sobre las capacidades venatorias de los homínidos del Pleistoceno Medio y la incidencia de la caza sobre individuos que apenas han alcanzado la edad adulta. Por otro lado, las cuevas se interpretan como lugares a los cuales los homínidos transportan partes diferenciales de las presas (lo cual implica una decisión previa) en función del tamaño de las mismas, la distancia y las dificultades orográficas. En

37. GRACIA, Ana, ARSUAGA, Juan Luis, MARTÍNEZ, Ignacio, LORENZO, Carlos, CARRETERO, José Miguel, BERMÚDEZ DE CASTRO, José María y CARBONELL, Eudald (2009) «Craniosynostosis in a Middle Pleistocene human: Cranium 14 from the Sima de los Huesos, Atapuerca, Spain», *PNAS*, 106(16), pp. 6573-6578.

38. STINERA, Mary C., BARKAIB, Ran y GOPHERB, Avi (2009) «Cooperative hunting and meat sharing 400 – 200 kya at Qesem Cave, Israel», *PNAS*, 106(32), pp. 13207-13212.

concreto, las/os cazadoras/es que habitaron este yacimiento de Próximo Oriente transportaron las partes más suculentas de los gamos y allí, en la cueva, fueron sometidas a labores de carnicería que parecen realizadas por pocas personas. Como los grupos son mayores que las/os encargadas/os de cazar, transportar y/o descarnar las piezas, se sugiere que los homínidos cooperarían en distintas labores que pudieron ser llevadas a cabo por diferentes miembros del grupo y que, finalmente, compartirían el resultado final, la carne. Es muy interesante poner de manifiesto que en ningún momento los autores (una mujer, la primera firmante, y dos hombres) proponen nada asimilable a la división sexual del trabajo.

4.5. EL MODO DE VIDA DE LOS NEANDERTALES

Los neandertales han sido, tal vez, los homínidos más vilipendiados por la imaginación popular. En buena parte, porque a finales del siglo XIX y principios del XX, los investigadores los caracterizaron como seres embrutecidos y perseguidos por el hambre. Los últimos años, gracias en buena medida a los avances de la paleobiología molecular (secuenciación de ADN fósil), se han decodificado aspectos ignotos de la neandertales como sus capacidades lingüísticas, los colores de la piel, del pelo y de los ojos (claro, pelirrojo y azules, respectivamente) hasta que la mitad de la población estudiada podía distinguir sabores amargos y la otra mitad, no. Estos avances en la investigación han conllevado un avance, asimismo, en el conocimiento de su modo de vida, y éste era muy duro a juzgar por las lesiones que presentaban. Tanto que éstas se han llegado a comparar con las producidas en los profesionales del rodeo. Igualmente, en las últimas décadas se ha propuesto que los neandertales mostrarían comportamientos cooperativos con miembros de los grupos que presentaban enfermedades que nos les permitirían ser autónomos. Así, uno de los individuos recuperados en el yacimiento de Bau de l'Aubesier presenta un problema en la dentición similar al que hemos visto anteriormente en el viejo de «Dmanisi», de lo cual cabe inferir que tendría las mismas limitaciones y que el grupo le debió ayudar igualmente. El llamado «viejo de la Chapelle» presenta una movilidad muy reducida en la parte derecha de la cadera (debido a una artritis severa) que le debió provocar fuertes dolores al caminar o correr. Para poblaciones tan móviles como los neandertales, y que dependían tanto de la caza, un individuo con este problema sólo pudo sobrevivir si el grupo le proporcionaba alimento y

se movía adaptándose al ritmo que limitaba al disminuido físico. En la muestra de Shanidar (Irak) destacan dos individuos, uno con múltiples heridas, hipotrofia del brazo derecho y fractura por aplastamiento del ojo izquierdo (todas estas heridas sanaron, por lo que la colaboración del grupo debió ser importante) y otro individuo con una herida en el costado que le perforaría el pulmón. Con esta importante lesión vivió varias semanas o meses para finalmente fallecer ante la gravedad de la misma. Para sobrevivir durante ese lapso de tiempo debió recibir los cuidados de miembros de su grupo.

4.6. EL ORIGEN DE LA HUMANIDAD ACTUAL

Hasta hace relativamente poco tiempo muchos autores sostenían que las diferencias observadas en las «razas humanas» eran consecuencia de la evolución separada de cada una de ellas. Dicho de otra manera, la diversidad de la humanidad actual era debida a divergencias que se remontaban a la noche de los tiempos. Esto es lo que se conoce como «hipótesis poligenista» y conllevó que autores como Earnest A. Hooton (profesor de la prestigiosa Universidad de Harvard) propusiera que las diferentes razas presentaban tales diferencias que podrían ser consideradas especies distintas. Evidentemente, estas ideas se ajustaban y legitimaban un discurso etnocentrista de la evolución humana puesto que los «caucásianos» eran los más avanzados evolutivamente. Afortunadamente, la antropología física ha cambiado y se ha orientado hacia la explicación de la diferencias entre los diferentes grupos humanos dentro de la pertenencia a una sola especie, *Homo sapiens*. No obstante, de manera más sutil y difícil de detectar, ciertos antropólogos continúan tratando de legitimar ciertas jerarquías raciales, de género, etc.

El espaldarazo definitivo a la unicidad específica de la humanidad vino dado, a partir de la década de los sesenta del siglo pasado, por la biología molecular, y más concretamente por el llamado «reloj molecular», una técnica que sirve para fechar el momento de la divergencia entre dos especies midiendo las diferencias en las secuencias de aminoácidos. Gracias a esta técnica se pudo establecer que los humanos modernos divergieron hace en torno a doscientos mil años. Estudiando el ADN mitocondrial, que transmiten únicamente las mujeres, se sabe también que toda la humanidad actual proviene de una pequeña población que vivió, con casi toda seguridad, en Tanzania, en África. Es decir, en

última instancia, todos somos africanos y la gran mayoría, también, emigrantes.

5. *PAX HOMÍNIDA*. UNA DEFINICIÓN EN CONSTRUCCIÓN

A lo largo de los dos últimos epígrafes hemos discurrido por la violencia (deconstruyéndola) y la paz (reconstruyéndola). Igualmente, hemos visto que los comportamientos cooperativos y altruistas contrastados son mucho mayores que los comportamientos en los que se inflinge daño. Así, la propuesta que se hace desde aquí es que la inmensa mayoría de los conflictos en los que participaron nuestros ancestros fueron resueltos de manera pacífica. La paz era la forma más común en la que nuestros antepasados resolvieron—regularon—gestionaron sus conflictos, con ellos mismos y con la naturaleza. Durante este tiempo no fue necesaria la paz como concepto simplemente porque la violencia, en el sentido en el que la hemos definido en este trabajo, no existía. ¿Hasta cuándo? Evidentemente, no hay una fecha clara para el surgimiento de la violencia y del concepto de paz. Para algunos autores se sitúa en el Paleolítico Superior (hace veinte mil años),³⁹ para otros se retrasa hasta el origen de los estados mesopotámicos (hace cinco mil años).⁴⁰ Sea como fuere, si nuestra evolución comenzó hace aproximadamente seis millones de años, podríamos considerarlo un accidente muy reciente.

Aunque pueda considerarse anecdótico, en los últimos años existe una tendencia a conceder nombres populares a los fósiles que nos remiten a valores que hoy día se consideran positivos y pacíficos. Así, para los restos del que, hoy por hoy, podría ser el homínido más antiguo sobre el planeta (el *Sahelanthropus tchadensis*) se eligió *Toumaï* que en kanuri significa «esperanza de vida». Por su parte, las evidencias recuperadas de una niña perteneciente a la especie *Australopithecus afarensis*, la llamada también «niña de Dikika» fue bautizada *Selam* que en amárico significa «paz». Esto significa un cambio importante en la consideración de nuestro pasado, tamizada por unas concepciones ontológica y antropológica

39. MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, Gabriel y JIMÉNEZ ARENAS, Juan Manuel, *op. cit.* nota

40. MUÑOZ, Francisco A. y LÓPEZ MARTÍNEZ, Mario (2000) *Historia de la paz. Tiempos, espacios y actores*, Granada.

positivas. Adoptar este tipo de nombres para los fósiles es consecuente con lo que los estudios paleoautoecológicos nos dicen. La evolución de los homínidos fue una «carrera de desarme» de la anatomía de la agresividad paralela a la aparición de evidencias de comportamientos cooperativos, altruistas y filantrópicos.

El hecho de que aparezca la violencia no significa que todos los conflictos se regulen—resuelvan—gestionen de forma violenta. Al contrario, la inmensa mayoría lo seguirían haciendo de forma pacífica. El problema es cierta tendencia a pensar en mundos perfectos, paraísos perdidos, arcadias donde la paz sea el único hecho. Y tacharlos de violentos en el momento en el que por alguno de sus poros supure algo de violencia. Para eso está la *paz imperfecta*, para ir sacando a la luz las prácticas pacíficas a lo largo de nuestra historia y de camino, reivindicarlas como propias. En nuestra opinión, si ha habido una familia (taxonómica) que ha sabido, y sabe, resolver sus conflictos de una forma creativa, esa ha sido los homínidos. Unos seres cuya complejidad ha ido creciendo de manera exponencial a lo largo de su existencia. Y como es defendido por algunos autores, la complejidad y la fragilidad son inseparables compañeras de viaje.⁴¹ ¿Cómo pudo medrar entonces un conjunto de especies en creciente fragilidad? Con la solidaridad, con la cooperación, con el altruismo, con la filantropía,... Y aunque no nos lo creamos (o no nos lo queramos creer) los humanos actuales somos más frágiles que nunca, de ahí que todas esas características expuestas anteriormente permanezcan, quizás aumentadas, en nosotros. Es parte de nuestro legado evolutivo y podemos estar orgullosos de él.

La *pax homínida* es el reconocimiento de los comportamientos altruistas, cooperativos y filantrópicos (hoy considerados pacíficos) de nuestros antepasados, que han sido fundamentales para los sucesivos éxitos evolutivos de nuestra familia porque han contribuido al desarrollo de las potencialidades humanas, las del pasado y las del presente, y que, ante la vorágine violentológica, es necesario recuperar porque también contribuyen a performar nuestra identidad pacífica.

Es el momento de visitar Zemrude. ¡Levantemos la mirada!

41. MUÑOZ, Francisco A. y MARTÍN MORILLAS, José Manuel *Op. cit.*

HACER LAS PACES IMPERFECTAS: ENTRE EL RECONOCIMIENTO Y EL CUIDADO

IRENE COMINS MINGOL - SONIA PARÍS ALBERT - VICENT
MARTÍNEZ GUZMÁN

*Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz
Universitat Jaume I, Castellón*

En estas reflexiones¹ vamos a actualizar los análisis, debates y seminarios que hemos tenido entre investigadores de la Cátedra UNESCO de Filosofía de la Paz de la *Universitat Jaume I* de Castellón y del Instituto de la Paz y Conflictos de la Universidad de Granada cuyo primer director, Francisco A. Muñoz, es el creador de la noción de *paz imperfecta*, hilo conductor de este trabajo. El seminario más reciente lo tuvimos en septiembre de 2009 en el mencionado instituto y fueron, una vez más, unas sesiones muy fecundas y de gran fertilidad intelectual para el tema que nos interesa a ambos grupos de investigación: buscar el marco conceptual apropiado desde nuestra responsabilidad académica como universitarios, para transformar, por medios pacíficos, los diferentes tipos de sufrimiento que unos seres podemos producir a otros y a la naturaleza.

En este sentido, la búsqueda de conceptos que ajusten más nuestro quehacer investigador a las relaciones reales de los seres humanos entre sí mismos y la naturaleza, no es mero prurito académico, sino ejercicio de

1. Este estudio se inserta en el Proyecto de investigación «Epistemología e Investigación para la Paz. Necesidad de una nueva fundamentación epistemológica de la investigación para la paz desde una perspectiva filosófica», financiado por la Universitat Jaume I y Bancaja-Fundación Caja Castellón, P1•1A2009-07.

responsabilidad intelectual. En estas relaciones reales de los seres humanos aparecen, como hemos dicho, momentos de mucho sufrimiento que hay que transformar con medios pacíficos, pero también momentos en que se «hacen las paces» que hay que hacer explícitos. La noción de *paz imperfecta* trataría de expresar esos momentos en que en la historia de las relaciones humanas los seres humanos han ejercidos sus capacidades para vivir en paz, de las diversas formas en que se hacen desde la diversidad de pueblos, culturas y creencias. Lejos de la consideración de una única paz absoluta impuesta por un grupo de seres humanos a otros, esta noción permite la atención a las diversas formas de hacer las paces que siempre se estarán «haciendo», siempre estarán en movimiento. De ahí, como veremos, la calificación de las paces como «imperfectas» en un sentido positivo a pesar del prefijo «in» de la palabra que, en principio, tiene un sentido negativo.

Esta noción supone, además, un giro epistemológico frente a lo que Muñoz ha llamado «la esquizofrenia cognitiva» de considerarnos investigadores de la paz, y llevar mucho tiempo investigando «lo que *no* es paz», es decir, las diferentes formas de violencia. De esta manera hemos llegado a considerar que «lo positivo» eran las diferentes formas de violencia, y que las paces eran maneras de actuar *no* violentamente. Una de las características del giro epistemológico consiste precisamente en considerar las diversas formas de hacer las paces como lo positivo de las acciones humanas, mientras que las diferentes formas de violencia y sufrimientos generados, los consideramos «lo negativo»: esto es, la ruptura de las diversas formas de hacer las paces que los seres humanos tenemos. Esta importancia epistemológica, es decir, la relevancia que la noción tiene para las diversas formas en que decimos que «sabemos» qué hacer para hacer las paces, qué competencias o capacidades tenemos que desarrollar, qué políticas, qué criterios de justicia o qué competencias para el amor, es uno de los ejes de investigación de los dos grupos. En estos momentos, se está realizando por las dos autoras de este trabajo, en colaboración con el otro autor, en el proyecto de investigación referenciado en la nota al pie de la primera página.

Para desarrollar estas ideas, en primer lugar actualizaremos y resumiremos los diversos trabajos anteriores que hemos realizado en relación con la noción de *paz imperfecta*.² En segundo lugar, veremos cómo la noción de

2. MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (2001c) «La paz imperfecta. Una perspectiva desde la Filosofía para la Paz», en MUÑOZ, Francisco (ed.) (2001c) *La paz imperfecta*, Granada, pp. 67-94.

paz imperfecta ha influido en nuestras investigaciones sobre la aplicación de las teorías del reconocimiento para la transformación pacífica de los conflictos,³ y de la filosofía del cuidar.⁴ Dejaremos para el siguiente seminario sobre la *paz imperfecta* y la consiguiente publicación, la posibilidad de considerar la justicia y el amor como competencias humanas «imperfectas», en el mismo sentido que «imperfecto» tiene, de dinámico y en proceso, en la noción que nos ocupa de *paz imperfecta*.⁵

1. ACTUALIZACIÓN DE LA NOCIÓN DE PAZ IMPERFECTA DESDE LA FILOSOFÍA PARA HACER LAS PACES

En el trabajo mencionado de Martínez Guzmán, resumíamos la fenomenología semiótica de la paz que proponía Muñoz, invirtiendo lo que en aquellos momentos eran documentos de trabajo y después se convirtieron en publicaciones sobre una fenomenología semiótica de la violencia por otro colega del Instituto de Paz y Conflictos de Granada, Martín Morillas.⁶ Esta fenomenología semiótica de la paz, tal como interpretábamos la propuesta de Muñoz⁷ la sintetizábamos en las características que ahora recuperamos:

- 1) Se asumen como momentos de *paz imperfecta* aquellos plexos emotivo-cognitivos que nos sitúan entre el mundo real de las emociones y otras características humanas, y el mundo virtual de las motivaciones, aspiraciones, etc.

3. PARÍS ALBERT, Sonia (2009) *Filosofía de los conflictos*, Barcelona.

4. COMINS MINGOL, Irene (2009) *Filosofía del cuidar. Una propuesta coeducativa para la paz*, Barcelona.

5. BOLTANSKI, Luc (2000) *El amor y la justicia como competencias: tres ensayos de sociología de la acción*, Buenos Aires, RICOEUR, Paul (2005) *Caminos del reconocimiento*, Madrid.

6. MARTÍN MORILLAS, José Manuel (2003) *Los sentidos de la violencia*, Granada, MARTÍN MORILLAS, José Manuel (2004) «Violencia simbólica», en LÓPEZ MARTÍNEZ, Mario (ed.) (2004) *Enciclopedia de Paz y Conflictos*, Granada, pp. 1168-1169.

7. MUÑOZ, Francisco (1998) «La paz imperfecta: Apuntes para la reconstrucción del pensamiento «pacifista»», *Papeles de Cuestiones Internacionales* (65), pp. 11-15, MUÑOZ, Francisco (2001) *La paz imperfecta*, Granada, MUÑOZ, Francisco (2004b) «Paz Imperfecta», en LÓPEZ MARTÍNEZ, Mario (ed.) (2004b) *Enciclopedia de Paz y Conflictos*, Granada, pp. 898-900.

- 2) Fenomenológicamente se considera que la paz y lo pacífico se pueden entender como «objetos intencionales» (con contenido mental) de la conciencia ya que aparecen en forma de creencias, pensamientos, intenciones y juicios. Esta relación con la conciencia, en la documentación que en aquellos momentos manejábamos de Muñoz, se interpretaba en el sentido de que «muy dentro de la conciencia humana (y quizá de su inconsciente colectivo) anida la idea de que la paz es necesaria».
- 3) Las vías para acceder a este objeto intencional que es la paz, serían la palabra y el concepto, lo emotivo y el juicio moral y la praxis. La palabra paz, se decía, nombrará la realidad paz que aparece en nuestras vidas en el marco de nuestras mediaciones simbólicas y en contextos intersubjetivos.
- 4) La *paz imperfecta* estaría representada por todas esas experiencias de paz como dulzura, amor, altruismo compasión solidaridad, cooperación, negociaciones, tratados, planes de paz, etc.

Por nuestra parte, completamos esta fenomenología de la conciencia de la paz como objeto intencional expresada en la palabra paz que nombra la realidad paz, por lo que ya entonces llamábamos una fenomenología comunicativa, en la que venimos trabajando desde hace años y que así ha sido recogida en la información para los lectores alemanes sobre la fenomenología en España.⁸ Los elementos que de la fenomenología semiótica de la paz de Muñoz hemos enfatizado desde nuestra perspectiva filosófica, son precisamente, los contextos intersubjetivos y las mediaciones simbólicas. De hecho, más que de una fenomenología de la conciencia, que sería aquella parte «estática» de la fenomenología, en la que se estudiarían la conciencia y sus objetos intencionales, con un gran peligro de solipsismo, de dejar a la conciencia «sola» con sus contenidos de conciencia, estamos más cerca de una fenomenología «genética» que consideraría como fenómenos más fundamentales u

8. MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (1998) «De la fenomenología comunicativa a la filosofía de la paz», en PINTOS PEÑARANDA, María Luz y GONZÁLEZ LÓPEZ, José Luis (eds.) (1998) *Actas del Congreso Fenomenología y Ciencias Humanas, 24-28 de Septiembre de 1996*, Santiago de Compostela, pp. 87-101, MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (2005c) «Von der linguistischen Phänomenologie zum Friedensdiskurs», en SAN MARTÍN, Javier (ed.) (2005c) *Phänomenologie in Spanien*, Würzburg, pp. 237-250.

originarios que aparecen en sus análisis genéticos, los basados en la intersubjetividad.⁹ Así, nuestra aportación al IX Congreso de la Sociedad Española de Fenomenología celebrado en Segovia en noviembre de 2009, pendiente de publicar, ha sido precisamente, reforzar la tesis en que venimos trabajando, de la intersubjetividad como fundamento originario de una *filosofía de hacer las paces*. Para ello, recurrimos, como hicimos en otras ocasiones,¹⁰ a relecturas de la obra del propio fundador de la fenomenología, Edmund Husserl:

*El yo deja de ser una cosa aislada entre otras cosas del mismo tipo en un mundo previamente dado, y, en general, la exterioridad y contigüidad de las personas egológicas pierde toda su relevancia para dejar paso a un interior ser-unos-en-otros y unos-para-otros (eines innerlichen Ineinander- und Füreinanderseins).*¹¹

Desde este contexto de una fenomenología intersubjetiva de las diversas formas de hacer las paces, nos inspiramos en el concepto de *paz imperfecta* de Muñoz, en el sentido de que las interacciones pacíficas entre los seres humanos, son parte constitutiva de las relaciones intersubjetivas. De manera que la violencia no sería lo básico, positivo u originario de las relaciones humanas, sino precisamente su negación o ruptura: la ruptura de las relaciones intersubjetivas pacíficas que constituyen las relaciones humanas básicas. Añadir el calificativo de «imperfecta» significa que hablar de relaciones intersubjetivas pacíficas, no supone hablar de una paz absoluta como objeto intencional de una conciencia cerrada en sí misma y aislada de las demás, de manera estática. Más bien aparece como una paz diversa, las paces, que se muestran en las interacciones humanas, siempre de una manera dinámica y que podemos hacer explícitas por medio de análisis de fenomenología genética, o, como en el caso de Muñoz, que es historiador, por medio de análisis

9. DONOHOE, Janet (2004) *Husserl on ethics and intersubjectivity: from static to genetic phenomenology*, Amherst, N.Y..

10. PARÍS ALBERT, Sonia (2005) «Hacer las paces desde la fenomenología», *Investigaciones fenomenológicas*, 4, pp. 205-212.

11. HUSSERL, Edmund (1976) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Haag, p. 346, HUSSERL, Edmund (1991) *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*, Barcelona, p. 356.

históricos.¹² Metodológicamente renunciamos a hablar de *una paz perfecta o absoluta*, porque los ejemplos históricos muestran que cuando así se ha expresado, lo que en realidad se ha hecho, es la imposición de unas formas de entender la paz de unos seres humanos a otros.

Por el contrario, las paces imperfectas en las relaciones intersubjetivas de los seres humanos, siempre se están haciendo, siempre están en proceso interactivo con las relaciones entre los seres humanos que, desgraciadamente, también se pueden convertir en relaciones de dominación, exclusión, marginación y cualquier tipo de violencia. Como hemos dicho en varias ocasiones, «imperfecto» aquí sería similar al uso de «imperfectivo» en gramática que, en la definición del diccionario de la RAE, se refiere al aspecto verbal que expresa una acción durativa o, al menos, no acabada.

Es precisamente la intersubjetividad en la que aparecen las paces que siempre estamos haciendo (imperfectas), junto con las otras cosas que también nos hacemos unos seres humanos a otros y a la naturaleza, la que nos proporciona algunos elementos clave de la propuesta de giro epistemológico. Además de cambiar la perspectiva de estudiar la paz desde lo que es paz, y considerar a las diversas formas de violencia como su negación, que ya es una importante inversión epistemológica, también cambia la manera de entender los saberes o las ciencias desde la objetividad a la intersubjetividad. Las ciencias o los saberes, entre las que se incluye los saberes para hacer las paces, como venimos estudiando desde hace años,¹³ ya no se basan en «criterios de objetividad». Es decir, en concebir el conocimiento como una relación entre un sujeto y un objeto, de manera que las afirmaciones serán más científicas «cuando más expliquen la realidad del objeto».

Con el giro epistemológico pasamos de la objetividad a la intersubjetividad. Será «más científico», si es que se quiere hablar de esta manera,

12. Una tesis similar e igualmente inspiradora, se encuentra en algunas obras del historiador estadounidense, por ejemplo, ZINN, Howard (1994) *You can't be neutral on a moving train: a personal history of our times*, Boston, ZINN, Howard (1997) *La Otra historia de los Estados Unidos: desde 1492 hasta hoy* Hondarribia, ZINN, Howard y ARNOVE, Anthony (2004) *Voices of a people's history of the United States*, New York.

13. MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (2000) «Saber hacer las paces. Epistemologías de los Estudios para la Paz», *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, 7 (23), pp. 49-96, MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (2004) «Epistemologías para la paz», en LÓPEZ MARTÍNEZ, Mario (ed.) (2004) *Enciclopedia de Paz y Conflictos*, Granada, pp. 411-413.

aquel tipo de conocimiento o saber, que no sólo refiera a los objetos de conocimiento, sino que someta sus afirmaciones a la comprensión intersubjetiva de la «comunidad científica», de las relaciones *entre los sujetos*, por eso es *inter-subjetiva*. Las paces imperfectas que continuamente estamos haciéndonos los seres humanos, junto con las demás cosas que también nos hacemos, las conocemos, decimos que sabemos de ellas, en interacción con los otros y las otras que siempre pueden interpelarnos por lo que nos hacemos, decimos e incluso callamos. De ahí que incluso nuestros colegas investigadores de las ciencias naturales, también están dentro de este paradigma de intersubjetividad aunque a veces hablan como si tuvieran una relación aislada como sujetos de conocimiento con los objetos conocidos. Por este motivo, dan tanta importancia a las llamadas «publicaciones de impacto», porque constituyen la prueba intersubjetiva de que sus investigaciones son aceptadas por la comunidad científica y no sólo por la relación de lo que investigan con los objetos investigados.

De esta manera pasamos del paradigma de una fenomenología de la conciencia, que puede tener el peligro ya mencionado de solipsismo, al paradigma de la comunicación. Hacemos las paces imperfectas en interacciones de comunicación, de ahí que nos podamos pedir cuentas por lo que nos hacemos que incluye las formas de decir y los silencios. También podríamos decir que, en realidad, no abandonamos la conciencia sino que recuperamos su sentido etimológico, de *con-scientia*, es decir, de las ciencias o saberes que hacemos unos y unas con otros y otras como viene expresado por el prefijo *co-*, esto es, de manera intersubjetiva.

Igualmente, además de la objetividad, abandonamos la pretendida neutralidad de las ciencias. Efectivamente neutralidad significa «ni uno ni otro». En cambio, en nuestra propuesta epistemológica de saber cómo hacemos las paces de manera continua e imperfecta, ya hemos mencionado la cita de Husserl de que las acciones humanas las hacemos en nuestro ser-unos-en-otros y unos-para-otros y «otras», añadiríamos desde la perspectiva de género. El saber hacer las paces, y el mismo hacer las paces desde el reconocimiento de la dinámica de la imperfección, no es neutral, precisamente porque es intersubjetivo, plural. De ahí que quienes median en los conflictos para su transformación por medios pacíficos, pueden liberarse de la «carga» de querer ser neutrales, pensando que con ello ayudan a su transformación. Más bien han de ser intersubjetivos, abiertos a la pluralidad de propuestas, capacidades y competencias que las partes en conflicto tengan para poder percibir

la situación de maneras diferentes y reconocerse como seres humanos capaces de empoderarse: de expresar intersubjetivamente capacidades y competencias, también imperfectas en el sentido dinámico, de manera que tomen conciencia de que «pueden» hacer las cosas por medios pacíficos. Evidentemente, también los propios mediadores han de tener claro cuáles son sus valores y someterlos a interpelación intersubjetiva y recíproca, para no convertir la mediación en una forma sutil de dominación con la apariencia de ser neutrales.

Además tampoco se admite la neutralidad respecto de los valores, como hemos heredado de Max Weber que teníamos que hacer si queríamos que las ciencias sociales fueran «científicas». No sólo en los estudios para la paz, y en nuestra propuesta de paces imperfectas no somos neutrales respecto de qué consideramos digno de valorar. También en cualquier tipo de acción humana es fundamental hacer explícitos los valores con que se está comprometido en el marco de un diálogo, intersubjetivo y plural.

Hay otras características de las nuevas epistemologías en que venimos trabajando, pero sólo nos concentramos por ahora, en el término que hemos adoptado de la fenomenología lingüística de Austin y su teoría de los actos de habla que, como hemos dicho, hemos transformado en fenomenología comunicativa: la performatividad. Es un término que aparece inicialmente en Austin,¹⁴ para distinguir aquellas expresiones que usamos para hacer cosas (las emisiones performativas), de las que se usan simplemente para referir o describir (las emisiones constatativas, que nombran o refieren cosas o hechos). Por este motivo, no ponemos el énfasis solamente en a qué refiere o qué nombra la palabra paz, como inicialmente proponía Muñoz siguiendo a Martín Morillas. Más bien, como los mismos autores completan después, en las mediaciones simbólicas y los contextos intersubjetivos en los que se muestra que decir algo, no es sólo referir, describir, nombrar o constatar hechos, sino hacernos cosas con las palabras unos seres humanos a otros. De lo que nos hacemos al hablar, siempre podemos pedirnos cuentas. De ahí que la performatividad se convierta en característica de los seres humanos, en cuanto expresa a través de la fenomenología lingüística de lo que nos hacemos al hablar,

14. AUSTIN, John Langshaw (1981) *Sentido y percepción*, Madrid, (1988) *Ensayos filosóficos*, Madrid, (1990) *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*, Barcelona.

cuán interrelacionados estamos los seres humanos cuando, en general, «performamos», realizamos o ejecutamos¹⁵ acciones, siempre de manera subjetiva y sometidos a la interpelación mutua.

Evidentemente entre lo que nos hacemos o performamos como seres humanos, está el que usemos nuestras competencias y capacidades para ejercer los múltiples tipos de violencia de que somos capaces, *pero también*, las diversas formas de hacer las paces, imperfectas, no por defectuosas, sino por continuas e inacabadas y siempre perfectibles, de las que también somos capaces. Éste, creo, que podría ser uno de los sentidos de lo que también Muñoz llama el *empoderamiento pacifista*: que las gentes, los pueblos, los seres humanos nos demos unos y unas a otros y otras las oportunidades de ejercer nuestros poderes, capacidades o competencias para hacer las paces. Por este motivo venimos trabajando en la definición de nuestra propuesta de *filosofía para hacer las paces*, como la reconstrucción normativa de nuestras capacidades y competencias para vivir en paz.

El término performatividad ha sido usado en diferentes contextos y, entre ellos también por la filósofa feminista Judith Butler de cuya propuesta nos ocupamos en otro congreso de la Sociedad Española de Fenomenología.¹⁶ En el marco de estas reflexiones sobre las paces imperfectas, la noción de performatividad tomada con matices que expresamos en el trabajo acabado de mencionar, tiene un carácter «iterativo» o de repetición, como dice Butler citando a Derrida. De manera que los seres humanos constituimos nuestras identidades, no sólo sexual, como Butler estudia, sino como padres, esposos, parejas, profesores, autores de este trabajo, etc. siempre de una manera imperfecta en el sentido positivo que aquí estamos estudiando. Es decir los seres humanos «performamos» o configuramos nuestras identidades no de una manera perfecta, absoluta y para siempre, sino en continua repetición o iteración, en las relaciones intersubjetivas que tenemos unos y unas con otros y otras, al igual que hacemos con la formación o realización de las diversas formas de hacer las paces.

Veamos ahora cómo aplicamos esta noción de paces imperfectas que hemos situado en el marco de nuestra *filosofía de hacer las paces*, en

15. MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (1992) «Estudio fenomenológico-lingüístico del yo ejecutivo», en SAN MARTÍN, Javier (ed.) (1992) *Ortega y la Fenomenología*, Madrid, pp. 167-180.

16. MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (2007) «Virtualidad, performatividad y responsabilidad», en MORENO, César, LORENZO, Rafael y DE MINGO, Alicia Mª (eds.) (2007) *Filosofía y Realidad Virtual*, Zaragoza; Teruel, pp. 179-200.

nuestras investigaciones sobre el reconocimiento y el cuidado con que nos tratamos unos seres humanos a otros si queremos fomentar unas relaciones pacíficas.

2. INTERPRETACIÓN DEL RECONOCIMIENTO RECÍPROCO DESDE LA TEORÍA DE LA *PAZ IMPERFECTA*

Nuestra intención en este apartado es retomar las ideas que se han comentado en las páginas anteriores, aunque en esta ocasión referidas a las relaciones de reconocimiento recíproco en la construcción de culturas de paz. Con esta pretensión podemos resumir la imagen de la *paz imperfecta* como un intento de «superar los sueños «utópicos» de maneras demasiado «perfectas» de entender la paz que resulten imposibles de alcanzar», de tal modo que se resaltan «los momentos de paz, asumiendo sus imperfecciones». Entonces, si a esta noción se añade que «la *paz imperfecta* será la que siempre nos dejará tareas que hacer, la que no terminará nunca»,¹⁷ es comprensible que en este trabajo nos interese reflexionar también sobre esa «imperfección de la paz» aplicada a las relaciones de reconocimiento recíproco. Es evidente que la teoría de la *paz imperfecta* puede aportar una nueva forma de entender el reconocimiento recíproco como experiencias inacabadas, en el sentido positivo que comentábamos antes de que siempre puedan ser mejoradas, así como una nueva manera de comprender nuestras capacidades humanas para reconocerlas como capacidades en proceso, también en el sentido positivo de que siempre podrán seguir desarrollándose para que surjan «mejores» relaciones de reconocimiento, aunque, como venimos diciendo, siempre vayan a ser imperfectas. Esta interpretación encaja en la siguiente afirmación que ayuda a resumir la teoría de la *paz imperfecta*, según la que «la ventaja de la imperfección es que nunca estaremos en paz del todo ni nunca seremos absolutamente justos, siempre nos podremos pedir más».¹⁸

17. MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (2001b) *Filosofía para hacer las paces*, Barcelona, pp. 206, 217: Véase en este mismo volumen: MUÑOZ, Francisco A. «Los habitus de la paz imperfecta», pp. 37-64; TELLESCHI, Tiziano, «Lo valioso: apuntes para un modelo de integración en valores», pp. 123-146.

18. *Ibid.* p. 227.

La propuesta que hacemos desde la *Filosofía para la Paz* que venimos trabajando en la Cátedra UNESCO de *Filosofía para la Paz* es que el reconocimiento recíproco tiene un papel importante en la construcción de culturas de paz, y de aquí nace nuestro interés por analizarlo al hilo de la teoría de la *paz imperfecta*. Tanto es así que se considera un medio pacífico más, aunque básico y fundamental, en la práctica de la transformación pacífica de los conflictos por cómo puede influir en la configuración de la identidad de cada persona. Esta última idea que vincula al reconocimiento recíproco con la creación de identidades se toma, sobre todo, de Axel Honneth, a quien estudiaremos con mayor profundidad en las siguientes páginas.

El concepto de reconocimiento proviene del verbo latino *cognōscere* (conocer)¹⁹ al que se suma el prefijo «re-». Así podríamos decir que significa «volver a conocer» a un objeto o a una persona para saber de él o de ella aquello que hasta el momento hemos dejado de conocer. En realidad, esta definición del término como un «volver a conocer» ha llevado a múltiples estudios que varían de acuerdo con la teoría filosófica desde la que se aborda. Por ejemplo, Ricoeur señala que los usos del término reconocimiento pueden variar en función del contexto en el que estamos y de la teoría filosófica desde la que se reflexiona. En este sentido, el autor muestra que los usos de este término se pueden ordenar como si de un proceso que va desde la voz activa (reconocer) a la voz pasiva (pedir ser reconocido) se tratara.²⁰ De esta forma, cita, en primer lugar, el reconocimiento como identificación (donde incluye la filosofía cartesiana y kantiana, entre otras), en segundo lugar, el reconocimiento de sí mismo (donde incluye aspectos de lo que el autor llama el «fondo griego», entre otros), y, en tercer lugar, el reconocimiento mutuo (donde incluye la filosofía de Hegel, de Honneth y de sí mismo, entre otras). Como ya se ha dejado entrever en las líneas anteriores, en este último reconocimiento (el reconocimiento mutuo o recíproco) es en el que se quiere ahondar en este trabajo, de tal modo que seguimos en la línea del Giro Epistemológico que pone el énfasis en la intersubjetividad; esto es, en las maneras pacíficas en las que se pueden construir y mantener las relaciones entre los sujetos para evitar

19. COROMINAS, Joan (1996) *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid, p. 162.

20. *Op. Cit.* p. 29.

el sufrimiento humano y de la naturaleza, como objetivo de estudio de la *Filosofía para la Paz*.

Desde los Estudios para la Paz el reconocimiento ha sido trabajado por varios autores como Bush y Folger, quienes lo relacionan también con la revalorización o *empoderamiento*, en la versión española de su libro, y Lederach, quien utiliza principalmente el término de capacitación para referirse al *empoderamiento*.²¹ Sin embargo y como se ha dicho anteriormente, nos gustaría profundizar en este capítulo en la teoría del reconocimiento que elabora Axel Honneth por su vinculación con las relaciones de reconocimiento recíproco (intersubjetividad), y como ya se ha hecho desde el principio de este apartado, tratando de ponerla en conexión con la teoría de la *paz imperfecta*.

El filósofo Axel Honneth pertenece a una Nueva Generación de la Escuela de Frankfurt que se caracteriza, en líneas generales, por considerar que las sociedades modernas manifiestan una deformación patológica de las facultades humanas racionales a causa de determinadas prácticas sociales. Esta es la razón por la que uno de los objetivos de los estudios de Honneth es reflexionar sobre esas causas sociales que producen la patología de la racionalidad humana.²² Es aquí donde incluye la noción de reconocimiento recíproco como parte de su teoría para mostrar que estas experiencias de reconocimiento recíproco «bien llevadas» podrían ayudar a evitar esas deformaciones patológicas de las sociedades modernas, aunque ya sepamos, teniendo en cuenta la teoría de la *paz imperfecta*, que estas experiencias de reconocimiento recíproco nunca serán perfectas, sino que siempre podrán ser mejores en el sentido positivo de que siempre nos podremos pedir más a la hora de reconocernos mutuamente. Entender que estas relaciones de reconocimiento recíproco nunca podrán ser absolutamente perfectas sirve también como contraargumento de las afirmaciones que señalan que los pacifistas buscamos paces ideales, en este caso, concentradas

21. BUSH, Robert A. BARUCH y FOLGER, Joseph P. (1994) *The Promise of Mediation: Responding to Conflict through Empowerment and Recognition*, San Francisco, LEDERACH, John Paul (1995) *Preparing for Peace: Conflict Transformation Across Cultures*, Syracuse (NY), (1997) *Building peace: sustainable reconciliation in divided societies*, Washington, D.C..

22. HONNETH, Axel (2009) *Patologías de la razón: historia y actualidad de la teoría crítica* Buenos Aires , p.7.

en las vivencias de relaciones de reconocimiento recíproco absolutas. La teoría de la *paz imperfecta* nos ayuda a superar igualmente esta visión.

La primacía del reconocimiento recíproco como núcleo de la vida social en la filosofía de Honneth es uno de los motivos de su ruptura con las investigaciones de la Primera Generación de la Escuela de Frankfurt y, en cierta medida, con Habermas.²³ La prioridad que Honneth otorga al reconocimiento le lleva a decir que el reconocimiento precede al conocimiento,²⁴ puesto que si un niño o una niña se vinculan con su mundo a partir de la perspectiva de una persona de referencia (quien puede ser su madre), es necesario que se hayan identificado previamente con ella, antes de que la actitud de esa persona sea su instancia correctiva. Por lo tanto, este posicionarse en la actitud de una segunda persona requiere una forma previa de reconocimiento que nos permita modificar nuestra imagen de la reificación, ya no entendida como una actitud opuesta al reconocimiento, sino más bien como una actitud que se origina cuando nos olvidamos de que el conocimiento se debe a actitudes anteriores de reconocimiento.

Los aspectos comentados hasta el momento nos van mostrando el importante papel que las relaciones de reconocimiento recíproco juegan en la configuración de la identidad de cada persona y, por consiguiente, en la construcción y establecimiento de culturas de paz. Por este motivo, Martínez Guzmán,²⁵ influenciado por sus estudios de la Ética Comunicativa, nos recuerda que para hacernos las paces tenemos que reconocernos mutuamente como interlocutores válidos. De todas formas y como ya se ha dicho anteriormente, Honneth se distancia de este paradigma comunicativo de su antecesor Habermas. Es decir, la teoría del reconocimiento mutuo de Honneth no se limita a esta visión impregnada de los escritos de Habermas, y da un paso más allá cuando identifica el reconocimiento como el motor del cambio

23. BASAURE, Mauro (2008) «Dialéctica de la Ilustración entre Filosofía y Literatura. Axel Honneth en entrevista», *Persona y Sociedad*, XXII (1), pp. 59-74, pp. 62, 59.

24. HONNETH, Axel (2007) *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Madrid, pp. 61, 63, 65.

25. MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (2001a) «Causas profundas de la ruptura de la paz: el no reconocimiento del otro», en COMISIÓN DIOCESANA DE JUSTICIA Y PAZ (ed.) (2001a) *Seminario de Educación para la paz*, Valencia, pp. 29-35

social, al hablar de «luchas del reconocimiento» que son generadoras de conflictos sociales, cuyo objetivo es afrontar las injusticias producidas por faltas de reconocimiento.²⁶

Esta interpretación del reconocimiento recíproco la elabora Honneth muy influenciado por Hegel. Otros filósofos anteriores a Hegel, también, mostraron el papel del reconocimiento en sus filosofías, por ejemplo, Kant señalaba en su imperativo categórico la necesidad de reconocer al ser humano como un «fin en sí mismo», y no como un «medio» para lograr otros fines. Sin embargo, Hegel se afana por resaltar que el reconocimiento de la dignidad de las personas, y por lo tanto podríamos decir también de las personas excluidas, se consigue gracias a las luchas por el reconocimiento que tienen lugar en los movimientos sociales. Esta es la idea que posteriormente retoma Honneth en sus escritos.

La concepción del ser humano cambia para Honneth a partir del Renacimiento cuando se produce la aparición del comercio, la mejora de las redes de comunicación y los cambios en las estructuras sociales. En estos momentos, Hobbes y Maquiavelo, especialmente, ofrecen una imagen del ser humano más bien egoísta y preocupado por la protección de su propia persona frente a los ataques que pueda proferirle otro individuo considerado su enemigo. Hay aquí, entonces, una lucha por la autoconservación que Hegel transformará en las luchas por el reconocimiento con sus investigaciones. En su etapa de Jena, muestra ya claramente estas ideas del reconocimiento que hemos venido citando, a partir de la diferenciación que establece entre tres formas de reconocimiento: el amor, el derecho y la forma de vida. Para Hegel toda persona deberá pasar por estas tres formas de reconocimiento para constituirse con una integridad plena.

Honneth retomará esta tripartición del reconocimiento mutuo de Hegel e indicará que todo ser humano deberá ser reconocido recíprocamente de las siguientes tres formas para tener una integridad plena:²⁷

26. HONNETH, Axel (1997) *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona

27. PARÍS ALBERT, Sonia (2009) *Filosofía de los conflictos*, Barcelona, p. 79.

Tipo de reconocimiento	Valor que beneficia	Actitud que lo favorece	Menosprecio que lo corrompe
El reconocimiento a la integridad física	Autoconfianza	Amor	Aquel que elimina nuestra libertad para hacer uso de nuestro cuerpo. Ejemplo: violencia de género.
El reconocimiento de las personas como individuos que forman parte de una comunidad, y como tales son poseedores de una serie de derechos	Autorespeto	Respeto	Aquel que excluye a ciertas personas de la sociedad y que produce el sentir de no ser un sujeto plenamente valioso. Ejemplo: Inmigración.
El reconocimiento a las diferentes formas de vida	Autoestima	Solidaridad	Aquel que nos impide poner en práctica hábitos de vida que, por supuesto, no son contrarios al respeto de los derechos humanos básicos. Ejemplo: Tradiciones culturales

1. *El reconocimiento de nuestra integridad física*: Es el primer tipo de reconocimiento recíproco por el que tenemos que pasar todas las personas y que se basa en la actitud del amor, pero no sólo en el «sentido limitado que el concepto ha tomado desde la valoración romántica de la relación sexual», sino en un sentido amplio. «[...] el amor representa el primer estadio de reconocimiento recíproco, ya que en su culminación los sujetos recíprocamente se confirman en su naturaleza necesitada y

se reconocen como entes de necesidad [...]. Por lo tanto, aquí «[...] el amor debe concebirse como un ser-sí-mismo en el otro» cuya necesidad se mantiene a lo largo de toda la vida.²⁸

Este primer reconocimiento, favorable al desarrollo del valor de la autoconfianza, se ve perjudicado con el menosprecio que elimina la posibilidad de usar nuestro cuerpo con total libertad. Por ejemplo, esta situación tiene lugar cuando se prohíbe a una mujer el uso de su propio cuerpo debido a la posesión que otro cuerpo (hombre) ejerce sobre el mismo.

2. *El reconocimiento de las personas como individuos que forman parte de una comunidad, y como tales son poseedores de una serie de derechos y deberes:* El segundo tipo de reconocimiento pone el énfasis en las relaciones de derecho. Honneth diferencia entre el reconocimiento jurídico y social de la siguiente forma:

En el «reconocimiento jurídico», como se dice ya en su texto, se expresa que todo sujeto humano, sin diferencia alguna, debe valer como «un fin en sí mismo», mientras que el «respeto social» pone de relieve el valor de un individuo, en la medida en que se puede medir con criterios de relevancia social. En el primer caso, como muestra el empleo de la fórmula Kantiana, estamos ante el respeto universal de la «libertad de la voluntad de la persona»; en el segundo, por el contrario, ante el reconocimiento de realizaciones individuales, cuyo valor se mide por el grado en que una sociedad las experimenta como significativas.

Por lo tanto:

[...] en los dos casos un hombre es respetado a causa de determinadas capacidades, pero, en el primero, se trata de aquella cualidad general que le constituye como persona, y en el segundo, por el contrario, de cualidades particulares que le caracterizan a diferencia de otras personas.²⁹

Este tipo de reconocimiento favorece el desarrollo del valor del auto-respeto, ya que viene determinado por la actitud del respeto.

28. HONNETH, Axel (1997) *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, pp. 117, 118.

29. *Ibid.* 137-138, 139.

El menosprecio que dificulta este reconocimiento es el que excluye a algunas personas de la sociedad. Esta actitud se observa continuamente hoy en día cuando vemos la forma en la que ciertas personas e instituciones tratan a personas inmigrantes quienes, esperando encontrar mejores condiciones de vida, han dejado sus países, tradiciones y familias.

3. *El reconocimiento a las diferentes formas de vida*: Es el tercer tipo de reconocimiento que se vincula con la actitud de la solidaridad. Ayuda a comprender las particularidades de cada forma de vida, como aquellas que se refieren a los gustos musicales, a las formas de vestir, a las propias ideologías y a las tradiciones religiosas, entre otras. Claro está que será un reconocimiento vinculado con el respeto a los derechos humanos básicos desde la perspectiva intercultural que venimos trabajando en la Cátedra UNESCO de *Filosofía para la Paz*.

Esta forma de reconocimiento favorece el valor de la autoestima, y el menosprecio que dificulta su práctica sería aquel que impide el reconocimiento de ciertos hábitos de vida que siguen siendo congruentes con el respeto a los derechos humanos básicos, como se indicaba en el párrafo anterior.

El filósofo Honneth se concentra en estos tres tipos de reconocimiento en sus escritos para elaborar su teoría sobre el reconocimiento recíproco. Como se ha dicho al principio de este apartado, el énfasis que Honneth pone en el reconocimiento recíproco le lleva a confeccionar esta teoría que, a su juicio, ha de servir para poner fin a gran parte de las patologías que se encuentran en las sociedades modernas.

De todas formas, dos son los aspectos que hay que recordar si valoramos esta imagen del reconocimiento recíproco al amparo de la noción de la *paz imperfecta*:

- 1) Los tres tipos de reconocimiento recíproco de los que nos habla Honneth nunca podrán interpretarse como experiencias «perfectas» de reconocimiento recíproco, sino, más bien, como experiencias «imperfectas» en el sentido positivo de que siempre podrán ser mejorables las maneras como nos reconocemos físicamente, como ciudadanos con derechos y deberes y en nuestras formas particulares de vida.
- 2) La identidad personal que se configura al sentirnos reconocidos en estas tres formas de reconocimiento recíproco no será nunca una «identidad plena», sino más bien una identidad en proceso, que se construye continuamente, al mismo tiempo, que van

mejorando nuestras relaciones de reconocimiento recíproco.

Es tal la importancia que Honneth ofrece a su teoría que la pone a debate con Nancy Fraser en el libro *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*.³⁰ En este texto se muestra claramente como Honneth parte de una interpretación intersubjetiva del reconocimiento recíproco influenciada por las políticas de identidad, mientras que Fraser toma como punto de partida una visión del reconocimiento mucho más sociológica. Así, para Honneth, es en las relaciones intersubjetivas donde tiene lugar el reconocimiento y donde se construye la identidad de cada persona. Sin embargo, para Fraser, el reconocimiento está ligado a las estructuras sociales, siendo desde ellas desde las que se debe trabajar para favorecer el reconocimiento de todas las personas. Por lo tanto, hay que transformar las estructuras sociales ya institucionalizadas si se pretende evitar los menosprecios o las faltas del reconocimiento.³¹ Estas ideas llevan a Fraser a señalar que la justicia social no depende sólo del reconocimiento, sino también de mejoras en las políticas basadas en la distribución, a diferencia de Honneth que hace recaer todo el peso de la justicia social sobre el reconocimiento.

En este apartado nos hemos centrado especialmente en un estudio de la concepción del reconocimiento en Honneth. No obstante, nos gustaría incluir unas breves líneas sobre la manera en la que Ricoeur completa, e incluso podríamos decir que supera a Honneth, cuando habla de los «estados de paz». En este caso, Ricoeur señala que «la alternativa a la idea de lucha en el proceso del reconocimiento mutuo hay que buscarla en experiencias pacíficas de reconocimiento mutuo»³² con el fin, y aquí se encuentra nuestra interpretación, de dar un sentido más positivo al origen del reconocimiento recíproco que ya no se encontraría, como dice Honneth, en las luchas que tienen como base la búsqueda del reconocimiento, sino en las experiencias de paz que nos hacen sentirnos reconocidos. Es aquí donde Ricoeur se cuestiona si un individuo puede comprenderse como un sujeto reconocido, y así se pregunta «¿No corre el

30. FRASER, Nancy y HONNETH, Axel (2006) *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Madrid

31. ZURN, Christopher F. (2003) «Identity or Status? Struggles over 'Recognition' in Fraser, Honneth and Taylor», *Constellations*, 10 (4), pp. 519-537.

32. *Op. Cit.*, p. 227.

riesgo de ser interminable la petición de reconocimiento?»), y duda «Quizás la lucha por el reconocimiento sigue siendo interminable».³³ Como se puede observar, estas consideraciones se pueden poner en conexión con la teoría de la *paz imperfecta* y teniendo en cuenta las apreciaciones que se han hecho anteriormente. Las reflexiones sobre Ricoeur, como hemos anunciado formarán parte de nuestra investigación sobre el amor y la justicia como «estados de paz» y competencias humanas, a desarrollar en el próximo seminario conjunto Granada-Castellón.

Veamos ahora la relación entre el *cuidado* y la *paz imperfecta*.

3. SINERGIAS ENTRE LA FILOSOFÍA DEL *CUIDADO* Y LA TEORÍA DE LA *PAZ IMPERFECTA*

El análisis de la teoría y la praxis del cuidado, y de sus contribuciones a la paz, puede enriquecerse considerablemente si se realiza a la luz de la propuesta analítico-normativa de la *paz imperfecta*.³⁴ Concretamente el diálogo entre una filosofía del cuidado y la categoría de la *paz imperfecta* puede organizarse en tres grandes líneas de trabajo que podemos calificar respectivamente como ontológica, epistemológica y axiológica.³⁵

3.1. LA PAZ IMPERFECTA Y EL CUIDADO DESDE UNA PERSPECTIVA ONTOLÓGICA

33. *Ibid.* p.251.

34. Varias autoras vienen señalando las conexiones entre los estudios de género y la línea de pensamiento propuesta por la *paz imperfecta*. DÍEZ JORGE, M^a Elena y PÉREZ, M^a Dolores MIRÓN (2009) «Paz y Género. Debates y coincidencias sobre un binomio imperfecto», en MUÑOZ, Francisco A. y MOLINA RUEDA, Beatriz (eds.) (2009) *Pax Orbis, Complejidad y conflictividad de la paz*, Granada, pp. 97-126, han presentando las sinergias que se dan entre la teoría de género en la investigación para la paz con la paz imperfecta. MAGALLÓN, Carmen (2001) «El pensamiento maternal. Una epistemología feminista para una cultura de paz», en MUÑOZ, Francisco (ed.) (2001) *La paz imperfecta*, Granada, pp. 123-137, ha señalado los aportes del pensamiento del «maternaje», siguiendo las tesis de Sara Ruddick, a la construcción de una cultura de paz. En este apartado nos centraremos en las interrelaciones entre la propuesta de la paz imperfecta y la filosofía del cuidar.

35. La idea de la *paz imperfecta* surge en respuesta a debates ontológicos, epistemológicos y prácticos que se plantean en la Investigación para la Paz, como ya hemos dicho que plantea el autor de la propuesta MUÑOZ, Francisco (2001) *La paz imperfecta*, Granada, p. 21.

La primera tesis de la *paz imperfecta* es que «la paz es una práctica y una realidad social a lo largo de toda la historia de la humanidad».³⁶ La paz es una realidad primigenia, ligada a los humanos desde sus inicios. Podemos decir que la paz es ontológicamente, fenomenológicamente, más originaria que sus opuestos.³⁷ Partiendo de esta tesis afirmamos que las prácticas del cuidar intersubjetivo serían uno de los ejemplos más cotidianos y representativos de esa *paz imperfecta*. El cuidado como modo de ser primario, biológicamente radical y socialmente constituyente, es vertebral para el desarrollo humano y la paz, formando lo que podríamos denominar, en palabras de Waldenfels, una «ontología del mundo de la vida».³⁸

Por otro lado, el adjetivo *imperfecto*, como estamos viendo, alude también a la dimensión no conclusa y compleja del ser humano y sus relaciones. El cuidado siempre aparece en diálogo y respuesta a esas imperfecciones y fragilidades de nuestro existir. Además el cuidado por sí mismo nunca es perfecto sino que debe ser dinámico y abierto a la interpelación y a la complejidad de situaciones y contextos. El cuidado trata de dar respuesta a nuestra naturaleza imperfecta, no terminada, siempre en desarrollo. Desde la propuesta filosófica en la que venimos trabajando en el grupo de investigación de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz de la Universitat Jaume I, el ser humano se caracteriza por su fragilidad y vulnerabilidad.³⁹

En este sentido y en relación a una comprensión del cuidado como *factum*, es decisivo partir de un reconocimiento del peso de la naturaleza y lo biológico. Según Arnold Gehlen el ser humano presenta, como característica morfo-biológica específica, que le diferencia del resto de seres vivos, una *naturaleza deficitaria o carencial*, que arrastra como su

36. MUÑOZ, Francisco y MOLINA, Beatriz (2003) «Estudio e Investigación de la Paz», en MUÑOZ, Francisco A., MOLINA RUEDA, Beatriz y JIMÉNEZ BAUTISTA, Francisco (eds.) (2003) *Actas del I Congreso Hispanoamericano de Educación y Cultura de Paz*, Granada, pp. 35-54, p. 35.

37. MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (2001c) «La paz imperfecta. Una perspectiva desde la Filosofía para la Paz», en MUÑOZ, Francisco (ed.) (2001c) *La paz imperfecta*, Granada, pp. 67-94.

38. WALDENFELS, Bernhard (1997) *De Husserl a Derrida: introducción a la fenomenología*, Barcelona, p. 44.

39. MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (2005a) «Filosofía e investigación para la paz», *Tiempo de Paz* (78/Otoño), pp. 77-90

punto de arranque vital.⁴⁰ Así, por ejemplo, el ser humano carece de una morfología física autosuficiente adaptada al entorno, un organismo físico adecuado que le proteja de las inclemencias del tiempo, etc. Además el ser humano carece de un automatismo instintivo al estilo del que poseen otros seres vivos, lo que supone una mayor libertad, pero también vulnerabilidad y fragilidad, dada la impredecibilidad y la desorientación que siente ante diferentes situaciones. Esa carencia de instintos es contrarrestada en los seres humanos por la creación de cultura; cultura en la que el cuidado es, como valor y como saber, un componente fundamental. Con la misma línea argumental el zoólogo Adolf Portmann señala que el ser humano requiere del cuidado de un modo que ningún otro animal lo requiere, ya que al nacer no tiene las capacidades propias de su especie (ni anda, ni habla, ni tiene ningún tipo de destreza manual), sino que depende de la interacción con los otros a través de los cuidados para adquirir los rasgos que lo van a caracterizar como *específicamente* humano. Así pues desde el seno materno y desde que nace, todo ser humano necesita de los demás. Primeramente necesita de ellos nutrición y amparo, siendo así como «cada individuo humano empieza a estar en la realidad: como un ser *necesitante*».⁴¹ Lo que Francisco Muñoz y Beatriz Molina denominan *dependencia intraespecífica de especie*, en un mundo complejo que nos expone a lo incierto e irreductible y que nos hace necesariamente cooperativos y solidarios.⁴²

El ser humano es por esa naturaleza deficitaria y necesitante un ser en permanente coexistencia y trabazón con los demás. El cuidado es una experiencia de radical intersubjetividad, un *modo de coexistencia*, de acompañar al otro en el mundo. El cuidado según Heidegger se encuentra en la raíz primera del ser humano «en cuanto totalidad estructural original, el cuidado es existencialmente a priori de toda «posición» y «conducta» fáctica del «ser-ahí», es decir, se halla siempre ya en ella».⁴³ Una de las principales tesis de este autor es, como es sabido, que el ser

40. GEHLEN, Arnold (1980) *El hombre, su naturaleza y su lugar en el mundo*, Salamanca, p. 22.

41. PINTOS PEÑARANDA, M^a Luz (1999) «¿Dónde nace el sentido de la justicia y a qué nos debe llevar? La aportación de la Fenomenología», en AGRA ROMERO, M. Xosé (ed.) (1999) *En torno a la justicia*, La Coruña, pp. 169-256, p. 197.

42. MUÑOZ, Francisco A. y MOLINA RUEDA, Beatriz (2009) «Pax Orbis. Complejidad e Imperfección de la Paz», en MUÑOZ, Francisco A. y MOLINA RUEDA, Beatriz (eds.) (2009) *Pax Orbis, Complejidad y conflictividad de la paz*, Granada, pp. 15-54, p. 19.

humano es un «ser en el mundo». El mundo del que habla Heidegger, ni es el mundo del conocimiento entendido como la relación sujeto-objeto, ni la naturaleza de la que se ocupan las ciencias. Lo que es este mundo lo vemos en el mundo cotidiano o el mundo que nos rodea en nuestro vivir diario. El ser humano es esencialmente un ser con los otros, «toma a su cuidado» o «procura» por los otros (*Fürsorge*) en sus diversos modos. El cuidado designa un fenómeno que posibilita la existencia humana, en cuanto humana. En palabras de Heidegger «el término «cuidado» mienta un fenómeno ontológico-existencial fundamental».⁴⁴

La fábula-mito del cuidado esencial o fábula de Higino, de origen latino y recogida por Heidegger, retrata a qué nos referimos cuando definimos el cuidado como el fenómeno ontológico-existencial fundamental que posibilita la existencia humana.

Una vez llegó Cuidado o Cura a un río y vio terrones de arcilla. Cavilando, cogió un trozo y empezó a modelarlo. Mientras piensa para sí qué había hecho, se acerca Júpiter. Cura le pide que infunda espíritu al modelado trozo de arcilla. Júpiter se lo concede con gusto. Pero al querer Cura poner su nombre a su obra, Júpiter se lo prohibió, diciendo que debía dársele el suyo. Mientras Cura y Júpiter litigaban sobre el nombre, se levantó la Tierra y pidió que se le pusiera a la obra su nombre, puesto que ella era quien había dado para la misma un trozo de su cuerpo. Los litigantes escogieron por juez a Saturno. Y Saturno les dio la siguiente sentencia evidentemente justa: «Tú, Júpiter, le diste el espíritu; entonces, cuando muera esa criatura, se te devolverá ese espíritu. Tú, Tierra, le diste el cuerpo; por lo tanto, también se te devolverá el cuerpo cuando muera esa criatura. Pero como tú Cuidado, fuiste el primero, el que modelaste a la criatura, la tendrás bajo tus cuidados mientras viva».⁴⁵

Así pues, la teoría de la *paz imperfecta* y la filosofía del cuidado parten de un análisis ontológico común, que podemos resumir del siguiente modo: La paz es originaria y radical al ser humano, las prácticas de cuidado intersubjetivo son un ejemplo de ello. Además el ser humano

43. HEIDEGGER, Martin (1971) *El ser y el tiempo*, Madrid, p. 214.

44. *Ibid.* p. 216

45. HIGINIO, Cayo Julio (1987) *Fábulas: mitología clásica*, Madrid, fábula 220, HEIDEGGER, Martin(1971) *El ser y el tiempo*, Madrid, pp. 218-219.

es complejo e imperfecto, y por tanto, la paz es imperfecta y dinámica, siempre en desarrollo. Las prácticas del cuidado dan respuesta a esa naturaleza deficitaria y carencial del ser humano y son expresión del carácter constructivo, dinámico, y volcado al exterior de la paz.

3.32. LA PAZ IMPERFECTA Y EL CUIDADO DESDE LA EPISTEMOLOGÍA

La categoría de la *paz imperfecta* se imbrica en el marco de los debates sobre las características epistemológicas de la Investigación para la Paz, como ya hemos mencionado, y contribuye al cambio de perspectiva que ha experimentado la disciplina desde sus inicios en los años cuarenta del siglo XX hasta la actualidad. Ese cambio de perspectiva podemos definirlo como el paso de un enfoque «violentológico», centrado en el estudio de la violencia, a un enfoque ampliado al estudio de la paz. Superando así la «disonancia cognoscitiva a veces cercana a la esquizofrenia»⁴⁶ que nos hacía ver en la violencia un objeto de estudio de mayor relevancia epistemológica, a pesar de que todos reconocíamos la primacía de la paz como objetivo a lograr. La investigación para la paz había priorizado en sus inicios los estudios sobre la guerra y la violencia, también denominados estudios de *polemología*⁴⁷ y sólo recientemente surgen lo que el profesor Francisco Muñoz denomina «teorías autónomas» de paz, es decir, no dependientes directamente de la violencia.⁴⁸ La filosofía del cuidado en el marco de la investigación para la paz pretende sumarse a este conjunto de teorías.

En el ámbito de la epistemología para la paz es importante estar alerta para no recaer en lo que Muñoz denomina «paradigma del pecado original»,⁴⁹ heredero de una tradición cultural que ha enfatizado desde el Génesis a Hobbes o Darwin una visión egoísta y competitiva de la Humanidad sin tener en cuenta otras dimensiones. Estas creencias culturales no sólo se han mostrado unilaterales y sesgadas empíricamente sino que además tienen el peligro de convertirse en una *self-fulfilling*

46. MUÑOZ, Francisco (2001) *La paz imperfecta*, Granada, p. 24.

47. MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (2001b) *Filosofía para hacer las paces*, Barcelona, p. 63.

48. *Op. cit.* p. 13.

49. *Ibid.* p. 24.

prophecy.⁵⁰ Así, por ejemplo, si pensamos que la guerra es originaria y natural, y por tanto, las sociedades se preparan para luchar unas contra otras —cultivando un ejército o procurándose armas que amenacen a sus vecinos— la guerra se puede convertir fácilmente en un resultado. De esta forma, nuestro enfoque ontológico-epistemológico tiene claras consecuencias axiológicas. Además de convertirse en una profecía que se auto-cumple estas creencias culturales terminan también sesgando las investigaciones, al enfocar estas de forma que refuercen la creencia previamente existente. Estas creencias nos afectan a todos y por tanto también a los científicos que interpretando la historia, la arqueología o la antropología desde estas lentes ven violencia y guerra allá donde miran. Es pues una profecía que se auto-cumple y que se auto-justifica.

La investigación para la paz tiene, a grandes rasgos, dos objetivos:⁵¹ por un lado visibilizar y denunciar el sufrimiento humano y de la naturaleza allá donde se dé, tanto si se trata de violencia directa, estructural o cultural; por otro lado, analizar las propuestas y realidades de paz alternativas a esas violencias y que nos dan indicadores para la construcción de futuros más pacíficos. La teoría de la *paz imperfecta* podemos situarla en este marco y dentro de ella a la filosofía del cuidar.

El cuidado, al igual que la paz durante mucho tiempo, ha sufrido de ostracismo en el ámbito de la academia, al no considerarse un objeto de estudio *suficientemente* científico o digno análisis. Como praxis de paz, el cuidado ha pasado desapercibido, a pesar de ser un acervo cultural y existencial irrenunciable. Uno de los grandes retos, en este sentido, es elucidar y visibilizar los aportes del cuidar como una de las capacidades de los seres humanos para vivir en paz.

El estudio de la paz o del cuidado, como legado de las mujeres,⁵² significa de partida transformar profundamente el conocimiento científico, a la vez que la recuperación de una historia silenciada.⁵³ Implica, entre otras cosas, poner en valor las experiencias, ideas y procedimientos co-

50. FRY, Douglas P. (2006) *The human potential for peace: an anthropological challenge to assumptions about war and violence*, New York pp. 244-246.

51. MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (2005b) *Podemos hacer las paces. Reflexiones éticas tras el 11-S y el 11-M*, Bilbao

52. Un legado que es el resultado de la histórica socialización en y la atribución de la práctica del cuidado a las mujeres tal como hemos estudiado en otro lugar COMINS MINGOL, Irene (2009) *Filosofía del cuidar. Una propuesta coeducativa para la paz*, Barcelona.

tidianos frente a las construcciones y fórmulas abstractas de la *episteme* científica.⁵⁴ Es lo que podría denominarse un proceso de «cotidianización», a través de la investigación de lo cotidiano y la revalorización de las formas concretas de experiencia.

3.3. LA PAZ IMPERFECTA Y EL CUIDADO DESDE LA AXIOLOGÍA

Además de los principios ontológico-existencialistas y epistemológicos señalados, cabe dar un último y fundamental paso en nuestra reflexión: el axiológico. Podemos decir que pasamos de un análisis del cuidado y de la paz no sólo como *factum* sino como *telos*. «La paz debe ser estudiada para conocer mejor sus circunstancias y posibilidades de desarrollo».⁵⁵ En este sentido la *paz imperfecta* se define no sólo como «categoría analítica» al servicio de la investigación para la paz sino también como «categoría normativa» con implicaciones para la praxis.⁵⁶ De ahí la importancia de analizar las prácticas del cuidado profundizando en sus aportes a la paz. El análisis y reconstrucción de nuestras competencias para la paz nos permite dilucidar indicadores para la paz. El cuidado se convierte en un horizonte normativo, con un gran potencial para guiarnos hacia la construcción de futuros más pacíficos. Se trata en definitiva de realizar una «reconstrucción normativa de nuestras competencias para hacer las paces».⁵⁷

Como dice Leonardo Boff «somos cuidado»;⁵⁸ el cuidado define una dimensión ontológica-constitutiva básica del ser humano. Sin embargo, el

53. DÍEZ JORGE, M^a Elena y PÉREZ, M^a Dolores MIRÓN (2009) «Paz y Género. Debates y coincidencias sobre un binomio imperfecto», en MUÑOZ, Francisco A. y MOLINA RUEDA, Beatriz(eds.) (2009) *Paz Orbis, Complejidad y conflictividad de la paz*, Granada, pp. 97-126, p. 103.

54. WALDENFELS, Bernhard (1997) *De Husserl a Derrida: introducción a la fenomenología*, Barcelona, p. 44.

55. MUÑOZ, Francisco y MOLINA, Beatriz (2003) «Estudio e Investigación de la Paz», en MUÑOZ, Francisco A., MOLINA RUEDA, Beatriz y JIMÉNEZ BAUTISTA, Francisco (eds.) (2003) *Actas del I Congreso Hispanoamericano de Educación y Cultura de Paz*, Granada, pp. 35-54, p. 35.

56. MUÑOZ, Francisco (2001) *La paz imperfecta*, Granada, p. 13.

57. MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (2005b) *Podemos hacer las paces. Reflexiones éticas tras el 11-S y el 11-M*, Bilbao, p. 16.

cuidado no sólo es un *factum* originario, sino a la vez, nuestra tarea a realizar como *telos*. A pesar de ser un elemento constituyente del ser humano, el cuidado como hábito y como valor está en crisis actualmente y se nos plantea una necesaria tarea de reconstrucción. Por un lado porque el desarrollo científico tecnológico, la racionalidad instrumental, la «sociedad líquida»⁵⁹ pone en tensión las relaciones sólidas y de cuidado entre las personas. Por otro lado, porque la desigual distribución del cuidado como valor y ocupación entre hombres y mujeres es generadora de injusticias e infelicidad y nos interpela a una reconstrucción del cuidado no generizada.

El cuidado como práctica cotidiana y a nuestro alcance nos muestra que «todos y todas podemos ser protagonistas, actores y actrices de Paz, más o menos directamente, en todas las escalas». Si pasamos a definir la paz como «el mayor grado de bienestar o satisfacción de necesidades» en lugar de sólo como mera ausencia de violencia directa, abrimos el espectro a contenidos de justicia y desarrollo, para las cuales es necesaria una actitud volcada hacia el exterior, de acción y compromiso y de cuidado de los otros, para lograr el mayor grado de bienestar y de satisfacción de las necesidades de los seres humanos. «La paz ha cumplido continuamente su misión de establecer buenas relaciones entre los humanos y de esta forma satisfacer lo mejor posible sus necesidades».⁶⁰

Las prácticas del cuidar, tradicionalmente invisibles en los medios de comunicación y ninguneadas por la academia, tienen el potencial necesario para contribuir a un cambio de paradigma en nuestra concepción de la convivencia y la intersubjetividad humanas. Por ello se requiere de una visibilización de sus aportes, a la vez que de una reconstrucción del cuidado como práctica y valor humano, más allá de cualquier rol de género. Además las actividades cotidianas del cuidar son importantes tanto por ser eje fundamental del sostenimiento de la vida y del bienestar de las personas, como por los valores y capacidades que desarrolla en los sujetos que las desenvuelven.

58. BOFF, Leonardo (2002) *El cuidado esencial. Ética de lo humano, compasión por la tierra*, Madrid, p. 71.

59. BAUMAN, Zygmunt (2005) *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Buenos Aires (Argentina).

60. MUÑOZ, Francisco (2004a) «La Paz», en MOLINA RUEDA, Beatriz y MUÑOZ, Francisco (eds.) (2004a) *Manual de Paz y Conflictos*, Granada pp. 21-42, pp. 31, 30, 23.

Así por un lado, las tareas de atención y cuidado son necesarias para la satisfacción de las necesidades básicas de todo individuo, son fundamentales para la supervivencia y el bienestar. Por ello son consideradas importantes para el desarrollo humano y también para la existencia de justicia social. Según el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo las tareas de atención y cuidado son importantes para el desarrollo humano pues al ser el vehículo a través del cual se lleva a cabo la satisfacción de las necesidades básicas. Gracias a las tareas de atención y cuidado se maximiza la utilidad de los recursos disponibles.⁶¹

Pero, como decíamos, las tareas del cuidar no sólo son importantes por su contribución al sostenimiento de la vida, sino también por los valores y capacidades que generan en los sujetos que las desenvuelven. La práctica del cuidar lleva consigo el desarrollo de una serie de habilidades como son la empatía, el compromiso, la paciencia, la responsabilidad o la ternura, que son elementos constituyentes de una Cultura de Paz. Así pues lo que hacemos nos hace, y la atribución histórica del rol del cuidado a las mujeres ha hecho que desarrollen unas determinadas competencias de paz que bien podríamos compartir todos los seres humanos si también las tareas de cuidado de la vida fueran compartidas junto con los hombres.

Gilligan⁶² explicitó por primera vez la diferente capacidad moral que las mujeres han desarrollado a la luz de la socialización y la práctica del cuidar. Hasta entonces la Teoría del Desarrollo Moral se ceñía sin excepciones a la teoría propuesta por Kohlberg. Gilligan intentó ampliar la teoría de Kohlberg incluyendo un análisis sobre las experiencias morales de las mujeres, ya que la teoría de Kohlberg se construyó sobre el estudio de 84 varones. Gilligan detectó en su análisis de las mujeres una diferente voz moral más relacional, que situaba como preferente la preservación de las relaciones, en oposición con la *ética de la justicia*, de la teoría del desarrollo moral según Kohlberg, en la que se sitúa como preferente la obediencia a normas morales universales. Esa diferente perspectiva moral es resultado de la división sexual del trabajo y de la aguda división entre lo público y lo privado.

El pensamiento y la práctica del cuidar, como ya hemos dicho, implican el desarrollo de valores morales y competencias como son la empatía,

61. COMINS MINGOL, Irene (2009) *Filosofía del cuidar. Una propuesta coeducativa para la paz*, Barcelona, pp. 87 s.

62. GILLIGAN, Carol (1986) *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, México.

la paciencia, la perseverancia o la responsabilidad. Además de estos valores morales la práctica del cuidar contribuye a desarrollar habilidades fundamentales para la construcción de una Cultura para la Paz: habilidades para la transformación pacífica de conflictos y habilidades para el compromiso cívico y social. Habilidades que no se circunscriben en exclusividad al espacio privado sino que se amplían el ámbito público.

La socialización y la práctica del cuidado desarrollan en las mujeres el compromiso por el bienestar de la sociedad en general y no sólo de la familia en particular. Así vemos cómo la presencia de las mujeres es mayoritaria en los movimientos sociales y en las diferentes formas de participación política informal, o lo que se viene denominando también la sociedad civil. Desde finales del siglo XIX han proliferado movimientos e iniciativas de mujeres por la paz ante las desgarradoras guerras que se han ido sucediendo, tanto en los países inmersos en conflictos armados como en los que, en las últimas décadas, no han sufrido directamente la guerra. Cabe destacar los movimientos de mujeres por la paz de Oriente Medio, los países de la antigua Yugoslavia y América Latina, todos ellos constructores de ejemplos de *paz imperfecta*.⁶³ Además el cuidado puede aportar un cambio de paradigma a nuestra concepción de la ciudadanía y el rol de la sociedad civil, construyendo lo que Selma Sevenhuijsen⁶⁴ (2003) denomina, una ciudadanía cuidadora. Es un ejemplo de cómo las prácticas de paz se interrelacionan y reproducen, y expresión del potencial ético y normativo de la *paz imperfecta*. Existen interrelaciones causales y retroalimentaciones entre las distintas estancias de paz,⁶⁵ así como entre las distintas praxis del cuidado. De este modo el cuidado como valor supera la esfera privada para nutrir la esfera pública. Podemos considerar los saberes y la praxis del cuidado como un bagaje y un legado para el reconocimiento, la reconstrucción y el desarrollo de la paz.

63. Para información detallada sobre los diferentes movimientos de mujeres por la paz consultar el libro MAGALLÓN PORTOLÉS, Carmen (2006) *Mujeres en pie de paz: pensamiento y prácticas*, Madrid.

64. SEVENHUIJSEN, Selma (2003) «The place of care. The relevance of the feminist ethic of care for social policy», *Feminist Theory*, 4 (2), pp. 179-197

65. MUÑOZ, Francisco (2001) *La paz imperfecta*, Granada, p. 31, MUÑOZ, Francisco (2004a) «La Paz», en MOLINA RUEDA, Beatriz y MUÑOZ, Francisco (eds.) (2004a) *Manual de Paz y Conflictos*, Granada pp. 21-42, p. 30.

*LO VALIOSO: APUNTES PARA UN MODELO DE
INTEGRACIÓN EN VALORES*¹

TIZIANO TELLESCHI

*Dept. de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad de Pisa, y CISP-
Centro Interdisciplinar Ciencias para la Paz, Universidad de Pisa, Italia*

Este trabajo pretende prestar un especial interés a las nuevas identidades que surgen como consecuencia de las rupturas, modificaciones y recomposiciones provocadas por los contactos entre culturas distintas, hoy en día incrementados por los importantes flujos de migración internacional.

Otro de los efectos a destacar —a menudo descuidado por los estudiosos— como consecuencia de las migraciones internacionales, es que el asentamiento de migrantes en «otra» sociedad distinta a la de sus orígenes determina presiones y (contra)reacciones en los autóctonos y en los valores de la sociedad de llegada, y plantea también interrogantes importantes con respecto a los presupuestos culturales (las condiciones básicas de la convivencia, las relaciones de género, la concepción y la práctica de la democracia que las sustenta, etc.) sobre los cuales se apoya la sociedad de acogida y sobre los que los autóctonos orientan su vida. Es pues una cuestión relevante reflexionar y plantearse preguntas acerca

1. Este ensayo es el resultado de una reflexión puesta a prueba en grupos de trabajo en algunos lugares como Italia, España y México donde la presencia de importantes flujos migratorios ha venido generando, desde hace tiempo, y por diferentes motivos, focos de conflictividad sociocultural compleja.

de los requisitos necesarios para la cohesión social, así como sobre las distintas formas de manejar la conflictividad que de ella se deriva en las sociedades multiculturales. Los interrogantes ponen de manifiesto que un encuentro «equilibrado»² entre distintas culturas debe afrontarse no sólo por el lado económico (derechos sociales relacionados con el trabajo, la casa, el uso de los espacios públicos, etc.); o sólo por el lado social (derechos culturales relacionados con el acceso a los bienes educativos y/o servicios sociales, o por el lado de los derechos políticos relacionados con la participación en las decisiones políticas a través del voto, etc.), sino que hay que poner un especial énfasis en el hecho de que ese encuentro intercultural equilibrado tiene que tener en cuenta los valores que merecen (merecerían) ser compartidos por los actores sociales.

Por otra parte, el papel esencial de los valores —aunque sólo sea desde el punto de vista abstracto y formal— es la meta con respecto a la cual muchos organismos internacionales y nacionales pretenden medir el cumplimiento óptimo de cualquier política intercultural y de cohesión social. Por lo tanto la cuestión de partida para todo encuentro intercultural pacífico atañe de manera especial al valor, al encuentro de valores.

Partiendo pues del concepto de valor y de su génesis (identificada, esta última, en las interacciones en contextos micro formadas por «tipificaciones valiosas»), este ensayo propone un modelo de interculturalidad fundado en el uso sociológico de los dispositivos retóricos de la *inferencia* con respecto a «lo valioso», y de la *interferencia*, a propósito de los valores culturales, ya que ambos dispositivos ofrecen los criterios básicos para la construcción de una mentalidad cultural cosmopolita ética, que es en definitiva el ámbito de medida de la interculturalidad y de la *libido virtutis* translocal de todo actor social.

1. INTEGRACIÓN E INTERCULTURALIDAD: QUÉ NOS ENSEÑAN LAS EXPERIENCIAS RECIENTES

Tomando como punto de partida la perspectiva de Amartya Sen sobre la interculturalidad, interesa resaltar que una amplia gama de hechos

2. N.E.: en relación con los *equilibrios dinámicos*, véase el capítulo *Los Habitus de la Paz Imperfecta*, en este mismo volumen.

y de experiencias cotidianas de la vida social son el resultado de la integración de valores culturales. Este filósofo-economista hindú, al tratar el tema de la igualdad y la desigualdad desde la Ética y desde la Economía, ha observado que podemos entender la interculturalidad como un intercambio de «bienes» culturales tanto entre individuos concretos, como entre individuos y el grupo, como entre grupos, y hace referencia a una variedad heterogénea de estos bienes: la libertad de expresión, la confesión religiosa, los derechos civiles, las oportunidades y los servicios sociales, entre otros.³

Es evidente que se trata fundamentalmente de «bienes» de tipo simbólico, a saber, es la idea de valor que tenemos que permite conseguir los propios «bienes» materiales y elegir de entre esos aquellos que se estiman *preciosos*, es decir, meritorios de un cuidado especial. Por lo tanto, cada vez que abordamos la cuestión de la interculturalidad hemos de comenzar preguntándonos: ¿«intercultural» entre qué?, o sea, ¿entre qué elementos inmateriales y entre qué actores se materializan los contactos interculturales?, y luego poner sobre la mesa del diálogo entre culturas los valores que es deseable que puedan compartirse.

En torno la importancia capital de los valores, valgan como ejemplo las luchas metropolitanas protagonizadas por migrantes de tercera generación en diversas ciudades francesas en el año 2005, que culminaron con la destrucción de numerosos bienes-símbolos de esa sociedad: coches, mobiliario urbano, comercios, bienes de lujo, etc. La destrucción violenta de esos bienes no fue debida a un antagonismo ideológico o a una contestación radical hacia la sociedad francesa en la que habían nacido esos jóvenes migrantes, y de la cual querían sentirse parte. Esta conflictividad fue más bien la señal de un malestar cultural en los migrantes de tercera generación debido al desconocimiento de sus valores por la sociedad francesa, que ponía la herencia cultural de sus padres, diferente de la autóctona, como «defecto de origen» de modo que, de alguna forma, permitía justificar las dificultades encontradas por esos migrantes de tercera generación a la hora de mejorar sus oportunidades de movilidad socioeconómica ascendente y de desarrollar sus *chances* existenciales.⁴

3. Cf. SEN, Amartya (2006) *Identidad y Violencia (La ilusión del destino)*. Madrid, Katz Ed.

4. Nota de editores.

Esos acontecimientos trajeron consigo un poderoso resurgimiento del interés por la noción de valor, dejando atrás la tendencia a considerarlo —el valor— como una categoría residual en la que se puede depositar todo lo que no entra en el ámbito de la economía o de la política. Se puso de manifiesto que una verdadera integración debe afrontarse también por el lado de los valores y no sólo por el lado económico (derechos sociales por el trabajo, la casa, los espacios comerciales, etc.), o sólo por el lado social (derechos culturales por el acceso a los bienes educativos y/o servicios sociales; derechos políticos por la extensión de la participación, voto, etc.). De hecho, en los últimos años, las dinámicas complejas de los flujos migratorios cobran un relieve importante no sólo por sus consecuencias para las vidas de los migrantes y para las sociedades de los países emisores de migrantes, sino también en relación a los fenómenos relacionados con la cohesión social y la identidad cultural de las propias sociedades anfitrionas.

A pesar de la dificultad de sintetizar las múltiples propuestas en tal sentido, vale la pena citar sucintamente un par de ejemplos, relacionados con España e Italia,⁵ que recogen precisamente este interés en los valores como eje conductor de la convivencia intercultural. Según las *Linee guida per l'accoglienza e l'integrazione degli alunni stranieri* (Circolare MIUR 24/2006), la educación intercultural deriva del principio de integración y se propone «hacer *dialogar* la multiplicidad de las culturas en un *marco de valores compartidos*, favorecer *intercambios* en el respeto de las diferencias, pero también cuida la construcción y *participación de reglas comunes... el enriquecimiento recíproco* dentro la convivencia de las diferencias» (la cursiva es del autor).

En España, la *Ley Orgánica de Calidad de la Educación*,⁶ considera como principio de calidad del sistema educativo, en su artículo 1.b, «la *capacidad de transmitir valores...*». Y se establece como objetivo de la Educación Primaria «el *conocer los valores y las normas de convivencia*, aprender a obrar de acuerdo con ellas y respetar el pluralismo propio de una sociedad democrática» (art. 15.2.a) (la cursiva es del autor).

5. Véase también: ONU-COMISION ON GLOBAL GOVERNANCE (1995) *Our Global Neighborhood* (First Report); MINISTERO DELL'INTERNO (2007) *Carta dei valori e della Cittadinanza e dell'Integrazione* (Decr. Min. Interno 23/04/2007).

6. Véase JEFATURA DEL ESTADO, ESPAÑA (2002), *Ley Orgánica de Calidad de la Educación*, n. 10/2002 de 23 de Diciembre.

Dichas leyes han incorporado la asignatura de la Unión Europea sobre la *Ciudadanía Europea*.⁷ Digamos también que dichos principios constituyen la transposición legislativa de unos importantes logros de las ciencias sociales en el tema de los valores. Un primer avance es el concepto de «asimilación segmentada», formulado por Alejandro Portes⁸ gracias a una serie de investigaciones acerca de la «nueva inmigración» de origen asiático y latino-americano. Según Portes la persistencia de una identidad de tipo étnico, nacional o hasta religioso, no sólo no obstaculiza la inserción del migrante y sus relaciones con la sociedad anfitriona, sino que puede incluso constituir un factor facilitador, de modo que el éxito de la integración se considera dependiente de la interacción de los rasgos culturales de las comunidades inmigradas con los de la sociedad anfitriona. El énfasis se traslada de los caracteres individuales del migrante y de su dotación en términos de capital humano, hacia el capital social y a las estructuras a través de las cuales el primero ha sido realizado y ampliado (lazos fundados en el parentesco, cadena de las relaciones comunitarias, redes comerciales, etc.). El capital social y la *network* étnica actúan a modo de incubadores de una movilidad social vertical —ascendente—, en virtud de la conservación de los valores y de los lazos solidarios con la cultura de origen.

En cambio, el viejo paradigma llevaba «naturalmente» a entender que la entrada en el nuevo país podría preludiar la ruptura de los lazos con el país de origen, o su refuerzo comunitario al interior del nuevo país, de modo que el contexto de origen y el de destino serían considerados como el rasero de dos mundos separados. Se ha confundido, para decirlo de nuevo con Amartya Sen, el multiculturalismo con lo que él define como un «monoculturalismo plural» en el que dos tradiciones coexisten codo con codo sin encontrarse recíprocamente, lo que pone a los inmigrados, más allá de que se les reconozca formalmente iguales derechos con respecto a los autóctonos, en una posición subalterna o de «desigualdad segregada».⁹

7. Véase COM. Com. de las Comunidades Europeas (2003). *Sobre inmigración, integración y empleo*. n. 336

8. Cf. PORTES, Alejandro. y ZHOU, Min (1993) «The New Second Generation: Segmented Assimilation and its Variants», *The Annals of the American Academy of Political And Social Sciences*, 530, pp. 74-96; PORTES, Alejandro y RUMBAUT, Rubén, G. (2001) *Legacies. The Story of the Immigrant Second Generation*. Berkeley, University of California.

9. Cf. REX, John (1996) *Ethnic Minorities in the Modern Nation State*. London, Mac-Millan.

Por el lado de los autóctonos, el encuentro intercultural debido a las migraciones descubre o facilita la toma de conciencia de los presupuestos culturales que sostienen a la propia sociedad. Al aclarar quiénes son aquellos que tienen el derecho a formar parte de la sociedad y cuáles las condiciones, se acaban revelando los caracteres más profundos del conjunto de los valores que orientan el sistema cultural y socio-político, las condiciones básicas de la cohesión social, más allá de la concepción y la práctica de democracia que la soporta.

Al final, con Portes, ha adquirido una especial popularidad entre los estudiosos de las migraciones la tesis de que la posibilidad de una constante intersección entre valores de culturas distintas puede convertirse precisamente en la clave de la superación de los confines de las naciones en vista a la construcción de una mentalidad «transnacional»¹⁰.

En definitiva, con la salida al campo de las ciencias sociales, el debate europeo relativo a la interculturalidad desemboca en la cuestión de la *identidad recíproca*: la nueva idea de integración se pregunta como el migrante (y una cultura minoritaria) puede insertarse en una nueva cultura y adquirir una identidad híbrida sin cancelar la herencia de origen; y como el autóctono puede fortalecer su identidad «líquida» (múltiple, sin anclajes firmes y duraderos) a través de este contacto intercultural.¹¹

La perspectiva intercultural que aquí se propone apunta al objetivo superior de construir una identidad que supere pertenencias locales —una mentalidad cosmopolita— y se refiere tanto al migrante como al autóctono. El cosmopolitismo se entiende como «una propensión a comprometerse con los demás [...] una inclinación intelectual y estética de apertura hacia experiencias culturales divergentes, una búsqueda de contrastes más que de uniformidades».¹² Sin embargo «*l'home plus*» (que añade nuevas experiencias a las habituales que se trae de «casa») se enfrenta —como pone en evidencia Laura Zanfrini¹³— con el fenómeno de la desterritorialización, que es un efecto distintivo de la globalización,

10. Cf. FAIST, Thomas (2000) *The Volume and Dynamics of International Migration and Transnational Social Spaces*, New York, Oxford University Press.

11. N.E. Esta idea conecta directamente, desde una perspectiva epistemológica, con la *paz imperfecta*.

12. Cf. HANNERZ, Ulf (1996) *Transnational Connexions. Culture, People, Places*. London & New York, Routledge

13. Cf. ZANFRINI, Laura (2007) *La convivencia intercultural*, Madrid: Alianza Editorial.

en virtud del cual cada vez se van perdiendo más los lazos de localización: la desterritorialización hace autoreferenciales las costumbres y las tradiciones locales y precarios los vínculos que enlazaban a los valores producidos por aquel territorio. Según explica Tomlinson, el sentido de precariedad y autoreferencialidad puede ser compensado por una «identidad distanciada»: «una identidad que no esté completamente definida por el ambiente local inmediato sino, cosa decisiva, que sepa advertir lo que nos une como seres humanos, los riesgos y las posibilidades comunes, las responsabilidades recíprocas». A este cosmopolitismo ideal Tomlinson lo llama «glocalismo ético»¹⁴ en cuanto que es capaz de abrir los recursos morales del nivel local hacia un «horizonte global».

La interculturalidad fructífera se puede construir a través de una doble vía: el afianzamiento de los valores originarios y, al mismo tiempo la educación en valores compartidos. Así entendida y manejada, la interculturalidad constituye el trampolín para traspasar confines y trabar pertenencias múltiples, a saber, para pasar de una cultura local a una cosmopolita.¹⁵

2- LAS HERRAMIENTAS PARA LOS VALORES. «LO VALIOSO»

Unas lecturas cruzadas nos autorizan a plantear dos consideraciones: la primera, que los valores no son ingredientes «objetivos» del mundo

14. Cf. TOMLINSON, John (1999) *Globalization and Culture*. Cambridge, Polity. El paso desde el nivel descriptivo al normativo del «glocalista ético» (o del actor competente de «vecindad global») al estado actual de la teoría presenta un salto, que significa también un auténtico reto para dibujar una convivencia planetaria futura. Véase ONU-COMMISSION ON GLOBAL GOVERNANCE 1995 *Our Global Neighborhood* (First Report).

15. El cosmopolitismo dieciochesco (de inspiración kantiana y, en general, occidental) estaba pensado para desarrollarse en el marco de «diversidades», por decirlo así, «homogéneas» es decir entre estatutos culturales y sobre todo religiosos relativamente similares, por lo tanto podía remitir al orden natural la disminución de unas diversidades a favor de otras: era un universalismo aparentemente «universal» pues ocultaba un *particularismo trascendental*. El nuevo cosmopolitismo pretende llevar a una «buena» recomposición de las diferencias, pretende hacer emerger la diversidad en su alteridad «fuerte» y a la vez descubrir un *nomos* más amplio que evite nuevos conflictos y separaciones. Para una síntesis de este tema véase TELLESCHI, Tiziano (2008) «El Modelo de integración cosmopolita: una propuesta para la convivencia intercultural» (Ponencia presentada al *Ier Congreso Latinoamericano sobre Migración Internacional: Voces del Sur* – Toluca, Estado de México, 12,13 y 14 de Noviembre de 2008).

real que están ahí y son descubiertos en un momento dado, sino que, al contrario, son creados por los propios seres humanos, que son capaces de influenciar en los propios acontecimientos. Las ideas de Locke o de Montesquieu —afirma Isaiah Berlin—¹⁶ influyeron en la Revolución Americana y en el documento constitucional que surgió de ella, pero esto no ocurrió así solamente porque la estructura económica o social de la América colonial se pareciera al orden europeo, del cual Locke o Montesquieu eran los «representantes ideológicos»; dicho de otra forma, esto pudo ocurrir porque los valores no pueden sino nacer de circunstancias favorables, pero no existe «ley» social que garantice que la demanda de valores cree inevitablemente la oferta. Por el contrario, ese terreno propicio habría podido no ser fértil si no hubiera existido la semilla: las ideas inventadas por esos pensadores, que resultaron adecuadas para ser fecundadas y desarrollarse en un lugar y en un tiempo determinado y propicio.

La segunda atañe a que la realidad no tenga de por sí valor *ab origine*, sino que pueda ir adquiriéndolo. ¿Cómo?: por la inyección de algo no previsto, ni siquiera previsible, que deriva del propio individuo singular que, introduciendo una parte de sí mismo en el mundo de los significados constituidos —la que Shakespeare llamaba *the thing I am*, la cosa que yo soy— le lleva a que los deseos, sueños, juicios y elecciones...-, impriman una carga de valor en ese mundo ya dado.

Georg Simmel¹⁷ argumenta que expresando su propia individualidad, el individuo proyecta porciones de sí mismo en la uniformidad de los significados y por eso introduce discontinuidades, diferencias y jerarquías, es decir, cualidades distintivas y escalas de preferencia —*infinitas y variadas medidas*— instituyendo con los significados convencionales una relación nueva y original: mientras adquiere los significados vigentes a la vez introduce en ellos —en el curso de las relaciones diarias en situaciones concretas— un *quid* personal que los refuerza y traiciona, al mismo tiempo que los enriquece con nuevos matices.

En definitiva, algo se vuelve «valor» si el individuo, al haber adquirido ya los significados convencionales y estándares, reconoce en esas

16. Cf. BERLIN, Isaiah (1999) *The Roots of Romanticism* (ed. Henry Hardy), Princeton, Princeton University Press.

17. Cf. SIMMEL, Georg (1986) *Filosofía del dinero*, Madrid, Alianza Editorial (orig. 1899).

cosas o actos una parte de sí mismo, unas emociones y motivaciones peculiares; así el valor, aunque público y anónimo, está vigente en tanto en cuanto el individuo singular descubre que en ello hay algo de sí mismo; es decir, si lo reconoce como algo público y superior que puede encuadrarse «naturalmente» en su proyecto de vida personal y, en este sentido, lo percibe como un hecho «objetivo». En otras palabras, la esfera del valor adquiere su estilo de existir con respecto al mundo de los significados —*un orden completamente autónomo*— sobre herramientas individuales.¹⁸

En ese orden autónomo, de «segundo nivel», los juicios, implícitos o explícitos, cargan el actuar de un *plus* de significado. Actuar según valores implica pensar que hay objetivos y maneras de actuar preferibles y superiores a otros. En otros términos, esas entidades que llamamos libertad, democracia, justicia, igualdad, etc., hasta esas más actuales como solidaridad, altruismo, desarrollo de capacidades individuales, respeto del medio ambiente, etc, son fines simbólicos ya presentes en la vida social que, a partir de un cierto momento, han sido cargados de un *extra de significado* hasta entonces no previsto o latente, y luego colocados en una *esfera de mayor respeto*, a partir de la cual los calificamos como valores objetivos y los elevamos por encima de los significados convencionales. La esfera de mayor respeto es una esfera casi-sacra ya que la adhesión a los valores presenta los rasgos típicos de la conversión, en el sentido religioso del término. Dicha adhesión implica un fervor devocional que compromete a todo el ser y lo lleva de manera potente a reconocer como «sacros», es decir, de manera intangible e inviolable, a aquellos objetos, personas y a aquellas maneras de actuar «que valen».

Dichas consideraciones llevan a confirmar el asunto de que el valor no nace de la nada, o directamente desde la conciencia colectiva, ni tampoco lo adquirimos sólo por un acto intencional o didáctico, sino que hay un terreno preliminar donde germina; hay un empuje a «ligarse» al *objeto* (persona, objeto propiamente dicho o evento) y a percibir que ese vínculo es «importante» y «vale», con lo cual el individuo se apodera de todo o en parte de esos objetos de su experiencia. Un empuje relacional neutro e indefinido que se hace concreto bajo el modo en que se fija en los distintos «marcos» situacionales que lo hospedan: la relación se revela

18. Cursiva en el texto. Cf. SIMMEL, Georg (1986) *Op. cit.*

como propensión a «sentir» lo que es bueno/no bueno, adecuado/no adecuado, repetible/no repetible, símil/disímil.¹⁹

La forma que el empuje relacional toma es lo que llamo «lo valioso».

No tendríamos ninguna posibilidad de perseguir valores y construir comunidades —entre-comunidades (en otras palabras, una mentalidad cosmopolita), si no disfrutáramos de una susceptibilidad natural a ligarnos con cosas y personas, y a percibir que ese lazo es «importante» y «vale». «Lo valioso» es lo que toma forma cuando en el acto relacional es *lo mismo* lo que hacemos y lo que pensamos, cuando no separamos lo que se vive (el fin) de la manera de sentirlo y vivirlo (los medios, las reglas). Es sentir «dentro» el *objeto*, pero no cualquier *objeto* con el que entramos en relación, sino aquel —entre los muchos posibles— que trazamos y en la que proyectamos algo de nosotros mismos (sueños, miedos, esperanzas, expectativas etc.); y mientras «descubrimos» el *objeto*, mientras le damos consistencia de realidad y nos identificamos con él, a la vez hacemos «importante» la relación *objeto-y-nos-otros* y les brindamos un «cuidado» auténtico, y el objeto se convierte en personal y nos vuelve inalienables. Y nos volvemos poco a poco responsables de él, y cada vez que cuidamos algo o a alguien potenciamos nuestra sensibilidad a crear lazos hacia nosotros mismos y hacia los demás. Por ende, «lo valioso» manifiesta la relación total con el *objeto*, intuición de una armonía con los demás, correspondencia entre placer y deber (porque lo que amamos también tenemos que perseguirlo), transparencia de las intenciones, íntima necesidad de hacer lo que es justo, exigencia interior de búsqueda de la verdad, autenticidad (o estrecha correspondencia de lo que se dice y se piensa con lo que se siente interiormente y se vive en la práctica).²⁰

De la conocida fábula del filósofo-aviador Saint-Exupéry nos llega el significado más inmediato y cercano de lo que debemos entender por

19. N.E. Desde la perspectiva de lo expuesto en el capítulo *Los Habitus de la Paz Imperfecta*, podríamos hablar de unos «habitus de lo valioso» que, potencialmente, podrían ser instancias de creación de paz.

20. El concepto de «lo valioso» se inspira a la teoría de los valores ideales de Platón. Y en la relación cualitativa entre el «fuera» y el «dentro» está bien representada por el concepto de congruencia. El diálogo es «verdadero» cuando hay congruencia entre el decir y el actuar («ser hacia fuera») con el sentir y pensar («ser hacia dentro») y el sujeto es responsable de dicha plenitud sea hacia sí mismo sea hacia los demás. Véase PLATÓN (1997) *Fedro*, en *Diálogos. Vol. III* (trad. por E. Lledó), Madrid, Editorial Gredos, 279 b).

«sentido de lo valioso» justo en el pasaje en el que el zorro habla al Principito de la importancia de «domesticar»:

Es algo que está muy olvidado. Significa «crear lazos» [...] Tú no eres para mí más que un chiquillo parecido a cien mil chiquillos y no te necesito. Y tú tampoco me necesitas. Yo no soy para ti más que uno entre cien mil zorros. Ahora bien, si tú me domesticaras, nos necesitaríamos el uno al otro. Tú serías para mí el único en el mundo, como yo lo sería para ti. [...] Sólo se conocen bien aquellas cosas que se domestican. Los hombres ya no tienen tiempo para conocer nada; compran las cosas ya hechas a los comerciantes; pero como no existe ningún comerciante de amigos, los hombres ya no tienen amigos. Si quieres tener un amigo, ¡domesticame!»; y a la pregunta de como se hace para tener un amigo en vez de comprarlo ya hecho, el zorro responde: «Hay que tener...ritos... tiempo...paciencia», de este modo. Eres ahora responsable para siempre de cuanto has domesticado.²¹

Desarrollamos nuestra sensibilidad para relacionarnos con algo o alguien cuando les brindamos un «cuidado» auténtico (como se daría en otro episodio de domesticación referido a una rosa: regarla, ponerla a la luz adecuada, protegerla en una campana de vidrio, escucharla, hablarle y a veces callarse, etc.). Y nos volvemos poco a poco responsables del *objeto* hasta que, incluso en la dualidad irreducible objeto/nosotros, el *objeto* se nos presenta para nosotros tan digno de respeto que nunca querríamos separarnos de él, y cada vez que cuidamos algo o a alguien potenciamos nuestra sensibilidad a crear lazos hacia nosotros mismos y hacia los demás, lo que llega al final a constituir el embrión de lo que generalmente llamamos nuestra biografía o identidad.

Lo que «vale» no puede definirse en su substancia de «qué es», porque sería como circunscribirlo a algo definido. A lo sumo podemos encontrar unas simetrías en la acepción de «cuidar» y «querer mucho», en el sentido de tener cariño del *objeto* hasta no querer separarnos de él pues es una parte constitutiva de nosotros (como ejemplarmente actúan hacia su propia obra el artesano, o a un nivel más alto, el artista o el creyente).

¿Cuál es el origen y el contenido de «lo valioso»?

21. Cf. SAINT- EXUPERY(de), Antoine (1978) *El Principito*, México City, Editores Mexicanos Unidos, pp. 72-4, 78.

Las cualidades del actuar ético, ya nombradas, constituyen su origen a través de la proyección sobre la realidad de unas *tendencias permanentes*²² presentes en los seres humanos de todas las latitudes y épocas históricas. Esas tendencias, que se manifiestan en las líneas esenciales de cada cultura, se basan en continuos y persistentes interrogantes con respecto al modo de ser y estar en el mundo, y se refieren al *por qué* de la existencia: ¿por qué la muerte y lo trascendente, el dolor y la enfermedad, el amor y la sexualidad, la agresividad y la frustración, el futuro y el pasado, el otro físico-natural y el otro humano, etc? Las tendencias permanentes no especifican los detalles concretos de la conducta sino que, por debajo las variaciones culturales, dotan a los seres humanos de un mecanismo que da orden a los «objetos» y que siempre conlleva asignar a la realidad un orden moral y a la vez ejercitar sobre ella un cierto grado variable de control y proyección. Es un mecanismo de evaluación de la realidad similar para todos. El eslogan de la antropología cultural, «casi todos los hombres sobre la tierra hacen casi de la misma manera las mismas cosas», ilustra bien esta «verdad» humana.

Para comprender qué hacen los seres humanos sobre la tierra, la Antropología parte del supuesto de que cada elemento de este «hacer» humano es una reacción que los propios seres humanos adoptan en orden a solucionar un problema de la existencia. Es por esto que los significados y símbolos valorados se ubican en la «vivencia» de los aspectos más pequeños de la vida, más que en las puras instituciones y las formas organizativas abstractas. Enmendando la «mirada antropológica» de cualquier desviación improductiva²³, y a la luz de los avances en las ciencias sociales, podemos considerar

22. Cf. CONSTANZO, Giorgio (1970) *La costruzione dell'uomo*. Roma, Bulzoni, p. 55.

23. Las críticas dirigidas al concepto de «pattern» y de «ethos común» han sido muy fuertes, especialmente por parte sociológica. El primero, entendido como «totalidad» dada, y el otro como resultado natural del vivir juntos. Según Cicourel la debilidad más grande se refiere a la falta de especificación de lo que se entiende como «común». Cf. CICOUREL, Aaron V. (1974) *Cognitive Sociology. Language and Meaning in Social Interaction*, New York, The Free Press. Para otros la sociedad no está hecha por un conjunto de valores comunes, sino que deriva de las tensiones culturales y conflictos sociales, por lo tanto nunca está enteramente integrada ni tras los valores ni siquiera tras el poder, por lo que mejor sería definirla como un «champ de création conflictuelle» Cf. TOURAINE, Alain (1973) *La production de la société*, Paris, Puf. Las dificultades relativas a la especificación de esos conceptos ha hecho que la antropología haya seguido otras vías para identificar los principios de base con los cuales describir y comprender la cultura y los valores. Entre esos nuevos conceptos o conceptos readaptados, el de «mejor manera de» (the best way of)

que los pequeños aspectos de la vida constituyen los «vasos» en los cuales se recogen las tendencias permanentes y se concretan en forma «típica»: las tipificaciones constituyen la matriz esencial tras la cual se construye la realidad y, al mismo tiempo, se estructura el conocimiento de ella.²⁴ Haciendo nuestros los resultados convergentes de la Sociología y de la Antropología, vemos que estos pequeños aspectos de la vida los podemos encontrar en las «maneras» de hacer y decir, y en las variadas «maneras» simbólicas de actuar: en los dichos populares y en los cuentos de la tradición, en la literatura cultivada o en los cotilleos cotidianos, en las «maneras de hacer» referidas a las actividades de trabajo o del tiempo de ocio, en los ritos de las fiestas religiosas o laicas, en las «prácticas» mágicas o de la salud, en los usos implícitos o explícitos relacionados con cuerpo —como las relaciones proxémicas, el vestuario o los *piercing*—; en las «maneras simbólicas» de exteriorizar la agresividad y de responder a las frustraciones o en las diversas modalidades de instituir las relaciones de amistad o de vecindad, etc.

El ser humano advierte dentro de sí mismo una de estas «maneras» o «tipificaciones» como particularmente importantes y les confiere un cariño especial. Y ésta fuerza es la que *a priori* los dota de una pulsión natural a «ligarse» éticamente a los «objetos»²⁵. En definitiva, encon-

hacer una cosa o actuar (por ej. manejar la arcilla, cazar el puma, sustentar el hijo en su espalda, participar en rituales religiosos, pero también dar el pésame, hacer el cortejo, tomar parte en una reunión de condominio o en un consejo de administración, etc.) es similar a lo de «tipificación»; la metodología ha cambiado. Estudiosos como Morris Edward Opler han destacado en la cultura la existencia de «temas» (themes) o principios que agregan un conjunto de «mejores maneras», y de «expresiones» (expressions), o modelos de actuar en los que las «maneras» se concretan (en su momento pueden ser formales o no formales, obligatorios o facultativos, simples o simbólicos). La importancia de un «tema» está en relación con la difusión de sus «expresiones» en sectores distintos de la actividad del grupo social. Muy importante es la reacción de la sociedad o del grupo hacia la violación de un tema. Por fin, no basta identificar un tema, es necesario evaluarlo con respecto a las orientaciones generales de la cultura. Véase OPLER, Morris E. (1945), «These as dynamic forces in culture», *American Journal of Sociology*, vol. 31, pp. 198-206; OPLER, Morris E. (1946), «An application of the theory of themes in culture», *Journal of Washington Academy of Science*, vol. 38, pp. 137-166.

24. El concepto de «tipificación» es un aporte de la fenomenología sociológica de Alfred Schütz. Véase esta perspectiva según la línea investigada por Muzzetto (Cf. MUZZETTO, Luigi 2006 *Il soggetto e il sociale. Alfred Schutz e il mondo taken for granted*, Milano, Angeli).

25. El empuje ético a «ligarnos» al objeto es llamado «religioso» por Simmel (Cf. SIMMEL, Georg 1989 *Die Religion*, en *Gesammelte Schriften zur religionssociologie* (herausgegeben

tramos en el ser humano un tirón emocional espontáneo e irreflexivo que lo empapa de entusiasmo, amor y devoción a esas «maneras» de actuar hasta encontrarlas atrayentes, estimables, no negociables y ni siquiera intercambiables. Un empuje relacional de tipo ético, ya que esas «maneras» se nos muestran como tan importantes que nunca querríamos menospreciarlas o perderlas, y de las que incluso nos sentimos responsables de su permanencia y de sus cambios.

Resumiendo, «lo valioso» posee una génesis situacional y relacional y se concreta en las *tipificaciones*, en aquellas —entre todas las posibles— que cargamos de algo que «vale» y de las cuales hacemos experiencia en contextos situacionales determinados.

Quiero insistir en que tenemos que entender que hay un terreno preliminar en el cual los valores germinan, o sea, que hay unas «semillas» o «ladrillos» inmateriales y de gran valía que el ser humano naturalmente forja en la humilde fábrica de lo cotidiano, que contribuyen a la construcción del valor. O mejor dicho: nos acercamos al valor y lo incorporamos en tanto en cuanto advertimos, aunque de modo vago y pre-racional, una *consonancia* con algo ya éticamente experimentado, «lo valioso»; y que esos «ladrillos», en ausencia de una conexión con los valores, quedarían inacabados, como meros ensamblados de un polvillo de gustos y preferencias personales (se entiende que la socialización, como todo aprendizaje, es eficaz cuando ofrece los medios correspondientes, y facilita en el actor social, la toma de conciencia y de razones ya intuitidas como altamente importantes y objetivas).

«Lo valioso» es el núcleo del reconocimiento. Por reconocimiento entiendo una actitud que consiste en re-conocer, es decir en conocer de

und mit einer Einleitung von Horst J. Helle), Berlin, Duncker & Humblot (orig. 1906). El «religioso» es un «a priori» de la experiencia humana, por el cual los «objetos», también poseen una dimensión espiritual, más allá de la ordinaria. Según explica Simmel, el ser humano es «*naturaliter*» religioso, al igual que es bonito, inteligente, erótico, justo etc. La religiosidad no tiene un contenido correspondiente, es una gran intensidad emocional que llena todo el ámbito de la experiencia (y que, según la «teoría de las formas» puede concretarse en los campos más distintos, entre los cuales la religión es uno de los posibles, pero también en otras formas culturales más, cómo la ciencia, el arte, la filosofía, la magia). Si se contextualiza en una religión particular, ésta lo refuerza y lo levanta – volviéndolo «sacro» – por encima de otras conductas culturales las cuales, sin embargo, guardan su propia connotación «laica»; significa que unas funciones de la religión se llevan adelante a través de otras formas culturales, y que lo «religioso» sigue manteniéndose despierto en esas formas mundanas.

nuevo, o mejor, que incluye una aptitud de afirmar de nuevo, si hubiera alguna duda, un juicio de atribución de esas cualidades «valiosas» (en el sentido cognitivo), de unas propiedades, capacidades o expectativas que atestigüen que aquellos «objetos» valen: desde los «modos» de sentir o de pensar hacia el sentido de relación o pertenencia cívica, pertenencia cultural o religiosa, etc. Por eso, el reconocimiento es un juicio de distribución de valor (en un sentido estimativo) sobre esas mismas propiedades, potencialidades y expectativas.

Resumiendo, el reconocimiento se juega en dos registros complementarios, lo cognitivo y lo estimativo.²⁶

Quien reconoce (o está reconocido por) esas propiedades y expectativas, las cultiva y las protege recibe a cambio un beneficio inmaterial hecho de satisfacción, estima de sí y honor social que contribuye a la estructuración de su identidad.

«Lo valioso» es el recurso que actúa como «piloto automático» para la construcción de la identidad y de los valores culturales, y es tan propedéutico del valor en tanto en cuanto que a él se encuentra inseparablemente atado.

De este inextricable enlace se deriva que si uno consigue entrar en «los valiosos» de los demás, en una cierta medida consigue remontar las raíces de los valores (y de la identidad) de estos últimos: la comprensión de los valores supone la compenetración «de» y «entre» «los valiosos». Comprendemos a los demás y nos entendemos a nosotros mismos no bajo símbolos y valores ya decididos en un repertorio predispuesto por la sociedad, sino a través del conjunto de «valiosos» que en tanto que individuos singulares construimos al vivir la vida en diferentes marcos situacionales (*frames*).

Bajo esta insignia, la integración es el fin y el proceso que se pone en marcha por *inferencia* (derivación de conocimiento adicional desde hechos ya conocidos, por abducción, deducción e inducción)²⁷ de «valiosos»,

26. Cf. HONNETH, Axel (2004) *Visibilité et invisibilité: sur l'épistémologie de la reconnaissance*, Revue du Mauss, n° 23; en este mismo volumen COMINS MINGOL, Irene, PARÍS ALBERT, Sonia y MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent «Hacer las paces imperfectas: entre el reconocimiento y el cuidado», pp.

27. Es importante destacar que la inferencia difiere del más conocido concepto de empatía. La inferencia es un procedimiento lógico por el cual -según explica Charles Sanders Peirce- se hace posible investigar una realidad desconocida, es decir, formular hipótesis y

tanto de los migrantes o grupos minoritarios, como de los autóctonos o grupos mayoritarios, que cada uno ha producido a lo largo del recorrido original de su biografía personal o de grupo.

3. «LO VALIOSO» COMO *STATU NASCENTI* DE LA EXPERIENCIA COLECTIVA

En este apartado quiero especificar qué es «lo valioso» y su relación con el valor.

Los caracteres de «lo valioso» demuestran que el ser humano manifiesta al *statu nascenti*²⁸ una disposición fiduciaria hacia una abertura al mundo indefinida y sin prejuicios, de naturaleza axiológica. Sin embargo no es la razón la que genera el empuje ético [la razón no es capaz de hacer nacer el enamoramiento o el amor materno!]. La razón puede hacer considerar esto último como un *bien precioso* a reconocer y difundir en la sociedad como «humus» imprescindible de los valores, pues es la «lógica» de la sociedad la que inventa una idea de lo que es el «bien» y propone las reglas para cultivarlo, protegerlo y hacerlo prosperar. Asimismo, estando al servicio de la razón, el empuje ético puede ser también obstaculizado o desviado por ésta. Baste recordar a algunos entre quienes han dedicado todas sus energías a lo que encendía las pasiones y las «creencias» privadas (como Robespierre, Torquemada o Hitler, el especulador cínico, y hasta el «matón» del barrio), pueden afirmar su «valioso» con fanatismo y violencia, incluso como desvalor. Eso implica que la experiencia de «lo valioso» nunca es pura ni siquiera en origen, sino que es apertura hacia el otro de un modo intrínsecamente ambiguo, ya que lleva dentro de sí el veneno de la afirmación de sí mismo al servicio de una distopía sobre la cual se apoya la pertenencia exclusiva-con-el-símil (la familia, la

probarlas por deducción e inducción siguiendo un método intuitivo y asimismo racional. Cf. COLETTI, Silvia (2004) «L'abduzione: un'inferenza logica», *Filosofia della mente*, XII, 12.

28. El concepto sociológico de *statu nascenti* ha sido profundizado por Francesco Alberoni, que lo ha empleado a propósito de la naturaleza y de la fuerza del arranque inicial de cada relación: la solidaridad posible de este lazo inicial es universalista porque en esta fase no hay todavía miembros y no miembros, amigos y enemigos, y porque tiene una raíz emocional pura (De este autor, véase, entre otros: ALBERONI, Francesco (1993) *Valores*, Milano, Garzanti).

pequeña comunidad o grande del «nosotros», como el barrio, la ciudad o la nación), que es el interfaz de la oposición-al-disímil (el «diverso» de mí o del nosotros comunitario).

Sin embargo, siguiendo la evolución del razonamiento respecto al tema de la moral²⁹, el actuar orientado hacia «lo valioso», que empuja al individuo, nunca está desconectado de los valores públicos y comunes que en diversa medida sujetan una cultura. Aunque nazca, se desarrolle o se agote de una manera irreflexiva en base a las «tipificaciones» elegidas y adoptadas por un grupo social, y posea una génesis sustancialmente «situada» y relacional, no puede sino alimentarse del capital social y cultural que fermenta en aquel contexto de vida. Y el contexto, en su momento, o la experiencia —según dice Durkheim— no se satura en la «sociedad concreta», que en la vida cotidiana se desenvuelve en el comercio de las relaciones y de los intereses pragmáticos, sino que se alimenta constantemente de un imaginario que la propia vida diaria levanta sobre sí representándolo bajo forma de una «sociedad ideal». Estando hecha de aspiraciones, valores y sentimientos elegidos, la «sociedad ideal» es la proyección que la «sociedad concreta» hace de sí misma como diseño de vida para el porvenir. Los intercambios entre las dos fenomenologías construyen la experiencia individual y consolidan la colectiva.³⁰ Así pues, quién hace de «lo valioso», y de sus cualidades, el eje de su propia experiencia de vida, no sólo adquiere un dato o elemento de una sociedad concreta, sino que adquiere un conjunto de relaciones posibles con los símbolos, las aspiraciones más altas, los valores que se relacionan estrechamente con el capital social y cultural que esa sociedad misma representa en su esfera ideal.

En definitiva, «lo valioso»:

a) Adquiere su fuerza de su origen exquisitamente situacional y relacional (expresa una confianza total hacia los demás cuya naturaleza es

29. Cf. BOUDON, Raymond (1999) *Le sens des valeurs*, Paris, Presse Universitaire de France; Cf. HABERMAS, Jürgen (2004) *La Ética del discurso*, Barcelona, Paidós Ibérica; Cf. HELLER, Ágnes (1997) *Filosofía morale*, Bologna, Il Mulino.

30. Cf. DURKHEIM, Émile (2003) *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza Editorial.

frequency dependent, de tal forma que cuanto más se la ejercita, más se refuerza); b) Manifiesta una profunda sintonía entre el Yo y el «objeto», conjuga sensibilidades personales y voluntades de grupo en modos de registro e interpretación de la realidad exquisitamente únicos (exalta la individualidad del sujeto y la pertenencia al pequeño grupo): c) Es el núcleo del reconocimiento, el punto de partida de la identidad; d) Está incorporado en los pormenores de la vida (gestos, objetos, palabras y conductas de lo cotidiano), por este motivo no es reconocible de inmediato —a la inversa de lo que ocurre con el valor— y se confunde con lo banal y lo no esencial. Así, para comprenderlo en los demás se necesita un gran esfuerzo de identificación y un amplio conocimiento del código cultural que lo sobreordena.

Por su lado, el valor: a) Es un bien colectivo *sui generis* tanto si es objetivo y anónimo, como si incluye algo de la esfera personal; b) Representa un orden de significado de «segundo nivel» donde símbolos y fines convencionales reciben un *extra de significado* y colocados en una *esfera de mayor respeto*; c) Manifiesta reglas de convivencia, por lo que al practicarlos fomenta la cohesión social; d) Demanda una obligación moral e estimula respuestas fuertemente afectivas; e) Se asienta en la mente pero necesita de condiciones exteriores (que veremos más adelante: instituciones intermedias y estrategias de política local) para estar vigente y evolucionar; f) Fomenta significados compartidos con otros, e intensifica el sentido de obligación y reciprocidad; g) Adquirido el valor, el sujeto se reconoce enteramente en ello, ya no quiere alejarse, no porque *aquel* lo determine sino porque es *él* el que se determina a sí mismo en orden a ello; con el valor se acostumbra a *dialogar* consigo mismo, a *tener* lo que *es*, en conclusión, se acostumbra a *ser la relación* con el mundo que *ha* construido; h) Reconocemos el valor y nos adherimos a él con un grado tanto más alto cuanto más satisface lo que ya hemos apreciado, por lo menos en parte, como importante y congruente con las faltas y expectativas personales, o sea con «lo valioso»; i) Inserta un proyecto de vida, personal o de grupo, en una dimensión colectiva más amplia y por lo tanto es factor organizador e innovador de la relación yo-mundo y, por lo general, de la convivencia.³¹

31. Para una reflexión actualizada en las teorías sobre el actuar valórico, véase SCIO-LLA, Loredana (2008) «La forza dei valori», *Rassegna Italiana di Sociologia*, XLIX, 1, gennaio-marzo, 89-115; N.E. Cf. *Los Habitus de la Paz Imperfecta*.

4- HACIA UNA INTEGRACIÓN EN VALORES: EL PAPEL DE LAS INSTITUCIONES INTERMEDIAS Y DE LAS POLÍTICAS SOCIALES LOCALES.

Una integración en valores significa para los actores (migrantes y autóctonos, individuos y grupos) ampliar la sensibilidad hacia los demás y andar sobre los pasos de una mentalidad cosmopolita donde aquel «universalismo-sensible-a las-diferencias» del que habla Jürgen Habermas³² constituye una práctica cotidiana. Por eso, en primer lugar, tenemos que intentar que la inclinación a «lo valioso» no tienda a desperdiciarse, sino que se fortalezca hasta convertirse en una orientación hacia el valor; en segundo lugar, tenemos que conseguir que la *esfera de mayor respeto* donde se alimenta el *plus* de significado mantenga su validez y legitimación.

Con el fin de mantener vigente esa esfera donde se cultivan los ideales más altos de una cultura hace falta que se integren entre sí, a los más altos niveles, estipulando un contrato moral³³, las instituciones intermedias³⁴ (escuela, asociacionismo, ONG etc.) y la política (especialmente la política local)³⁵.

Primero tendremos que reforzar y extender el cuidado hacia «lo valioso» y volverlo en hábito.³⁶ Convertir en costumbre todas las conductas que juzgamos «importantes» y que «valen» requiere que la confianza en los otros «próximos» se potencie, al ser la confianza la pre-condición de la abertura hacia círculos de experiencia cada vez más numerosos y extendidos. A tal

32. Cf. HABERMAS, Jürgen (1999) *La inclusión del Otro*, Barcelona, Paidós Ibérica

33. Este marco articulador constituye la idea de «política desmodernizada». Por supuesto, el poder no deja de fragmentarse y distribuirse, sino que quiere acumularse y acrecentarse, por eso interfiere en la posibilidad de éxito de un contrato, especialmente entre partes múltiples: el paso desde el principio de inclusión (ámbito comunitario) al principio de universalidad (ámbito inter-comunitario) no puede ser lineal y sin obstáculos.

34. El papel de las instituciones intermedias ha sido bien destacado por Berger y Luckman: Cf. BERGER, Peter y LUCKMAN, Thomas (1997) *Modernidad, pluralismo y crisis del sentido. La orientación del hombre moderno*, Barcelona, Paidós Ibérica.

35. Para una tentativa en tal sentido, cf. TELLESCHI, Tiziano (2004a). *Educazione permanente alla Pace, Democrazia e «local governance»*. *Un modello di formazione e di progetto-intervento*, Pisa, Plus Pisa University Press.

36. Nota de editores. Véase el capítulo *Los Habitus de la Paz Imperfecta*, en este mismo volumen.

fin la *lógica* de la sociedad ha inventado instituciones intermedias que favorezcan las interacciones entre los individuos, portadores de «lo valioso», y la «sociedad ideal», comadrona de valores, de modo que —para decirlo con Niklas Luhmann— la disposición fiduciaria hacia los demás (*trust*) intrínseca en «lo valioso» se convierte en confianza de sistema (*confidence*)³⁷.

Incumbe a las agencias educativas la tarea de desarrollar en el actor la disposición a «sentir» el lazo hacia cualquier contenido, no sólo escolar, e inducir en él/ella el hábito a compenetrarse con «los valiosos» de los demás. Y toca a la política, a través de acciones de política deliberativa —en el ámbito local— ofrecer incentivos adecuados —bajo la forma de diversos *agorà* locales— de apoyo en el paso desde la experiencia de «lo valioso» a la del valor, desde relaciones grupales o intra-comunitarias hacia relaciones inter-comunitarias, donde se mantenga despierto el aspecto casi-sacral del actuar orientado en los valores.

Estas premisas me permiten señalar unos puntos para la reflexión³⁸:

Ya que una integración en los valores puede volverse en una educación cosmopolita, las instituciones intermedias desempeñan su tarea tras la figura del educador (el maestro de escuela, los profesionales del voluntariado, del sector social y de la salud). Para esos objetivos el educador no puede sino intentar que los sujetos se encariñen con los contenidos didácticos, para luego implícitamente instalar en ellos la susceptibilidad hacia «lo valioso» y ayudarles a inferir su propios «valiosos» y los de los demás. Habrá de sistematizar lo que es implícito o que pertenece a los sentimientos y sensibilidades de la persona, y ponerlo como *paideia*.

El/la educador/ra sabe que en el proceso formativo, a través de los ritos comunes y las técnicas didácticas y de modo histriónico («efecto pigmalión»), está alertando en el sujeto, a veces de manera involuntaria, la disposición a sentir intensamente lo que está haciendo y aprendiendo. Partiendo

37. La confianza permite mantener los pactos sin la carga costosa y nunca eficiente de un control exterior. La confianza es el punto de apoyo preliminar de todo «contrato» entre individuos y todas las formas de gobierno: Cf. GAMBETTA, Diego (1989) *Le strategie della fiducia. Indagini sulla razionalità della cooperazione*, Torino, Einaudi; LUHMANN, Niklas (1988). *Familiarity, Confidence and Trust: problems and alternatives*, en GAMBETTA, Diego, ed., *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*, Oxford, Basil Blackwell.

38. La líneas generales de este recorrido están puestas en: TELLESCHI, Tiziano (2004b) *Per una cultura del conflitto e della convivenza, Itinerari di pace dalla scuola al mondo*. Pisa: Pisa Plus University Press.

de esta premisa, el/la educador/ra —con cuidado y afecto, y con las técnicas descritas a continuación— habrá de tratar de inducir en los distintos sujetos el hábito de ponerse al servicio de sí mismos con sus obras, a profundizar en sus sentimientos y a amar lo que hacen y piensan: en otras palabras, el/la educador/ra identifica y refuerza las tipificaciones valiosas. Luego lleva los distintos sujetos a *reflexionar* y justificar sus afirmaciones y opiniones y a ser capaces de *relacionarse* con los valores de los demás e incluso de «expresar sus desacuerdos» sobre los contenidos experienciales que él/ella ayudará a madurar en el contexto o en la clase.³⁹

Primero, este ejercicio de sacar a luz las tipificaciones valiosas en cada uno, justificarlas y compararlas aumenta en todo individuo el sentido de confianza hacia sí mismo, y a la vez produce una tonalidad emocional que se propaga, por «contagio», a los individuos de todo el colectivo. Dicha energía da lugar a «objetos devocionales comunes» que se ponen como aglutinantes que unen a todos los compañeros/ras y a ellos y ellas con el/la educador/ra que, —para decirlo en los términos de Opler—⁴⁰ fomenta así un conjunto de «expresiones» o modelos regulativos de sentir y actuar sustentados por una *confianza interindividual*. Se crea una comunidad de sentido donde las emociones ligadas a «lo valioso» le parecen a cada individuo como «verdaderas» pues es el propio individuo el que las puede identificar incluso en los demás. Una vez que los sujetos están puestos en este estado, como en todos los estados puramente interiores, toda emoción surge potenciada al máximo (y cada «objeto» valioso será más poderosamente sentido). Promovido dicho «*ethos*» común, donde las emociones suscitadas en sujetos distintos acaban coincidiendo y tomando la misma seña, aquí el/la educador/ra lleva a los sujetos a *reflexionar* sobre el conjunto de «expresiones», incluso dándoles una justificación dentro del marco de las líneas generales de la cultura: tras el dispositivo de la *interferencia*⁴¹, las «expresiones»

39. *Reflexividad y relacionalidad* son los recursos típicos de las sociedades modernas. Cf. COLEMAN, James (1990) *Foundations of Social Theory*. Cambridge-Mass.: Harvard University Press; Cf. GIDDENS, Anthony (2002) *Modernidade e Identidad*. Rio de Janeiro, Ed. Jorge Zahar.

40. Cf. OPLER, Morris E. (1945). *Op. cit.*

41. El intercambio cultural actúa en analogía al intercambio lingüístico: el contacto entre idiomas distintos genera traslados de elementos, integración de préstamos, abandono de sentidos consolidados, mutaciones de sentidos, aunque conservando un núcleo básico: Cf. WEINREICH, Uriel (1953) *Languages in contact*, La Haya, Mouton & Co.

se remiten a un principio superior, el «tema» cultural, que acredita y legitima las expresiones elegidas.

Para que se produzca una situación de *habituación*, o institucionalización de la confianza hacia expresiones y temas culturales cada vez más numerosos y extendidos (de modo que se amplíen los círculos de experiencia valórica), es necesario que se activen sucesivos eslabones intermedios entre el individuo, o el pequeño grupo ahora descrito, y la sociedad más amplia. Toca a la política fomentar la *confianza institucional*⁴² a la vez anulando el veneno de la pertenencia exclusiva —con-el-símil. En pocas palabras, incumbe a la acción política —en un sentido general— velar por el cultivo y legitimación de los valores.

Este paso se lleva a cabo principalmente a través de dos caminos: promover la *local governance* y la llamada *welfare community* o comunidad territorial,⁴³ por las cuales el sector público local refuerza el capital social, las redes sociales de ayuda interiores, (como las parentales, de grupo, de vecindad etc.); y promover instrumentos políticos que hacen posible la participación ciudadana en la toma de decisiones que afectan tanto al grupo como al individuo: aquí los instrumentos son la ética discursiva y a la idea de democracia deliberativa alcanzadas por Habermas.⁴⁴ Según esta aproximación, los sujetos de distintos grupos tienen que acceder a discusiones públicas no sólo sobre cuestiones pragmáticas sino también sobre cuestiones éticas y morales.⁴⁵

42. Convertir la confianza interindividual en confianza institucional es la tarea de la Política: Cf. BOBBIO, Norberto (1985) *El futuro de la democracia*, Barcelona, Plaza y Janés.

43. A este propósito véase el modelo construido por la Región Toscana: Cf. AGNOLETTO, Stefano (2005) «Modelli regionali di regolazione delle politiche sociali: il «caso Toscana»», *Politiche sociali e Servizi*, VII, 2, pp. 133-151.

44. Cf. HABERMAS, Jürgen (2004) *Op. cit*

45. No nos faltan *agoràs* de discusión donde probar iniciativas deliberativas. Cabe señalar el caso de la escuela italiana. En Italia la escuela pública tiene un instrumento didáctico y organizativo que es el DPR 275/1997 que instituye el POF -(Piano dell'Offerta Formativa) Plan de Oferta Formativa- con el que cada escuela (primaria y bachillerato) programa contenidos didácticos, competencias profesionales y también modelos de orientación a los valores, con el motivo de responder a las necesidades económicas y culturales que suben en el territorio [A saber: una escuela puede focalizar su POF sobre habilidades centradas en la comunicación o en el curtido de la piel, en caso que su ámbito territorial esté especializado, receptivamente, en el turismo o en la producción de zapatos, etc]. Es importante recordar que en la elaboración del POF participan todos los actores de la escuela (director

En base de estos diálogos múltiples —que Amitai Etzioni llama «megálogos morales»—,⁴⁶ lo que «tenemos cariño» y sentimos que «vale» que experimentamos cómo «lo valioso» en los contextos situacionales de la primera socialización,⁴⁷ puede volverse el núcleo de valores colectivos si es discutido deliberativamente en otros contextos de la socialización secundaria: en el grupo-clase, en las reuniones de barrio, en las asociaciones de tiempo libre, en el lugar de trabajo, etc. Al fin y al cabo, crear puentes que conecten los diferentes grupos y sus correspondientes valores.

5. CONCLUSIONES

En los últimos años hemos podido detectar muchas ambigüedades en las propuestas para una convivencia «buena» dentro de los confines de lo «local» (el grupo, la etnia, la cultura nacional...), y así mismo hemos podido constatar las contradicciones y dificultades de implantación de los diferentes modelos de integración que se han venido implementando. Esas ambigüedades son precisamente los retos a los cuales se intenta responder en este ensayo, al dibujar un modelo formativo multifacético que intente superarlas.

escolar, cuerpo docente, incluso el secretario administrativo con una cuota de su tiempo de trabajo) y participan los diferentes actores del territorio (familias, Unión Empresarial, mediadores culturales, asesores públicos, dirigentes de asociaciones privadas y públicas, etc.). Los temas del POF - cabe subrayar - son más o menos los mismos (concepción de la vida en común o de cómo educar los hijos, idea de autoridad, compromiso/desinterés en el trabajo o en la vida cotidiana, etc.) que los miembros de dichos grupos discuten en otros lugares (puesto de trabajo, barrio, familia, asociación etc.). En conclusión, el conjunto de los «megálogos» sirve de ensayo -mediante la reflexividad- de las razones de la adhesión a lo que cada uno considera como valor: aquí está el sentido de lo «local» como lugar y como fuente de valor.

46. Cf. ETZIONI, Amitai (2000) «Creating Good Communities and Good Societies», *Contemporary Sociology*, 29, I, pp. 188-195.

47. Entre otros, p.ej., el cuidado hacia los animales como si fueran hermanos menores; la vigilancia hacia el agotamiento del agua y del medio ambiente; el orden en su propia casa y el cuidado hacia su persona; el sentarse en torno la mesa familiar y hablar y dialogar; el sentirse partícipes de la desgracia que ha perjudicado a la vecina de casa; el amar lo que se está estudiando y atesorar estas nociones dentro sí; el cariño hacia la intimidad sexual y la relación de pareja; el sentido de autoridad y responsabilidad; las relaciones alumno-a/maestro-a o hijo-a/padres; conseguir con sacrificio los bienes que se necesitan; las condiciones favorables a la eutanasia o los límites de las biotecnologías, etc.

Por una parte, se han querido proponer las líneas maestras para configurar una identidad a-céntrica, que pueda proyectarse más allá del confin comunitario hasta incluir las culturas de otros lugares y contextos; por otro lado, proponer las nociones necesarias para que los sujetos se vuelvan capaces de elaborar proyectos de análisis-intervención éticamente fundados.

En base a estas premisas este ensayo plantea una *pedagogía de la paz* apoyada en un pluralismo que valore y estime la diversidad, pero una diversidad fundada en *cross-cutting cleavages*, en afiliaciones y pertenencias que se entrelazan.

AYUDA MUTUA, REDES DE RECIPROCIDAD
IGUALITARIA Y PAZ

MARÍA LIDÓN ESCRIG SOS

*Investigadora Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz.
Universitat Jaume I-Castellón.Escuela Universitaria Enfermería-Castellón
(Universidad de Valencia)*

Ko Maru Kai atu

Ko Maru Kai mai

Ka ngohe ngohe¹

Apoyo mutuo o ayuda mutua son términos sinónimos que hacen referencia al intercambio recíproco y voluntario de recursos, habilidades y servicios dirigidos a obtener un beneficio para los actores sociales implicados. Aunque bien es cierto que así expresada la ayuda mutua podría tener un carácter ambivalente: se puede cooperar para conseguir mayor bienestar personal o grupal, para obtener el bien común, o en un sentido opuesto, o incluso negativo, para obtener beneficios poco solidarios o incluso para hacer daño a otras personas, grupos, intereses. Por otra parte, la caridad y el altruismo pueden estar relacionados con la ayuda mutua pero no deben confundirse con ella ya que los dos primeros no llevan implícita la bidireccionalidad en la acción de ayudar, ni en muchos casos la horizontalidad en las relaciones humanas, y la ayuda

1. Según un proverbio maorí: «Da tanto como recibes y te sentirás muy feliz». Véase en MAUSS, Marcel (1991) Sociología y antropología, Madrid, Tecnos, pp. 252.

mutua, sin embargo, no se entendería sin esa bidireccionalidad en el intercambio (dar-recibir-devolver) y sin la horizontalidad en los contactos e interacciones entre personas que se reconocen como iguales.

Frente a la inequidad y a los desajustes que acompañan al sistema capitalista hegemónico y globalizado están surgiendo nuevas redes sociales basadas en la ayuda mutua y en diversas modalidades de reciprocidad igualitaria. Los intercambios recíprocos surgen en parte como respuesta frente a las demandas sociales no satisfechas de los ciudadanos, pero también como una respuesta crítica ante el individualismo, la competencia y el mercantilismo que caracterizan a las sociedades capitalistas. La ayuda mutua, la solidaridad y la cooperación no son nuevas en la historia de la humanidad, se re-escriben en el tiempo, se modelan culturalmente y se concretan en diferentes y complejas formas de acción social. Los conceptos de reciprocidad y redistribución, según los contempla la antropología económica, son el punto de partida para analizar las nuevas formas de ayuda mutua y de reciprocidad que han surgido en las últimas décadas, como iniciativas de la sociedad civil, en las sociedades urbano-industriales, tanto en Europa como en otros contextos geográficos. La eficacia de las redes de ayuda mutua y reciprocidad es lo que permite la circulación de la ayuda y radica precisamente en una idea-fuerza: la *horizontalidad* en la que se basan los intercambios que llevan a cabo sus actores.²

2. Entiendo que el concepto de horizontalidad (vs verticalidad) nos remite a las relaciones de poder e ilustra bien lo que, en sociedades como la nuestra, fuertemente estratificadas, podrían ser un tipo de relaciones igualitarias en las que las personas, independientemente de las posiciones de poder que ocupan dentro de la estructura social, deciden libremente relacionarse y mantener sus contactos desde posiciones de horizontalidad, es decir, niveladas, equivalentes, no impositivas, y basadas en el reconocimiento intersubjetivo. Pero también hay que tener en cuenta que hay muchos factores que componen la igualdad: posición social, status, dinero, capacidad de alianza con otros, capacidad «*to access to and to use of*» (que implica tener más o menos poder) etc. Por lo tanto, al estudiar los fenómenos y las relaciones sociales –las redes de la ayuda mutua y reciprocidad también– es necesario contemplar que podemos encontrar una condición -posición- de igualdad en algunos aspectos y de desigualdad en otros tantos, y por tanto de simetría en unos casos y asimetría en otros. En este ensayo se utilizarán los conceptos de horizontalidad, igualdad/desigualdad/simetría/asimetría teniendo en cuenta las dificultades que entraña definir y aplicar con rigurosidad a lo social – y a este estudio en particular– estos conceptos. Probablemente no encontraremos situaciones sociales de completa igualdad o simetría y sería conveniente –aunque no siempre es posible– especificar los aspectos concretos en los que hay simetría o no la hay.

En este ensayo vamos a reflexionar sobre los conceptos de ayuda mutua y reciprocidad y vamos a profundizar en el conocimiento de un tipo de redes alternativas de intercambio no mercantilista, los llamados *Bancos del Tiempo* que, teniendo en la ayuda mutua y en la reciprocidad horizontal la base de su acción social, se constituyen en herramientas valiosas de participación social y de *empoderamiento pacifista* de la ciudadanía y, por tanto, como buenos ejemplos de *paz imperfecta* estructural y cultural.

En el primer apartado se analizará el concepto de ayuda mutua desde la teoría antropológica y en el segundo revisaremos esta misma categoría desde la teoría de paz, identificando algunos de los conceptos sinérgicos que dan significado a las redes de ayuda mutua en general,³ y a los Bancos del Tiempo en particular: intercambio, redistribución, confianza,⁴ cooperación, solidaridad, reconocimiento intersubjetivo. En el tercer apartado, previo a

3. Josep Canals, desde la Antropología Médica, hace un interesante estudio de los Grupos de Ayuda Mutua (GAM) en el campo de la salud y de asociaciones de personas que él denomina como «afectadas en la crisis del Estado de Bienestar». Su trabajo se enmarca dentro de los estudios de redes sociales, que han venido tomando fuerza en la investigación antropológica de las últimas décadas. Canals se refiere al «regreso de la reciprocidad» para definir las nuevas y heterogéneas formas de ayuda mutua basadas en otras tantas modalidades de reciprocidad horizontal y simétrica, que es precisamente el modelo de ayuda mutua y de reciprocidad sobre la que vamos a profundizar en este ensayo al referirnos a los *bancos del tiempo*. Cf. CANALS, Josep (2002) *El regreso de la reciprocidad. Grupos de ayuda mutua y asociaciones de personas afectadas en la crisis del Estado de Bienestar*. Tesis de doctorado, Direc. Josep M^a Comelles, Universitat Rovira i Virgili, Tarragona,

4. Confiar implica tener tranquilidad, sentirse tranquilo/a respecto al comportamiento esperado de alguien (a quien consideramos persona «de fiar»). Considero especialmente interesante incluir el concepto de confianza como uno de los elementos relacionados estrechamente con la ayuda mutua, que da soporte y se cultiva al mismo tiempo en las redes de reciprocidad horizontal e igualitaria que en ella se basan. La confianza, explica Yolanda Onghena, es una apuesta hecha en el presente que, fundamentada en el pasado, mira siempre hacia el futuro; Niklas Luhmann, entre otros, en su libro «Confianza» amplió el desarrollo analítico de este concepto al proponer la confianza como un mecanismo de reducción de la complejidad que aumenta al mismo tiempo la tolerancia a la incertidumbre. Frente a las crisis, la complejidad y la incertidumbre de la vida humana, la familiaridad y la confianza hoy en día, en las sociedades interculturales, ya no se escriben solamente con el marchamo del mundo experimentado, de la tradición, los mitos o la religión, y sin embargo siguen dándose en las interacciones humanas como formas complementarias de absorber y estabilizar la complejidad. Lo familiar hoy en día es o puede ser también lo extraño y la construcción de la confianza depende también de las diferentes formas y

las conclusiones, nos centraremos en el análisis del concepto de red social, ya que es esta estructura reticular la que facilita en muchos casos la *circulación y diseminación* de la ayuda mutua; en este mismo apartado se definirán y analizarán también los llamados *Bancos del Tiempo*, los contextos socio-culturales donde se desarrollan, sus bases ideológicas, sus estructuras de funcionamiento y finalidades, su componente humano y su impacto social, mostrando en qué aspectos y de qué maneras contribuyen estas iniciativas ciudadanas a la construcción de la paz.

Partimos de un supuesto principal: existe una estrecha relación entre las redes sociales de ayuda mutua basadas en la reciprocidad horizontal, la *paz imperfecta* estructural y las culturas de paz.

1. FUNDAMENTOS ANTROPOLÓGICOS DE LA AYUDA MUTUA BASADA EN LA REPROCIDAD

La inclinación de los hombres a la ayuda mutua tiene un origen tan remoto y está tan profundamente entrelazada con todo el desarrollo pasado de la humanidad que los hombres la han conservado hasta la época presente, a pesar de todas las vicisitudes de la historia. Esta inclinación se desarrolló, principalmente, en los períodos de paz y bienestar; pero aun cuando las mayores calamidades azotaban a los hombres, cuando países enteros eran devastados por las guerras, y poblaciones enteras morían de miseria, o gemían bajo el yugo del poder que los oprimía, la

opciones de la comunicación interpersonal. Cf ONGHENA, Yolanda (2003) «Introducción: ¿Por qué la confianza?», *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, nº 61-62, Interculturalidad y Confianza, Barcelona, Bellaterra, pp. 8-9. Por otra parte, definiendo la confianza como una creencia sobre el comportamiento de los demás que se apoya racionalmente en las informaciones que tenemos sobre el comportamiento ajeno, J. S. Coleman distingue entre «relaciones» y «sistemas» de confianza. Las primeras implican solo a dos actores sociales, uno quién confía y otro en quién se confía. Los sistemas de confianza en los que intervienen dos o más actores sociales pueden ser de confianza mutua o de confianza a través de otros actores intermediarios. En el primer caso un mismo actor es sujeto y objeto de confianza; en el segundo caso la confianza entre dos o más personas surge a través de terceras personas en quién confían los demás. Cf. GINER, Salvador y otros (2004) *Diccionario de Sociología*, Madrid, Alianza Editorial, pp. 140.

Las redes de ayuda mutua y reciprocidad horizontal e igualitaria refuerzan tanto las relaciones como los sistemas de confianza y a través de ellos la inclusión social y el reconocimiento intersubjetivo de los actores que en ellas participan.

*misma inclinación, la misma necesidad continuó existiendo en las aldeas y entre las clases más pobres de la población de las ciudades. A pesar de todo, las fortificó, y, al final de cuentas, actuó aun sobre la minoría gobernante, belicosa y destructiva que trataba a esta necesidad como si fuera una tontería sentimental.*⁵

La ayuda mutua y la cooperación han estado siempre presentes en la historia de la humanidad y no son patrimonio único de la especie humana. Kropotkin, desde la perspectiva anarco-comunista de comienzos del siglo XX, mantenía ya, partiendo de una gran cantidad de datos zoológicos reunidos en sus investigaciones, que

*aunque es cierta la lucha entre especies diferentes y entre grupos de una misma especie, en términos generales debe decirse que la pacífica convivencia y el apoyo mutuo reinan dentro del grupo y de la especie y más aún en aquellas especies en las cuales más desarrollada está la solidaridad y la ayuda recíproca entre los individuos, que tienen mayores posibilidades de supervivencia y evolución.*⁶

Para él, la cooperación, paralelamente a la competencia, era un factor clave en la evolución de las sociedades. Kropotkin pensaba también que la ayuda mutua, ya se tratara de una peculiaridad biológica, un instinto o una construcción del espíritu, estaba en el principio de la evolución de todas las especies animales, incluida la humana. A la ayuda mutua le atribuyo igualmente la evolución ética de la humanidad.

El apoyo mutuo —la ayuda mutua—, un principio antiguo practicado desde los primitivos periodos de la humanidad y que muchas religiones reclaman como parte de su ideario, es el que ha permitido la supervivencia cotidiana de las capas más humildes de población, de los más oprimidos a lo largo de toda la historia de las civilizaciones, y el que ha creado las condiciones de la vida social sin las cuales los seres humanos no hubieran

5. Cf. KROPOTKIN, Piotr (1902) *Ayuda mutua: un factor en la evolución* (Edición digital), <http://www.kehuelga.org/biblioteca/apoyo/apoyo.html> (Fecha de consulta 3-09-2009). Ver especialmente Capítulo VII: *La ayuda mutua en la sociedad moderna*. Véase en este mismo libro el capítulo JÍMENEZ ARENAS, Juan Manuel «Pax hominida. Una aproximación imperfecta a la evolución humana», pp.

6. *Ibidem*.

podido desarrollar su creatividad, su inteligencia, las artes, los oficios y las ciencias, su espíritu creador. Kropotkin atribuye a este principio ético los periodos de más progreso social del mundo antiguo y medieval. Su principal aportación respecto a este concepto fue mostrar que en la evolución de las especies —también en la especie humana— la cooperación y la ayuda o apoyo mutuo han sido los principales mecanismos para la supervivencia, la evolución y el desarrollo, y no así la fiera competición y el triunfo de los más aptos, como el darwinismo social propugnó y él rebatió en su momento. El tema central de muchos de sus trabajos fue la abolición de toda forma de gobierno y la creación de una sociedad basada en la ayuda mutua y la cooperación, sin necesidad de instituciones estatales que dirigieran la vida de las personas. De su aproximación a la ayuda mutua —más moral que científico/positivista— lo más relevante quizá sea su énfasis en la idea de que son la cooperación y el apoyo mutuo los que permiten no sólo la supervivencia, sino aumentar el bienestar de las personas y el progreso social, en oposición a la lucha competitiva: desde su perspectiva, los *más aptos* son los que más cooperan y desarrollan mayores capacidades para ayudar, dejándose ayudar al mismo tiempo.

La cooperación, relacionada intrínsecamente con la comunicación, el lenguaje, la socialización, la creatividad, la cultura y la racionalidad, la podemos entender como una acción de dos o más agentes que obran juntos tras un objetivo común, o también como la ayuda que se presta para el logro de alguna cosa. Como característica esencial de los seres humanos, es indispensable para la estabilidad y conservación de la especie.⁷

Los intercambios cooperativos de todo tipo han constituido desde siempre —y constituyen— el fundamento de la vida social. Richard B. Lee reflexiona al respecto cuando analiza los métodos de subsistencia de los bosquimanos Kung y nos recuerda, basándose en otros muchos estudios etnográficos, que las mujeres y la comida fueron probablemente los primeros *bienes escasos* y medios de intercambio que se conocen en la historia de la humanidad.⁸ En esta aproximación a la *arqueología* de la ayuda mutua es pertinente mostrar que reciprocidad e intercambio son

7. Cf. MUÑOZ, Francisco A. y MOLINA RUEDA, Beatriz (2009) *Pax orbis. Complejidad y conflictividad de la paz*, Granada, Eirene pp. 23-25

8. Cf. LEE, Richard (1981) «La subsistencia de los bosquimanos Kung: un análisis de input-output», en LLOBERA, J.R. (ed.): *Antropología económica. Estudios etnográficos*, Barcelona, Anagrama, pp.36-37.

elementos del proceso económico que en este trabajo se redimensionan al relacionarlos con la capacidad humana de ayudar a otras personas en la satisfacción de sus necesidades.

Karl Polanyi, así mismo, estableció una tipología de los sistemas económicos que muestra las diferentes formas en que el proceso económico de las sociedades se institucionaliza. Con este propósito elaboró tres herramientas de análisis, llamadas por él «formas de integración»: «la reciprocidad (movimientos entre puntos de correlación de grupos sociales simétricos), la redistribución (movimientos de apropiación hacia un centro y luego de éste al exterior), y el intercambio (movimientos de vaivén como los que se efectúan en el mercado).⁹ Estas formas, según él, coexisten en casi todos los sistemas económicos, predominando unas sobre otras en función de cada sociedad en particular y de cada tiempo histórico. La integración de cada una de estas categorías económicas en una sociedad dada implica un soporte institucional que la haga posible. Malinowski,¹⁰ Mauss,¹¹ Sahlins,¹² o Polanyi,¹³ entre otros, mostraron como la reciprocidad y el intercambio eran elementos fundamentales de la economía en algunas sociedades primitivas estructuradas en torno al parentesco. En las sociedades primitivas se intercambian bienes y personas y,

mientras que nuestro sentido de la justicia se expresa en términos de premio o castigo, los movimientos recíprocos de bienes se expresan en términos de donación y contradonación [...] la persona apropiada en la ocasión adecuada deberá corresponder con el tipo de objeto correcto. La persona adecuada, por supuesto, es la que se encuentra simétricamente situada. En realidad sino fuera por tal simetría, el complejo de dar y tomar que involucra un sistema de reciprocidad no podría funcionar. La conducta apropiada es a menudo la de equidad y consideración.¹⁴

9. Véase: BONTE, Pierre y IZARD, Michael (1996) *Diccionario de etnología y antropología*, Madrid, Akal, pp. 593

10. Citado por CONTRERAS, Jesús (1995) «Els desenvolupaments teòrics de l'antropologia econòmica», en FRIGOLÉ, Joan, Proa, p. 32

11. Cf. MAUSS, Marcel (1991) *Op.cit.*

12. Cf. SAHLINS Marshall (1979) «Hombre pobre, hombre rico, gran hombre, jefe: tipos políticos en Melanesia y Polinesia», en LLOBERA, J.R. *Antropología política*, Barcelona, Anagrama.

13. Cf. POLANYI, Karl (1994) *El sustento del hombre*, Barcelona, Mondadori.

14. *Ibidem* pp. 113.

El desarrollo del mercado, del comercio y de la moneda en las sociedades no capitalistas, ha sido objeto de estudio de la antropología económica. Pero el interés ahora es ver cómo los conceptos de reciprocidad y de intercambio, que algunas sociedades pre-capitalistas han manejado como base de su economía, de sus instituciones políticas y de su supervivencia, se reinterpretan, se renuevan y redimensionan en nuestras sociedades de capitalismo «avanzado» Y ver sobre todo cómo la ayuda mutua cobra todo su significado cuando tiene como base la reciprocidad entre seres humanos que se reconocen como iguales. La conducta apropiada —nos recuerda Polanyi— en una relación de reciprocidad es la de equidad, consideración, confianza y respeto entre dos personas simétricamente ubicadas en sus relaciones-posiciones-recíprocas.

Canals¹⁵ cita a Menéndez para explicar cómo se relacionan la ayuda mutua y la reciprocidad y para puntualizar también que la reciprocidad no implica incondicionalidad, ni que se intercambien siempre las mismas cosas:

*[...] la reciprocidad puede darse a partir de posiciones que implican asimetría, en las cuales tiende a desaparecer el otro elemento: la ayuda mutua. En consecuencia la reciprocidad sólo implica ayuda mutua cuando opera entre iguales o por lo menos entre equivalentes. Por lo tanto, reciprocidad y ayuda mutua establecen un nivel horizontal de relaciones que no está implicado en la reciprocidad por sí sola.*¹⁶

Es importante —y relevante para este trabajo— que nos fijemos precisamente en el hecho de que el binomio reciprocidad/ayuda mutua implica la horizontalidad de las relaciones interpersonales y en el hecho de que esa horizontalidad implica también reconocimiento, confianza, respeto y simetría de poder, siendo todos estos ingredientes necesarios para manejar positivamente la conflictividad, cimentar la convivencia y establecer unas relaciones humanas solidarias y pacíficas. Así como

15. Cf. CANALS, Josep (2002) *Op.cit* p. 33.

16. Para ampliar nuestras reflexiones acerca de la ayuda mutua y su relación con la reciprocidad horizontal e igualitaria véase: MENÉNDEZ, Eduardo (1984) «El modelo médico hegemónico: transacciones y alternativas. Hacia una fundamentación teórica del modelo de autoatención en salud», *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, 3: 83-119.

las teorías del intercambio social, y en especial la del intercambio generalizado,¹⁷ interpretan que la reciprocidad en las recompensas y los intercambios está en la base de la cohesión social, quizá no sea ilusorio pensar que las nuevas formas de ayuda mutua basadas en la reciprocidad igualitaria que han surgido dentro de las sociedades capitalistas contemporáneas también afianzan la cohesión social.

El intercambio no tiene el mismo significado para todas las sociedades. La antropología comenzó a estudiar los sistemas de intercambio cuando se percató, a través de los estudios etnográficos sobre la vida económica de numerosas sociedades pre-capitalistas, que éste tenía diversas funciones y sentidos. Desde que Marcel Mauss escribió su «Ensayo sobre los dones. Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas»,¹⁸ se ha utilizado genéricamente la palabra *don* para denominar las prestaciones entre grupos o personas que está regida por las tres obligaciones básicas de *dar-recibir-devolver*. Mauss ya puso de manifiesto que en muchas sociedades la circulación de bienes, servicios, objetos y también personas —intercambio de mujeres en sociedades primitivas por ejemplo— no se realizaba según la modalidad de la compra-venta típica de nuestras sociedades occidentales, sino a través de diversas modalidades institucionalizadas de intercambio, y señala que es posible extender esta misma lógica del intercambio a nuestras propias sociedades, dejando una puerta abierta al estudio de los intercambios en la sociedad contemporánea:

Una parte importante de nuestra moral y de nuestra vida se ha estacionado en esa misma atmósfera, mezcla de dones, obligaciones y de libertad. Felizmente no está todavía todo clasificado en términos de compra y venta. Las cosas todavía tienen un valor sentimental además de su valor venal, si hubiera valores que se pudieran clasificar sólo como de ese tipo. Tenemos otras morales además de la del mercader; todavía hay

17. La tradición antropológica colectivista reconoce un tipo de reciprocidad -como en el *potlatch* o en el *kula*- en un sistema de intercambio generalizado, en el que la persona que realiza una donación a una segunda recibirá la recompensa de una tercera. Mauss sostenía que la reciprocidad de los intercambios sociales tiene la función de mantener el orden y el equilibrio entre grupos propensos a la hostilidad.

Cf. GINER, Salvador y otros (2004) *Op. cit* p. 634.

18. Cf. MAUSS, Marcel (1991) *Op.cit* pp.153-263.

*gentes y clases que se conservan en las costumbres de otros tiempos, costumbres a las que todos nos sometemos, al menos en algunas épocas o en algunas ocasiones.*¹⁹

Es necesario destacar también que intercambio y reciprocidad no son la misma cosa. No lo era para las sociedades pre-capitalistas y no lo es para las nuestras. Los intercambios pueden estar regidos por niveles variables de reciprocidad o incluso ésta puede no estar presente: «por importante que pueda parecer para algunas aproximaciones teóricas, la obligación de devolver no está siempre presente, y cuando lo está no supone de ninguna manera que haya que devolver un producto del mismo valor o de rango equivalente».²⁰ Esta puntualización es importante para el análisis de los Bancos del Tiempo, porque en ellos, como veremos más adelante, si bien el don y contradon «primario» que se intercambian los actores que participan en ellos es *el tiempo*, lo que se intercambia no siempre son las mismas cosas.

2. SOBRE LA PAZ IMPERFECTA, LAS NECESIDADES HUMANAS Y LA AYUDA MUTUA: CLARIFICANDO CONCEPTOS RELACIONADOS

Entendemos la Paz, en un sentido amplio, como sinónima de bienestar personal y social, como «todas aquellas realidades en las que se regulan pacíficamente los conflictos, en las que se satisfacen al máximo las necesidades y los objetivos de los actores implicados».²¹ La paz se relaciona intrínsecamente con el bienestar de las personas y de las sociedades y ha estado presente en todas las culturas y en todos los tiempos de la historia de la humanidad.²²

Pero las experiencias de paz en todas las culturas y sociedades han convivido siempre con el conflicto y con el poder, por eso utilizamos la categoría de *paz imperfecta*, porque, sin excluir la complejidad y

19. *Ibidem* p. 246.

20. Cf. BONTE, Pierre y IZARD, Michael (1996) *Op.cit* pp.395-397.

21. Cf. MUÑOZ, Francisco A. (2004): «La paz», en MOLINA, Beatriz y MUÑOZ, Francisco: *Manual de paz y conflictos*, Granada, Eirene pp.24-30.

22. Cf. MUÑOZ, Francisco A. y LÓPEZ, Mario (2000) *Historia de la paz. Tiempos, espacios y actores*, Granada, Eirene.

conflictividad de la vida y de las actividades humanas (individuales y sociales), esta categoría permite pensar la paz como un proceso siempre en construcción, reconociendo al mismo tiempo tanto las realidades y prácticas pacíficas que han estado presentes en la historia de la humanidad, como las capacidades —las potencialidades— de los actores sociales para transformar la sociedad a pesar de los obstáculos y dificultades que acompañan tanto a los procesos de reproducción como de cambio social. Así, «atribuir a la paz el calificativo de *imperfecta* constituye un principio de realidad, ya que el planteamiento de una paz *perfecta* entra en contradicción con las teorías de los conflictos, que entiende que éstos son inherentes a la condición humana».²³

Los conflictos se pueden entender como aquellas circunstancias de disputa o divergencia en la que existe una contraposición de intereses, necesidades, sentimientos, objetivos, conductas, percepciones. Nos remiten a la ambivalencia siempre presente en los seres humanos y las relaciones entre nosotros y los otros; una ambivalencia o dualidad que está hecha de la co-presencia de armonía y antinomia, de conflicto y de cooperación, de «ser para sí» y de «ser para los otros», de agresividad destructiva y agresividad creativa, de sociabilidad y de a-sociabilidad.²⁴ Formando parte de la naturaleza social de los seres humanos, los conflictos suponen posicionamientos diferentes ante situaciones nuevas o comunes y en sus dinámicas no sólo influyen las variables que tienen que ver con su naturaleza, sino las alternativas que se eligen para regularlos. Conflicto y competición, nos recuerda Rapoport, son la cara de una misma moneda cuyo envés es precisamente la cooperación y el intercambio. Para él la propia realidad conflictiva de la especie es la que mueve a la cooperación.²⁵ Conflicto y cooperación son complementarios y en un sentido general

23. Cf. ARANGUREN, Nieves y MUÑOZ, Francisco A. (2004) «La paz Imperfecta», Hika, 161-162zka 2004-2005ko abendua-urtarrilla. En <http://www.pensamientocritico.org/nievaran0105.htm> (Fecha de consulta 3/09/2009).

24. Cf. TELLESCHI, Tiziano (2004) *Per una cultura del conflitto e Della convivenza. Itinerari di pace dalla scuola al mondo*, Pisa, Plus-Pisa University Press, p. 12.

25. Para profundizar en el análisis de las relaciones entre complejidad, conflictividad y cooperación como método de gestión pacífica de los conflictos relacionada con la armonía, véase: MUÑOZ, Francisco y MOLINA RUEDA, Beatriz (2009) *Op. cit* pp. 15-26; Capítulo 1: «*Pax Orbis*. Complejidad e imperfección de la Paz».

*conflict is a perception of a contradiction; cooperation is the perception of identity. But contradiction and identity are complementary [...] The recognition of the opponent as a mirror image as Self is a step toward integration. [...] To sum up: conflict can, under some circumstance, contribute to the awareness of the Other as someone like oneself and may generate feelings akin to empathy, preparing the way to cooperation and integration.*²⁶

Podemos entender que la ayuda mutua basada en la reciprocidad es una práctica de *paz imperfecta* que interviene positivamente en la regulación de los conflictos humanos como un elemento pacificador en las relaciones humanas, que lleva implícita la cooperación y la solidaridad entre personas que de una forma u otra se necesitan y se reconocen. Solidaridad que,

*no es algo añadido a las relaciones humanas sino una característica básica de cualquier tipo de interacción cuando vemos las acciones humanas desde lo que nos hacemos unos a otros, los compromisos que asumimos y las responsabilidades que ejercemos; es decir, desde la performatividad.*²⁷

La ayuda mutua forma parte de la fenomenología de la paz y no se entendería sin la confluencia de la confianza, la solidaridad y la cooperación, entendiendo la solidaridad como un valor por el que las personas, más allá de sus posiciones sociales respectivas, se sienten y reconocen como iguales en dignidad y derechos a pesar de sus diferencias. El objetivo principal de la solidaridad es favorecer la convivencia con «los otros», asumiendo la necesaria interdependencia de los seres

26. Cita traducida como: «El conflicto es la percepción de una contradicción, la cooperación es la percepción de la identidad. Pero contradicción e identidad son complementarias. El reconocimiento del oponente nos devuelve la imagen de nosotros mismos y es un paso hacia la integración. En resumen: el conflicto puede, bajo alguna circunstancia contribuir a que seamos conscientes de que el Otro es alguien como nosotros mismos y generar sentimientos similares a la empatía, preparando el camino a la cooperación y la integración» Cf. RAPOPORT, Anatol (1992) *Peace. And idea whose time has come*, Michigan, The University of Michigan Press, pp. 90-91.

27. Cf. MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (2001) *Filosofía para hacer las paces*, Barcelona, Icaria, pp.110.

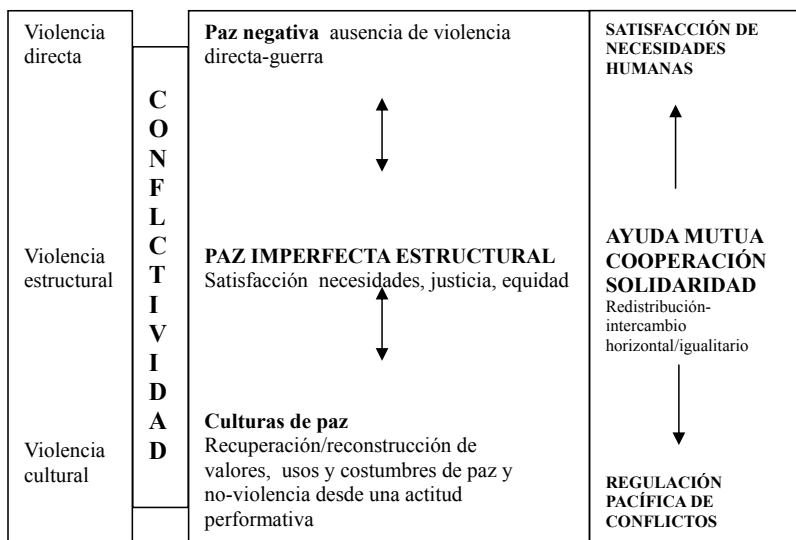
humanos y fragilidad de la vida humana y, por lo tanto, la necesidad de ayudarse mutuamente.

El esquema empírico conceptual de paz que J. Galtung nos propone es también relevante para la teoría de paz y para este trabajo, porque contempla, sintetiza y clarifica los diferentes tipos de violencia con que nos podemos encontrar —*directa, estructural y cultural*— pero va más allá de ellas, ofreciéndonos alternativas de paz para cada tipo de violencia: *paz negativa, paz positiva y cultura de paz*. Galtung plantea las diferentes tipologías de paz desde la óptica de las necesidades humanas básicas, en tanto en cuanto dichas necesidades, comunes a todas las personas, sólo se pueden satisfacer —progresiva y dinámicamente— en ausencia de cualquier tipo de violencia.²⁸ En su clasificación aparecen como *necesidades de seguridad o supervivencia, de bienestar, de identidad y de libertad*.²⁹

Su esquema empírico-conceptual es un instrumento útil para representar la bidireccionalidad entre los conceptos de ayuda mutua-reciprocidad y paz. La correspondencia y el nexo de unión entre la ayuda mutua y la paz la realizamos precisamente a través de las necesidades humanas básicas: la satisfacción progresiva y dinámica de esas necesidades humanas básicas es condición necesaria para la paz, y la ayuda mutua, la reciprocidad y todos los valores culturales, creencias, virtudes, actitudes y prácticas que acompañan a la ayuda mutua —empatía, confianza, solidaridad, cooperación, reconocimiento, entre otros— contribuyen a la *paz imperfecta* personal, social y cultural:

28. Cf. GALTUNG, JOHAN (1985) *Violencia, Paz, e Investigación sobre la Paz*, Barcelona, Fontamara.

29. Existen diversas taxonomías surgidas a partir de la Teoría de las Necesidades Humanas elaborada por Abraham Maslow, - como las de M. Max-Neef, J. Galtung...- y todas ellas, aunque enunciadas por diferentes autores y desde diversas ópticas, más o menos desarrolladas teóricamente, no son muy diferentes en su esencia: todas reflejan aspectos básicos para la supervivencia y la autorrealización. Todas ellas señalan hacia la paz en un sentido más holístico.



Fuente: M. L. Escrig, 2009

Los pueblos consiguen sustituir la guerra, el aislamiento y el estancamiento, por la alianza, el don y el comercio, oponiendo la razón a los sentimientos y el deseo de paz a las bruscas reacciones [...].³⁰

Los conceptos principales que se manejan en este ensayo, *ayuda mutua/reciprocidad/cooperación* y *paz*, están pues íntimamente ligados a la satisfacción de las necesidades humanas y a un modelo de desarrollo, que Max-Neef denomina a «escala humana», en el que la actividad económica contemplaría a las personas, a las comunidades locales, a los colectivos y a la Naturaleza, como sujetos del desarrollo y no como objetos al servicio del modelo hegemónico de desarrollo capitalista. Un desarrollo a *escala humana* en el que el foco de interés estaría en la satisfacción de las necesidades según unas categorías existenciales —«ser» (atributos personales o colectivos), «tener» (instituciones, normas, leyes, mecanismos, herramientas no en sentido material), «hacer»

30. Cf. MAUSS, Marcel (1991) *Op.cit* p. 262.

(acciones, personales o colectivas) y «estar» (espacios, ambientes)—, y otras necesidades axiológicas de *subsistencia, protección, afecto, entendimiento, participación, ocio, creación, identidad y libertad.*, de forma que, y precisamente, «la calidad de vida dependerá de las posibilidades de las personas de satisfacer adecuadamente sus necesidades básicas fundamentales».³¹ Necesidades que son clasificables y finitas, aunque sus satisfactores son infinitos y social y culturalmente establecidos; interaccionando entre ellas, se satisfacen muchas veces desigualmente (unas sí otras no, más o menos...) y la búsqueda de su satisfacción condiciona muchas veces diferentes posicionamientos políticos, económicos, ecológicos, antropológicos y ontológicos.

La ayuda mutua se relaciona con el desarrollo de potencialidades y desde esta perspectiva la podemos referir a la satisfacción de las necesidades humanas. Lo que hace la ayuda mutua es interaccionar —siguiendo la matriz desarrollada por Max-Neef en las dimensiones del «ser», «tener», «hacer» y «estar». O lo que es lo mismo: la ayuda mutua busca el bienestar de las personas en un proceso dinámico de autopotenciación (personal y colectiva) de las capacidades. Que en definitiva supone regular la conflictividad, para buscar el bienestar y la convivencia.

El desarrollo a *escala humana* que nos presenta Max-Neef está orientado hacia la satisfacción de las necesidades humanas y su expresión práctica requiere necesariamente de la implicación y el impulso de la sociedad civil organizada. Para que los cambios estructurales se dirijan a ese modelo alternativo de desarrollo, la movilización social debe asumir dos desafíos:

potenciar el uso de recursos no convencionales en la construcción de proyectos colectivos de vida encaminados al logro de la autodependencia³² y a la satisfacción de las necesidades humanas, y potenciar los desarrollos locales para que su influencia trascienda las limitaciones espaciales y puedan participar en la construcción de una nueva he-

31. Para él, todas las personas tienen una necesidades comunes. En la taxonomía propuesta por Max-Neef, las necesidades existenciales de Ser, Tener, Hacer y Estar se combinan mediante la ayuda de una matriz con las necesidades axiológicas de Subsistencia, Protección, Afecto, Entendimiento, Participación, Ocio, Creación, Identidad y Libertad. Cf. MAX-NEEF, Manfred (1994) *Desarrollo a escala humana. Conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones*, Barcelona, Icaria, p. 40.

32. Autodependencia se tiene que entender como autonomía.

*gemonía en el ámbito nacional. Para que las nuevas prácticas locales o micro-espaciales se constituyan en una realidad social nueva deben articularse en un proyecto con exigencia de globalidad.*³³

Por otra parte, la ayuda mutua tampoco se puede entender sin la premisa básica del reconocimiento:

*El término «reconocimiento» proviene de la filosofía hegeliana y, en concreto, de la fenomenología de la conciencia. En esta tradición, el reconocimiento designa una relación recíproca ideal entre sujetos, en la que cada uno ve al otro como su igual y también como separado de s. Se estima que esta relación es constitutiva de la subjetividad: uno se convierte en sujeto individual sólo en virtud de reconocer a otro sujeto y ser reconocido por él.*³⁴

Todos los tipos de violencia descritos por J. Galtung (directa, estructural, cultural) suponen la ofensa moral, el menosprecio y la falta de respeto a la dignidad humana. Cualquiera de sus propuestas de paz —negativa, positiva o cultura de paz— incluyen diferentes formas de respeto a la dignidad humana a través del reconocimiento de derechos humanos fundamentales: derecho al propio cuerpo (reconocimiento del cuerpo, respeto a la integridad física y psicológica, derechos individuales), derecho a tener derechos (derechos sociales, justicia social basada en una redistribución más igualitaria), derecho a elegir/tener las propias formas/estilos de vida (derechos culturales).

Todos y cada uno de los seres humanos necesitamos ser reconocidos por los demás y sentir que somos plenamente valiosos, dignos e irremplazables. Más allá del intercambio puramente material, a través de la bidireccionalidad de la ayuda mutua y la reciprocidad igualitaria se amplían los márgenes del reconocimiento intersubjetivo. En el curso de la vida, adquirimos capacidades, conocimientos y habilidades que

33. *Ibidem* p. 115.

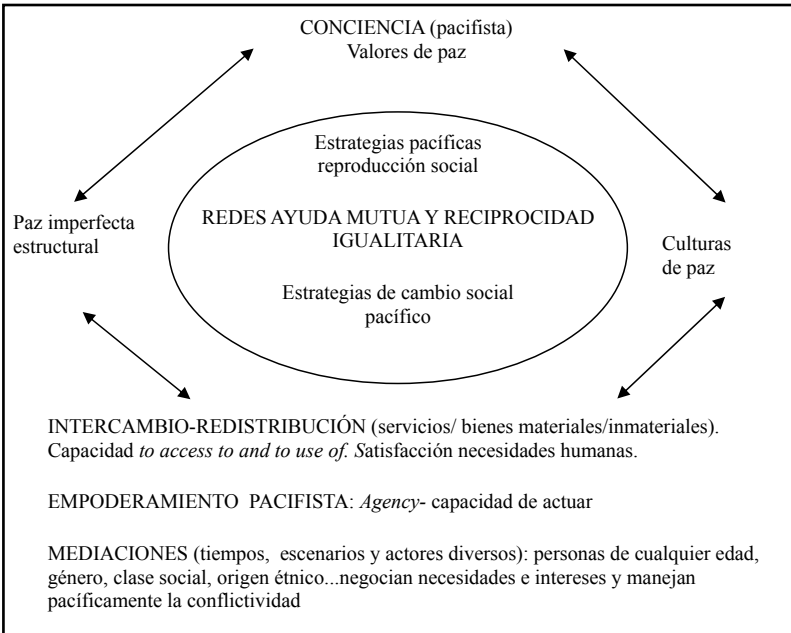
34. Cf. FRAZER, Nancy y HONNETH, Axel (1996) *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político filosófico*, A Coruña, Morata, pp. 20. N.E. El reconocimiento es también abordado en el capítulo *Hacer las paces imperfectas: entre el reconocimiento y el cuidado* escrito por Irene Comins Mingol, Sonia París Albert y Vicent Martínez Guzmán, pp....

son importantes para nuestro bienestar, que nos facilitan la vida y, al mismo tiempo, son o pueden ser valiosas para facilitar la vida de los demás. En el proceso de dar-recibir-devolver, tomamos conciencia de nosotros mismos y de nuestras capacidades, reconocemos a los otros, nos reconocemos y somos reconocidos por los demás.

Así mismo, la ayuda mutua se relaciona también con la redistribución socioeconómica. Las redes sociales de ayuda mutua basadas en la reciprocidad horizontal e igualitaria establecen corrientes orientadas al reconocimiento de las personas y también a la redistribución no mercantilista de las riquezas y los recursos. De ahí su relación con la justicia social y su importancia para la *paz imperfecta estructural*.

Las redes de ayuda mutua y de reciprocidad igualitaria y en concreto los *bancos del tiempo* que analizaremos en el siguiente apartado, aunque iniciativas sociales aún poco extendidas y conocidas, constituyen prácticas sociales micro-espaciales, prácticas locales que pueden ser potenciadas precisamente a través de su articulación en redes que interconecten personas e iniciativas; redes que articulen los espacios «micro» con los otros espacios «meso»-sociales (barrio-municipio-comunidad). Estas redes, de alguna manera, pueden suponer en las sociedades contemporáneas, un conjunto de prácticas individuales y colectivas que se configuren cada vez más como «un cambio de conciencia, un cambio en la forma de ordenar los *habitus* de relación con el mundo».³⁵

35. Cf. MUÑOZ, Francisco A., HERRERA FLORES, Joaquín, MOLINA RUEDA, Beatriz y SÁNCHEZ FERNÁNDEZ, Sebastian (2005) *Investigación de la Paz y los Derechos Humanos desde Andalucía*, Granada, Eirene p. 86.



Fuente: M. L. Escrig, 2009

En lo que podríamos considerar un doble fenómeno de retroalimentación y de potenciación social de prácticas pacifistas, la ayuda mutua y la reciprocidad tienen una doble vertiente: podrían funcionar por una parte como *disposiciones* duraderas y transferibles tendentes a reproducir estructuras estructuradas pacíficas y

*predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta [...].*³⁶

y por otra parte, al mismo tiempo y de manera complementaria, ser la base de nuevas metodologías y estrategias pacíficas que fomenten

36. Cf. BOURDIEU, Pierre (2008) *El sentido práctico*, Madrid, Siglo XXI, p. 86

cambios sociales no violentos.³⁷ El esquema anterior intenta mostrar precisamente estas relaciones e interacciones.

Ayuda mutua, reciprocidad y paz son conceptos complementarios y sinérgicos. Son precisamente esas sinergias las que cabe seguir investigando.

3. REDES DE AYUDA MUTUA: LOS BANCOS DEL TIEMPO COMO MODELOS DE INTERCAMBIO BASADOS EN LA RECIPROCIDAD IGUALITARIA

Los Bancos del Tiempo se pueden considerar como redes de intercambio recíproco en las que el centro, la esencia del intercambio para las personas que participan, y lo que las determina, es precisamente la categoría «tiempo» y no la categoría «dinero». La ayuda mutua se puede formalizar a través de intercambios puntuales y aleatorios entre personas que así lo deciden o también a través de grupos de acción que forman redes de intercambio recíproco. Los *Bancos del Tiempo* se podrían inscribir dentro de estas redes sociales de reciprocidad simétrica.

Para acercarnos a las redes de reciprocidad debemos atender primero al concepto abstracto de red social, que nos ayuda y facilita la identificación y la descripción «concisa de ciertas relaciones de conjunto entre dos puntos correlacionados entre sí [...] —en ellas— lo real (en sentido social) son las relaciones subyacentes».³⁸

Así pues, lo que caracteriza los diferentes tipos de redes sociales son precisamente la *heterogeneidad* de relaciones subyacentes que las definen y diferencian y la *intensidad* del intercambio que en ellas se produce, que obedece a motivaciones personales y a causas estructurales y sociales muy diversas. Lo que determina esas redes son pues las relaciones humanas,

37. El concepto de *habitus*, tal como lo presenta P. Bourdieu, explica los mecanismos de reproducción social, pero no así los mecanismos de cambio social. Sin embargo en esta ocasión al referirlo a la ayuda mutua y a la reciprocidad, sobre todo a las nuevas formas de ayuda mutua y reciprocidad horizontal de las redes a las que nos venimos refiriendo en este ensayo, he querido conjeturar sobre estas dos vertientes aparentemente opuestas de la ayuda mutua: la reproducción y cambio social pacíficos, que aquí funcionarían complementariamente a partir de estas prácticas de ayuda mutua no mercantilista.

38. Cf. LOMNITZ, Larisa (1975) *Como sobreviven los marginados*, México, Siglo XXI, p. 141.

las interacciones entre conjuntos de individuos entre los que, con una cierta regularidad, intensidad y obedeciendo a diferentes motivaciones, se producen intercambios de muy diversa índole.

La gratuidad, la confianza en los contactos e interacciones, el intercambio y el compromiso no monetarista y solidario se oponen al enfrentamiento competitivo y a la lógica mercantil, de forma que bien podría parecer que en realidad en el funcionamiento de las redes de reciprocidad horizontal y simétrica, como es caso del los *bancos del tiempo*, «la ayuda mutua se inscribe a contracorriente de los valores dominantes de nuestra tiempo».³⁹

Lomnitz, cuando se refiere al concepto genérico de *red social*, mantiene que debido a la frecuencia y la importancia social y económica que pueden llegar a adquirir las redes de intercambio «constituyen una estructura social de considerable fluidez y valor adaptativo a distintas situaciones urbanas que no se restringen necesariamente a las de la marginalidad».⁴⁰ Una muestra de esto la podemos encontrar en el funcionamiento de *bancos del tiempo* en países ricos occidentales —Canadá, USA, Italia, España ...— que han surgido y se han desarrollado entre las clases medias y trabajadoras, en estratos no especialmente desfavorecidos, en contraste con otros tipos de redes de reciprocidad que se asientan en contextos económica y socialmente carenciales, por ejemplo en los cinturones de pobreza que rodean a muchas grandes ciudades de los llamados países en *vías de desarrollo*, en las barriadas de muchas ciudades del llamado «Sur» del mundo, donde la estratificación social evidencia y se concreta en niveles de desigualdad, marginación y exclusión social muy elevados acompañados de niveles altos de violencia directa y estructural.

Para Giner hay dos componentes básicos en todo estudio de redes: por una parte están los nodos, constituidos por los actores y sus posiciones y por otra parte el conjunto de relaciones entre esos nodos, sus lazos o vínculos.⁴¹ El análisis de redes es útil para representar determinados rasgos seleccionados, características específicas de la conducta social en el mundo real, en el *mundo de la vida*. El análisis de redes es relevante

39. Cf. LIPOVETSKI, Gilles (1994) *El crepúsculo del deber. La ética Indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Barcelona, Anagrama. p. 144.

40. Cf. LOMNITZ, Larisa (1975) *Op. Cit* p. 11.

41. Cf. GINER, Salvador y otros (2004) *Op. cit* p. 134.

para entender las relaciones que interconectan la posición social dentro de un sistema y dan también una visión global de la estructura social y de sus componentes. Una red social es también un entramado de expresiones sociales cuyos significados cabe interpretar.

Introducir el concepto de reciprocidad al referirnos a les redes sociales de ayuda mutua conlleva la exclusión de nuestros análisis tanto de los intercambios comerciales, como de otros tipos de intercambio casual que no implican necesariamente reciprocidad (dar-recibir y la necesidad de devolver). Lomnitz⁴² clasifica las redes de intercambio recíproco en dos categorías:

- A) red egocéntrica: la que toma como punto de partida para el análisis a las personas con las que ego efectúa sus intercambios recíprocos de bienes y servicios, en un modo diádico de intercambio recíproco en el que la intensidad del intercambio está mediada por la distancia social (de clase social), la distancia física, la económica y la distancia psicológica entre ego y las personas con las que interacciona.
- B) redes exocéntricas: que exceden los límites estrechos de un contexto físico limitado al barrio, al edificio..., en las que lo característico no es el intercambio con un individuo determinado, sino el intercambio *de todos con todos*.

Los *bancos del tiempo* serían ejemplos de redes exocéntricas de ayuda mutua que incluirían relaciones diádicas heterogéneas y cambiantes, que van más allá del parentesco o las relaciones de vecindad, amistad o compañerismo. Redes de intercambio recíproco de intensidad variable que ponen —o pueden poner— en relación a múltiples personas y que representan un elemento de solidaridad social y de interculturalidad muy sugestivo, tanto para la Antropología como para los Estudios de Paz.

Existe una bidireccionalidad entre los procesos macrosociológicos (variables ecológicas, políticas, sociales, culturales) y los microsociológicos (actitudes, creencias, personalidad, conductas, estilos de vida...), que no siempre se hace evidente cuando nuestra mirada se dirige sólo a éstos últimos. El análisis de redes sociales

42. Cf. LOMNITZ, Larisa (1975) *Op. Cit.*

*ha hecho posible trazar un puente en el abismo que hay entre los niveles macro y micro de la sociología [...] El análisis de redes es una forma alternativa de percibir y entender la estructura social. Desde la perspectiva reticular, la realidad aparece diferente.*⁴³

En la vida cotidiana, en el *mundo de la vida* —tanto en contextos urbanos como rurales— los lazos creados cuando atendemos, cuidamos, enseñamos, educamos o nos preocupamos por la gente a la que amamos, o que simplemente nos interesa, son la esencia de lo social. Damos y recibimos afecto, cuidados y ayuda en multitud de momentos, bien en interacciones puntuales fruto del azar y en otras más estables dentro de nuestras redes sociales de parentesco, amistad o camaradería. Requena cree que cuando hacemos todas esas cosas estamos creando *comunidad*.⁴⁴ Siguiendo ese mismo razonamiento las interacciones que se dan en los *bancos del tiempo* considero que contribuyen a ese mismo propósito de crear y participar en esa *communitas* de ciudadanos libres que deciden compartir su tiempo, habilidades y competencias de una manera alternativa a los dictados del sistema capitalista, de una manera —si se quiere decir— antisistémica,

*la actitud de ayuda mutua deja de poder ser analizada en términos de «normalización burguesa», se combina con las pasiones narcisistas de expresión, de autoformación, de reivindicación particularista. La acción voluntaria no se basa ya en un imperativo universalista rigorista, es terapéutica e identificadora; el nuevo individualismo no erradica la compasión y el deseo de ayudar a los semejantes, los asocia a la búsqueda de uno mismo.*⁴⁵

La ayuda mutua se enmarca dentro del paradigma de la reciprocidad contemporánea y dentro del paradigma de la paz.

Sin embargo, en las sociedades capitalistas, de manera paradójica y casi como una fuerza antagónica

c'est l'économie la principale source d'exclusion des individus, mais cette exclusion ne les exclut pas seulement de l'économie. Elle les exclut

43. Cf. REQUENA, Félix (1994) *Amigos y redes sociales. Elementos para una sociología de la amistad*, Madrid, Siglo XXI p. 42.

44. *Ibidem*

45. Cf. LIPOVETSKI, Gilles (1994) *Op.cit* p. 145.

*ou menace à terme de les exclure de la société. Et pour ceux qui sont exclus de l'économie, les chances d'y être à nouveau inclus sont de plus en plus faibles.*⁴⁶

En la década de los ochenta del pasado siglo ya se pudo comprobar que el modelo de desarrollo capitalista y la aceleración de la globalización económica no creaban una buena distribución de las riquezas en el mundo, y que llevaban aparejados desajustes ecológicos, sociales, demográficos. El capitalismo es pues un sistema en continua expansión que «tiende a mercantilizar todas las cosas, todos los procesos que intervienen en el ciclo del capital e, incluso, todas las relaciones sociales».⁴⁷ Ante esta realidad numerosos y heterogéneos movimientos sociales han surgido precisamente como respuesta alternativa a un sistema que es capaz de globalizar la economía y el dinero, pero no siempre el bienestar de las personas; desde diferentes perspectivas promueven un modelo de desarrollo sostenible, a escala humana, que tenga como centro a las personas y no al capital, en la creencia de que es posible —aún— construir otro mundo más justo y más pacífico.

En 1987 la Comisión Mundial del Medio Ambiente (ONU) definió un nuevo modelo de *desarrollo sostenible*, que intentando satisfacer las necesidades del presente, no pusiera en peligro la vida de las generaciones futuras. Este modelo, que tendría al ser humano como centro y sujeto principal del desarrollo, implicaría asociar crecimiento económico a justicia distributiva; la transformación de los métodos de producción y de los patrones de consumo capitalista por otros menos compulsivos y más racionales; se basaría también en el mantenimiento del equilibrio ecológico y el respeto por la diversidad étnica y cultural, así como en el fortalecimiento de la participación ciudadana. En definitiva en un mayor empoderamiento de la sociedad civil frente a las fuerzas del capital que generan entropía.

«La sociedad que aísla los seres y disuelve las redes tradicionales de solidaridad genera la exigencia de reencontrar lazos de sociabilidad y

46. Cita traducida como «es la economía la principal fuente de exclusión de los individuos, pero esta exclusión no los excluye solamente de la economía. Los excluye o amenaza excluirlos de la sociedad. Y para los que son excluidos de la economía, las oportunidades de ser de nuevo incluidos son cada vez más débiles» Cf. GODELIER, Maurice (1996) *L'enigme du don*, París, Fallard p. 8.

47. Cf. COMAS, Dolors (1998) *Antropología económica*, Barcelona, Ariel, p. 58.

nuevas formas de pertenencia social»,⁴⁸ y esto es precisamente lo que está ocurriendo en las sociedades capitalistas industrializadas, sociedades urbanas en las que lo individual prima sobre lo colectivo. Los *bancos del tiempo* suponen un giro epistemológico desde la lógica que pone al mercado, al dinero y a la competitividad como centros de la vida humana, a otra lógica, la de ayuda mutua basada en la reciprocidad, que propone *el tiempo* como «moneda» de cambio alternativa al dinero cuando se trata de intercambiar habilidades, talentos, experiencias y también bienes y servicios:

*El Banco del Tiempo es una iniciativa cuyo objetivo es fomentar de una manera comunitaria los servicios de cooperación y solidaridad entre personas con el propósito de mejorar la calidad de vida de las mismas. Así mismo, el Banco del Tiempo promueve la modificación de actitudes para revalorizar el trabajo familiar y distribuirlo de una manera equitativa entre los hombres y las mujeres. Por otra parte esta iniciativa quiere romper el aislamiento, la soledad de la vida urbana, y crear un nuevo espacio capaz de compartir, de acercar a las personas e intentar desarrollar en la práctica valores de anticonsumismo, de cooperación y de solidaridad.*⁴⁹

Canadá, Nueva Zelanda, Australia o Reino Unido fueron pioneros en este tipo de intercambios, junto con Estados Unidos, en el que desde los años ochenta empezaron a funcionar —y siguen funcionando— los llamados «*dolares del tiempo*» —*time dollar*— en los cuales una hora de servicio equivale a una hora de tiempo. Barcelona fue pionera en España en este tipo de iniciativas; en Portugal, en asociación transnacional con Barcelona, se están promocionando su creación a través de la Asociación GRAAL; en Argentina como efecto secundario de la fuerte crisis económica de los últimos años también han surgido numerosos bancos del tiempo; en 1992, el sindicato de pensionistas de Parma (Italia) fue de los primeros en Europa al poner en práctica la iniciativa de intercambiar tiempo para resolver problemas de la vida diaria. Hoy son más de 300

48. Cf. LIPOVETSKI, Gilles (1994) *Op.cit* p. 144.

49. Una parte importante de la información sobre los bancos de tiempo se encuentra en Internet. Esta referencia se puede encontrar en la siguiente página <http://habitat.aq.upm.es/dubai/04/bp1235.html> (consulta 14/01/2010).

los que funcionan en ese país. Actualmente en España hay *bancos del tiempo* en Barcelona, Pamplona, Alicante, en Leganés y zona Norte de Madrid, en Chipiona (Cádiz) y en San Javier (Murcia).

La unidad de intercambio en los *bancos del tiempo* no es el dinero, es *la hora* (60 minutos) y todas las actividades que se realizan por unidad de tiempo tienen el mismo valor.

A través de las actividades de los *bancos del tiempo* se fomenta la convivencia y la paz social y cultural: los intercambios generacionales e interculturales que en ellos se dan son útiles para mejorar las relaciones interpersonales y para conseguir mayor integración social. La mejora de la calidad de vida y la autoestima de las personas que participan parece otra de las consecuencias positivas de este tipo de intercambio. Y también, y quizá sobre todo, pueden contribuir a disminuir —*sua- vizar*— las diferencias entre clases sociales en el contexto de unas interacciones en las que la horizontalidad simétrica en las relaciones humanas y el reconocimiento intersubjetivo son los ejes fundamentales de los intercambios.

Los *bancos del tiempo* —surgidos precisamente en las sociedades capitalistas occidentales contemporáneas— puede ser precisamente un buen ejemplo de esa necesidad de encontrar nuevas formas de sociabilidad, reencontrando y fortaleciendo los lazos sociales y fomentando, al mismo tiempo, el sentido de pertenencia. Pueden ser de utilidad para integrar en la comunidad a un colectivo de inmigrantes, de mayores o de jóvenes, de enfermos..., en algunos casos pueden ser un sistema para que algunas mujeres optimicen su tiempo y puedan tener más facilidades para trabajar, como en los bancos del tiempo que está promoviendo en Barcelona la Asociación Salud y Familia. Un *banco del tiempo* puede servir para que unos niños enseñen a otros niños a estudiar, (como en el caso de *Time Dollar Tutoring* de Chicago), o como un sistema de intercambios entre alumnos de una clase de primaria que tienen el lema «ayudando te ayudas».⁵⁰ Un *banco del tiempo* puede ser también una herramienta terapéutica.⁵¹

50. Como los planteados por Ana Molina en el ‘banco del tiempo escolar’ en San Javier (Murcia.)

51. En el hospital psiquiátrico regional de Rancagua, al norte de Chile, se está usando como herramienta terapéutica para devolver a los pacientes el sentimiento de «ser necesitados» y para que no se sientan excluidos de su comunidad. Las referencias a esta experiencia son indirectas y habría que obtener más información. Sirva sólo como un ejemplo que necesita ser contrastado.

López de Arróyabe y Aranguren establecen interesantes paralelismos entre la ayuda mutua y el intercambio no mercantilista que circula en los *bancos de tiempo* (establecidos en ámbitos rurales y urbanos), y las diferentes formas de ayuda mutua basadas en la gratuidad y el trueque que han sido y siguen siendo —como si de pactos tácitos se trataran— importantes y cotidianas prácticas informales en el mundo rural: trueque de tiempo, de alimentos, de cuidados, de colaboración y cooperación con fines diversos, etc; destacando también el papel importante de las mujeres en todas las tareas de ayuda mutua tanto en el ámbito informal como dentro de los distintos tipos de organizaciones y redes sociales que también funcionan en el mundo rural.⁵²

Existen diversos sistemas de intercambios de favores, de ayuda mutua y de intercambio local (*Lets*),⁵³ pero no todos son *bancos del tiempo*. Estos sistemas de intercambio

*son efectivamente un medio de recuperar el poder de decisión sobre cosas esenciales que nos afectan en el campo económico y social. Recuperar el poder que se ha ido centralizando en bancos, gobierno y multinacionales, recuperar el medio ambiente, el sentido de comunidad, la cooperación y la colaboración. Los nuevos tiempos requieren nuevas formas de funcionamiento.*⁵⁴

Para que un sistema de intercambio se pueda considerar un *banco del tiempo* tiene que ser un sistema alternativo que, además de intercambiar el *tiempo*, dé cabida también a las personas que no la tienen en el sistema tradicional (económico, social y cultural)⁵⁵ y su poder integrador deriva precisamente de su capacidad de poder incluir a un colectivo de gente en

52. Cf. LOPEZ DE ARRÓYABE, Eva y ARANGUREN, Nieves (2007) «La ayuda mutua en el mundo rural», *Revista de Servicios Sociales y Política Social: Ayuda mutua*, Consejo General de Colegios Oficiales de Diplomados en Trabajo Social, Madrid, p. 29-36.

53. Sistema local de intercambio y comercio.

54. Cf. SUBIRANA, Pere (1998) «Redes de ayuda mutua y apoyo local. El futuro en nuestras manos», en *Ciudades para un futuro más sostenible*, <http://habitat.aq.upm.es/boletin/n4/apsub.html> (Fecha de consulta 14-01-2010).

55. Los niños, por ejemplo, no se ven como sujetos que tengan mucho que aportar a la sociedad durante su proceso de formación, son niños que deben ser enseñados y educados pero no enseñar. Sin embargo en los bancos de tiempo escolar los niños son los sujetos esenciales del proyecto, sus capacidades son revalorizadas y también ellos mismos.

círculos de los que se les excluye tradicionalmente.⁵⁶ El poder integrador y pacífico que tienen los *bancos del tiempo* se basa precisamente en el poder de las comunidades, de la sociedad civil, está en la gente y en el hecho de que todo el mundo, en el más amplio y antropológico sentido de la palabra, tiene cosas que aportar a la sociedad y todas las tareas que se desarrollan en el *banco del tiempo* deben ir encaminadas hacia esa reciprocidad no competitiva.

Así pues, ¿Qué se puede intercambiar en un *banco del tiempo*?, ¿qué se ha observado hasta ahora sobre la acción social en los *bancos del tiempo*?.⁵⁷

Se intercambian:

- Atención a las personas: acompañar a niños/as al colegio o a diferentes actividades, leer cuentos o jugar, cuidar personas mayores y/o enfermas, acompañar a personas mayores al médico, leer libros a personas mayores, realizar gestiones administrativas...
- Cuidados del cuerpo y de la salud: dar masajes, reflexología, relajación, habilidades de cuidados de la imagen corporal...
- Tareas domésticas: hacer la compra, cocinar, coser, hacer pequeñas tareas y reparaciones domésticas, bricolage, cuidar animales y plantas...
- Informática: pasar trabajos a ordenador, asesoramiento informático...
- Idiomas: clases, traducciones, conversación, traductor
- Asesoramiento/orientación: seguros, finanzas, técnicas diversas
- Bancos escolares: niños que ayudan a otros niños. Estudiantes ayudan a otros estudiantes.

Hasta ahora y desde una perspectiva de género, se ha observado que la participación mayoritaria en los bancos del tiempo es de las mujeres, y que éstos aunque no son útiles para asegurar una mayor equidad en el

56. Los ancianos son otro colectivo tradicionalmente excluido de muchos ámbitos sociales. En los bancos del tiempo no sólo pueden ser ayudados, sino ser ellos mismos los que contribuyen al bienestar de otras personas.

57. Esta información está referida a la Red de Bancos del Tiempo de la ciudad de Barcelona y no es extrapolable a otros *bancos del tiempo*, que pueden tener características y competencias diferenciales. Debe servir solamente para ilustrar cual es la dinámica general de actuación de estas redes.

reparto de las tareas domésticas, sí que suponen una descarga de tiempo para muchas mujeres que participan en ellos.

Además se ha comprobado que:

Cuanta más gente se incorpora se añaden nuevas actividades y se potencia el intercambio intergeneracional.

Las personas que participan no lo hacen sólo por necesidad, sino para compartir aficiones y para ampliar sus relaciones sociales.

Hay más oferta que demanda. Es más fácil dar que recibir, lo cual indica la predisposición de las personas al voluntariado y a la solidaridad.

La reciprocidad como hecho social total —dar, recibir y devolver— el anticonsumismo, la cooperación y la solidaridad, el uso racional y pacífico del tiempo, constituyen la esencia de estas redes de ayuda mutua que contribuyen a la construcción —a la invención— de una sociabilidad emancipadora y que parecen tener un efecto terapéutico social y personal, promoviendo, desde una actitud performativa, el reconocimiento de las personas y de sus saberes, e incrementando su sentido de pertenencia a una *communitas* de ciudadanos que eligen libre y pacíficamente como gestionar su tiempo, sus conocimientos y sus habilidades.

Redes que no atrapan, que solo envuelven, acompañan y dan confianza, porque intentan *reconstruir los vínculos sociales sobre fundamentos de igualdad, libertad y solidaridad [...] Una forma no regresiva de recuperar cobijos, abrigos frente la intemperie; de dar sentido a un mundo cuya creciente fragilidad y dislocamiento hace desesperar hoy a tantos y tantas.*⁵⁸

Los bancos de tiempo forman —pueden formar— redes que dan seguridad, libertad y paz.

58. Cf. RIECHMANN, Jorge y FERNÁNDEZ BUEY, Francisco (1994) *Redes que dan libertad. Introducción a los nuevos movimientos sociales*, Barcelona, Paidós pp. 14.

4. CREACIÓN DE PAZ, AYUDA MUTUA Y RECIPROCIDAD

«*Car l'exactitude se distingue de la vérité, et la conjecture n'exclut pas la rigueur*»⁵⁹

La ayuda mutua basada en la reciprocidad horizontal y en el intercambio desde criterios no mercantilistas es la que, sin tener un sentido religioso,⁶⁰ pretende el bienestar y la supervivencia de las personas y persigue la armonía y la convivencia. Es la que sin buscar la competición contribuye a satisfacer necesidades y generar bienestar personal, al mismo tiempo afianza los lazos de solidaridad comunitaria y con ella la cohesión social y la convivencia.

No obstante, no tendría sentido dejar de apuntar la posibilidad de que las redes de ayuda mutua basadas en la reciprocidad y la cooperación —entre las que se incluyen los *bancos del tiempo*—, puedan ser instrumentalizadas desde algunas instancias o instituciones del Estado, que vea en ellas un sustituto eficaz —y gratuito— de su obligación de instaurar mecanismos de bienestar y protección social. Este es uno de los posibles riesgos de malinterpretar y manipular el significado de la ayuda mutua. Las redes de ayuda mutua no pueden —ni parece que lo pretenden— descargar al Estado de los compromisos que el contrato

59. Esta cita traducida como: «*Pues la exactitud se distingue de la verdad y la conjetura no excluye el rigor*» LACAN, Jacques (1966) *Écrits*, París, Editions du Seuil, la podemos encontrar en MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, Ángel (1998) «Antropología versus psiquiatría: el síntoma y sus interpretaciones», en *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, Volumen XVIII, nº 68, pp 645.

60. Al decir que la ayuda mutua no tiene un sentido religioso estoy tratando de mostrar la necesidad de no adscribirla a ninguna de las religiones contemporáneas que la reclaman. Considero que para que la ayuda mutua que pueda ser comprendida y practicada ampliamente como un valor universal, tiene que tener un carácter trans-cultural y trans-religioso. Tampoco pretendo ocultar que, como explica T. Telleschi en referencia a G. Simmel: «lo «religioso» es un 'a priori' de la experiencia humana, por el cual las 'cosas', también poseen una dimensión espiritual, más allá de la ordinaria. El ser humano es 'naturaliter' religioso, al igual que es bonito, inteligente, erótico, justo etc. La religiosidad es una gran intensidad emocional que llena todo el ámbito de la experiencia (y que, según la 'teoría de las formas' puede concretarse en los campos más distintos, entre los cuales la religión es uno de los posibles, pero también en otras formas culturales más, cómo la ciencia, el arte, la filosofía, la magia)» Cf. en este mismo volumen TELLESCHI, Tiziano, «Lo valioso: apuntes para un modelo de integración en valores», pp.

social conlleva. Por otra parte también será importante indagar si estas redes de ayuda mutua pueden actuar en algún momento como elementos subordinados y dependientes del sistema capitalista y del mercado y mostrar las posibles causas.

Será pues interesante seguir adelante con el análisis de los conceptos de ayuda mutua y reciprocidad horizontal no mercantilista y plantear al mismo tiempo nuevas hipótesis para seguir profundizando desde una perspectiva empírica en el conocimiento de los llamados *bancos del tiempo*, todo lo cual no nos impide que, tras una primera revisión de la documentación encontrada sobre el tema, podamos concluir que:

- 1.- La ayuda mutua es el *motor* que mueve a los llamados *bancos del tiempo* repartidos a lo largo del mundo, e implica un intercambio recíproco, libre y valioso de habilidades personales, recursos y servicios, en lo que supone un trasiego no mercantilista de *capital social y personal*. Sin excluir su dimensión moral, estas redes tienen también un fuerte y pacífico sentido práctico: en ellas se ejemplifica un tipo de ayuda que supone dar, recibir y devolver tiempo personal, compartir capacidades, satisfacer necesidades, enseñar y aprender a la vez, reconocerse y comunicarse desde una posición social de horizontalidad igualitaria. Es la ayuda que proporciona vínculos positivos, sentido y calidad a la vida.
- 2.- En el funcionamiento de los *bancos de tiempo* prima la confianza interpersonal, el acuerdo solidario y recíproco entre los actores sociales que participan, que buscan y facilitan la redistribución de bienes y servicios con criterios no mercantilistas de equidad y de sostenibilidad. Sin entrar a medir la magnitud del fenómeno a escala global, estas iniciativas contribuyen al diseño y son el germen de un modelo alternativo de sociabilidad y de desarrollo a escala humana diferente al generado por el modelo hegemónico capitalista.
- 3.- La salud y el bienestar, la equidad de género, la participación ciudadana, así como la «riqueza» de los intercambios interculturales, son la «plusvalía» que parece capaz de generar este tipo de experiencia social. Es especialmente interesante observar que el valor del intercambio lo estiman los propios participantes y aquí radica una de las cosas más atractivas de esta iniciativa social: una hora de tiempo puede suponer, por ejemplo, intercambiar una clase de informática avanzada por otra hora de cuidar a un niño pequeño,

o a un anciano; el *valor-trabajo* se convierte así en *valor-tiempo* y es en el tiempo dado, recibido y devuelto sin que medie el dinero dónde reside la auténtica reciprocidad igualitaria. El valor —tiempo permite desarrollar la *agency* —la capacidad de actuar en sentido positivo— de los actores que participan, afianzar su reconocimiento personal y social. Lo que se intercambia depende de las necesidades y deseos de los usuarios y en cualquier caso se pacta entre ellos con libertad y sin imposiciones. La ayuda que se intercambia podría tener un valor de mercado, pero no lo tiene: los bienes y servicios *se recapitalizan humanizándose*.

Podemos entender pues que los *bancos del tiempo*, que nacen de la crisis de las concepciones clásicas desarrollistas vinculadas a la economía de mercado, propugnan un modelo de desarrollo no consumista y más sostenible. Economía no mercantilista y población local están relacionadas en este tipo de redes que defienden el respeto por el ser humano en su medio social y cultural como auténtico motor y objeto del desarrollo.

Del análisis de estas iniciativas a la luz de la Matriz Comprensiva e Integradora de la Paz y los Derechos Humanos propuesta por F. Muñoz⁶¹ se desprende que los *bancos del tiempo*, y en general las redes contemporáneas de ayuda mutua y reciprocidad horizontal, son ejemplos de *paz imperfecta* porque recuperan, reproducen y al mismo tiempo fomentan prácticas de redistribución de bienes materiales e inmateriales (valores, sentimientos, cuidados espirituales/emocionales) que tienden a deconstruir la violencia —*imperfecta*— estructural y cultural. Suponen auténticos espacios de mediación donde actores (multiculturales) e in-

61. En esta matriz se proponen cinco ejes unitarios para articular la Investigación para la Paz, que incluyen una Teoría General de los Conflictos que nos acerque a una definición amplia del conflicto y permita adoptar una perspectiva abierta y dialéctica del mismo; propone también pensar desde una Paz y unos Derechos Humanos imperfectos que permita explicarlos, entenderlos como siempre en permanente convivencia con la conflictividad; Deconstruir la violencia comprendiéndola en sus aspectos estructurales, culturales, simbólicos y filogenéticos y de esta forma poder orientar las acciones hacia la paz; estudiar los espacios-las mediaciones- donde actores, intereses confluyen y donde los conflictos se regulan, y por último el *empoderamiento pacifista* como filosofía y metodología de cambio social. Cf. MUÑOZ, Francisco A., HERRERA FLORES, Joaquín, MOLINA RUEDA, Beatriz y SÁNCHEZ FERNÁNDEZ, Sebastián (2005) *Op. Cit* pp. 127-128. Véase también: MUÑOZ, Francisco y MOLINA RUEDA, Beatriz *Op. cit* pp. 48-52

tereses confluyen y negocian sus necesidades y la conflictividad que se deriva de sus interacciones. Finalmente, entendiendo el *empoderamiento pacifista* como el proceso por el cual las prácticas de paz ocupan el mayor espacio privado, público y político posible, las redes de ayuda mutua basada en la reciprocidad no mercantilista —de las que los *bancos del tiempo* son parte— son iniciativas y proyectos donde se manifiesta el *poder integrador*⁶² de la sociedad civil porque tienden a rescatar y «visibilizar» prácticas no siempre valoradas socialmente —como la ayuda mutua y el cuidado— y a sus actores anónimos (hombres y mujeres de cualquier edad, de cualquier clase social, de cualquier origen nacional-étnico-cultural...) que adquieren protagonismo y reconocimiento a través del acto de ayudar.

Surgiendo desde las tramas relacionales de la sociedad civil y basados en un modelo de reciprocidad e intercambio horizontal, igualitario y no mercantilista, los *bancos del tiempo* son un buen ejemplo de *paz imperfecta* estructural y cultural y una contribución valiosa a la construcción de culturas de paz.

Este es el resultado de nuestras investigaciones: las sociedades han progresado en la medida en que ellas mismas, sus subgrupos y sus individuos, han sabido estabilizar sus relaciones dando, recibiendo y devolviendo. Para empezar, ha sido necesario saber deponer las armas, sólo entonces se han podido cambiar bienes y personas, no sólo de clan a clan, sino de tribu a tribu, de nación a nación, y sobre todo de individuo a individuo; solamente después los hombres han podido crear, satisfacer sus mutuos intereses y defenderlos sin recurrir a las armas. De este modo el clan, la tribu, los pueblos, como ocurrirá mañana en el mundo que se dice civilizado por las clases, las naciones y los individuos, han de saber

62. Analizando el poder desde la perspectiva de sus posibles consecuencias para las personas, Boulding establece tres categorías: el «poder integrador», que está basado en el respeto, la cooperación, el amor, etc, que facilita la regulación pacífica de los conflictos; el «poder productivo», (económico) basado el intercambio y la distribución, que podrá incluir elementos pacíficos o violentos según se entienda y maneje y que puede ser también profundamente pacífico; y el «poder destructivo», amenazador, que incluiría la guerra, y todos los métodos de resolución violenta de los conflictos entre las personas. Los tres tipos de poder los podemos encontrar enredados e interaccionando en las esferas privadas y públicas de la sociedad. Cf. BOULDING, Kenneth (1993) *Las tres caras del poder*, Barcelona, Paidós, pp.28-37.

oponerse sin masacrarse, darse sin sacrificarse los unos a los otros. Este es uno de los secretos perpetuos de su solidaridad y de su sabiduría. No hay más moral , economía o costumbre social que esta ...

Marcel Mauss, *Sobre los dones*.⁶³

63. Cf. MAUSS, Marcel (1991) *Op.cit* p. 262.

LA RECONCILIACIÓN COMO PROGRAMA POLÍTICO: PROPUESTA DE AGENDA GUBERNAMENTAL

CARLOS JOSÉ HERRERA JARAMILLO
EVELYN GARRIDO RODRÍGUEZ

Secretaría de Educación de Bogotá D.C. (Colombia)

El concepto de reconciliación, debido a su reciente popularidad en ámbitos académicos y gubernamentales, suele estar relacionado con un conjunto de recipientes conceptuales, componentes, dinámicas, actores y tendencias, articuladas bajo relaciones de alta complejidad, y sujetos a diferentes y variadas interpretaciones. Más allá de ser un concepto, la reconciliación se erige como un conjunto de desafíos en múltiples dimensiones, desde lo político-institucional, lo económico, lo social, lo cultural, impactando tanto a grupos como a individuos.

De lo anterior se deriva que, la reconciliación como proyecto de transformación social operaría como un eje orientador de programas políticos y de políticas públicas específicas, traduciéndose en lineamientos y estrategias puntales de intervención social, que propenden a la institucionalización de normas, comportamientos y prácticas de resolución pacífica de conflictos, co-existencia y convivencia, en la promoción de procesos para el aumento de niveles de tolerancia, confianza y capital social en sociedades que han experimentado conflictividades de alta confrontación en períodos significativos de tiempo.

De esa forma, el presente artículo tiene como objetivo el plantear la reconciliación como proyecto político, en el marco de sistemas democráticos, partiendo de experiencias de implementación de programas políticos de reconciliación y planteando un esquema multidimensional de

reconciliación como articulación de políticas públicas en diversos ámbitos, como la seguridad, el desarrollo económico y social, y la educación.

Es necesario aclarar, que las pretensiones del artículo no radican en la proposición de fórmulas de diseño de programas políticos para la reconciliación, sino más propiamente, presentar un ejercicio académico que permita articular las diferentes variables de las ecuaciones de la reconciliación, con el fin de hacerlas susceptibles de ser operacionalizadas como estrategias políticas en entornos sociales específicos.

El artículo está organizado de la siguiente forma: En una primera instancia se presentarán los conceptos básicos de un enfoque teórico construido con base en el neoinstitucionalismo y el análisis de políticas públicas. Posteriormente, se revisarán un conjunto de precisiones con respecto a la reconciliación como proceso transaccional complejo, enunciando brevemente los componentes esenciales del proceso. Acto seguido, se presentará una propuesta tri-dimensional de esquema de reconciliación como programa político. Finalmente se plantearán las conclusiones pertinentes y se ofrecerán insumos la formulación de recomendaciones.

1. LA NECESIDAD DE MARCOS CONCEPTUALES: NEOINSTITUCIONALISMO Y POLÍTICAS PUBLICAS

A la hora de conceptualizar un conjunto de procesos sociales con el fin de operacionalizarlos para hacerlos componentes de un programa político, se hace indispensable tener en cuenta marcos teórico-metodológicos que jueguen el papel de enfoques, perspectivas, protocolos de observación y análisis de fenómenos, con fundamentación científica. En el caso de los procesos de reconciliación, especialmente vistos como macro-procesos de transformación social, la complejidad que se engendra en ellos, obliga con más fuerza a la utilización de herramientas, derivadas de las Ciencias Sociales, para su abordaje.

1.1 EL NEOINSTITUCIONALISMO: PRESUPUESTOS BÁSICOS

Teniendo en cuenta lo anterior, se propone la utilización del enfoque Neoinstitucional, el cual es una construcción teórica dentro de la Ciencia Política relativamente reciente. Se genera en la década de los ochenta como una alternativa a los enfoques conductistas, racionalistas y al viejo

institucionalismo, que se identificaba más exactamente como un tipo de estructuralismo determinista, que ignoraba el protagonismo del actor racional en la construcción de órdenes sociales, desconocía la categoría del cambio social y orientaba su énfasis hacia el análisis normativo.¹

Siguiendo a Peters², es la Teoría de Elección Racional, la que marca el proceso de transición entre el viejo y el nuevo institucionalismo, ya que reivindica la centralidad de los individuos como actores en los procesos políticos. Muchos de los presupuestos del neoinstitucionalismo se derivan de los hallazgos de la teoría de elección racional con respecto a la acción de los actores políticos.

En términos de elección racional, es importante tener en cuenta que pese a que uno de los presupuestos esenciales de la misma es que todos los individuos son actores que maximizan su utilidad por medio de decisiones, esa racionalidad es limitada, como afirma Herbert Simon³, y esto se debe a la ausencia de información completa de las implicaciones, costos y efectos de sus decisiones, la existencia del elemento irreductible de la incertidumbre y el efecto de las emociones, como ha planteado ampliamente Jon Elster⁴, afectan lo que podría denominarse como una racionalidad pura, de forma que los individuos tienen preferencias cambiantes y no tienen la capacidad para predecir con exactitud las consecuencias de sus actos ni la utilidad a obtener en momentos futuros.

Son March y Olsen quienes, a mediados de la década de los ochenta, plantean los principales fundamentos de un nuevo institucionalismo. Estos autores definen una institución política como «un conjunto de reglas y rutinas interrelacionadas que definen las acciones apropiadas en términos de la relación entre roles y situaciones»⁵. De esa forma, en tanto reglas

1. Este enfoque es complementario con los presupuestos de la Investigación para la Paz y, particularmente, de la «Paz Imperfecta», cuyos presupuestos se actualizan en este libro.

2. PETERS, Guy (1999) *Institutional theory in Political Science*, the New Institutionalism, Pinter London and New York, Cap. 1.

3. Ver: SIMON, Herbert (1997) *Models of Bounded Rationality: Empirically grounded economic reason*, MIT Press, Michigan.

4. Ver: ELSTER, Jon (2002) *Ulises desatado: Estudios sobre racionalidad, compromisos y restricciones*, Editorial Gedisa, Barcelona.

5. MARCH, J. G y OLSEN, J. P. (1989) *Rediscovering Institutions*. Free Press, New York, pp. 21-6. (Traducción del autor). De igual forma, puede observarse el desarrollo de su trabajo aplicado en el desarrollo y funcionamiento de la democracia en el trabajo de los mismos autores (1989) *Democratic governance*, Free Press, New York.

y rutinas, las instituciones son susceptibles a la transformación por parte de los individuos, quienes las crean y las moldean para la consecución de diversos fines de forma intencional, aunque no siempre voluntaria. Así, puede hablarse de un enfoque estratégico, que implica el curso de acción de los individuos y el nivel de apropiación que establecen con respecto a las instituciones, este carácter estratégico lleva consigo un componente de empoderamiento, que le brinda al individuo la posibilidad (no necesariamente la capacidad) de transformar la realidad circundante, es decir, lo dota del poder de actuar de forma definitiva para la consecución de sus intereses o los del grupo al que pertenece.

Por su parte, Douglas North, uno de los más importantes representantes del enfoque, plantea que las instituciones son «las reglas del juego en una sociedad o más formalmente, son las limitaciones ideadas por el hombre que dan forma a la interacción humana»⁶. La función principal de las instituciones en la sociedad es reducir la incertidumbre en la interacción humana y, por consiguiente, deben estructurar incentivos en el intercambio que tiendan a funcionar establemente. Pero, hay que recordarlo, esa misma estabilidad de las instituciones no niega el hecho de que estén en cambio permanente, es decir, en movimiento permanente y, por lo tanto, en conflicto permanente.

No es posible hablar de un único neoinstitucionalismo dentro de la Ciencia Política. Según Guy Peters, existen múltiples tipos de neoinstitucionalismo a saber: Institucionalismo Normativo, el cual se centra en la forma de condicionar el comportamiento de un grupo de individuos por medio de instituciones o normas; Institucionalismo de la elección racional, que considera al individuo como un maximizador de utilidad y a la institución como un principio regulador entre intereses; Institucionalismo histórico, el cual considera el recorrido histórico como un determinante de los comportamientos presentes, o lo que se puede denominar como *path dependence*; Institucionalismo empírico, que cuenta con el componente estructural del institucionalismo clásico; Institucionalismo Internacional, el cual lleva la elección racional analógicamente al nivel de los Estados; y finalmente, el Institucionalismo social, que explora los esquemas de articulación entre el Estado y la sociedad⁷.

6. NORTH, Douglas (1990) *Instituciones, cambio institucional y desempeño económico*, México, Fondo de Cultura Económica.

7. En: PETERS, *Op. Cit.*

Una importante distinción analítica en los presupuestos básicos del neoinstitucionalismo es la diferenciación entre una *institución formal*, que, según Casas y Losada⁸ se definen como «soluciones contractuales a problemas de cooperación, que son resueltos a través de mecanismos (contratos positivos) que incentiven el respeto de los acuerdos y el cumplimiento de las obligaciones adquiridas». Estos mismos autores, definen *instituciones informales* como «soluciones convencionales a problemas de coordinación, que son enfrentados en el marco de las convenciones sociales, el conocimiento común y por la construcción social de rituales, la internalización de normas y parámetros de la cultura a través de los procesos de socialización. Las formas de sanción social como la sanción religiosa, el ostracismo, la marginación social son algunos ejemplos del sistema de incentivos informales usados a través de los cuales los grupos materializan las restricciones informales».

De esa forma, los órdenes sociales están compuestos por normas formales y contractuales y normas informales convencionales. Ambas determinan el comportamiento de los individuos y permiten o impiden la convivencia y la administración de la conflictividad social. En el caso colombiano, un ejemplo de institución formal podría ser cualquier marco normativo, por excelencia la Constitución Política; por otro lado, una institución informal podrían ser las tradiciones culturales o valores adquiridos por medio de un proceso de socialización, como la predilección de los valores judeo-cristianos, que determina incluso la forma en que se legisla para muchos temas.

La institución en tanto norma o regla de juego, debe diferenciarse de la *organización*, la cual corresponde a un conjunto de individuos constituidos como grupo que tienen como función la implementación o materialización de las instituciones en las realidades humanas.

Por otro lado, es importante tener en cuenta el concepto de *costo de transacción*, el cual se refiere a cualquier tipo de costo (económico, humano, en tiempo, etc) derivado de la necesidad de proteger, crear o monitorear un intercambio ya sea entre actores racionales o organizaciones. Este concepto es especialmente importante en el ámbito de la práctica política formal, que está caracterizada por la continua ocurrencia

8. CASAS, Andrés y LOSADA, Rodrigo «Manual de Enfoques», Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, Pontificia Universidad Javeriana (texto sin publicar).

de transacciones, ya que se hace difícil en un entorno decisional complejo seguir cursos de acción de forma unidimensional, sin requerir la aprobación, tolerancia, aval o retroalimentación de otro actor. Los costos de transacción pueden estar relacionados con la necesidad de establecer procesos de comunicación, el requerimiento de la negociación y el consenso, entre otros.

Finalmente, es necesario rescatar el hecho de que las instituciones, tanto formales como informales, son susceptibles de cambio y transformación por parte de acciones individuales. Uno de los teóricos que más ha explorado los procesos de creación y transformación de instituciones es Douglass North⁹, según este autor, la transformación de instituciones puede deberse a procesos económicos, procesos de emprendimiento de individuos u organizaciones o incluso procesos de aprendizaje en el tiempo.

El enfoque neoinstitucional, parece mostrar mejor adaptabilidad y potencial explicativo que otros enfoques de naturaleza funcionalista o estructural, debido a su capacidad para observar y comprender los procesos de cambio social. Los procesos de reconciliación son en esencia procesos de cambio social y transformación de instituciones formales e informales, en entornos de incertidumbre. Tanto en el ámbito político-formal, como en los diversos contextos sociales, económicos y culturales, el cambio es la naturaleza esencial de los procesos de reconciliación.

1.2 ANÁLISIS DE POLÍTICAS PÚBLICAS

Más allá de la necesidad de contar con elementos propios de un enfoque teórico-metodológico, es también pertinente contar con herramientas propiamente políticas para plantear, como se prometió en un principio, un esquema de reconciliación como programa político. Para tal fin, y con el ánimo de proponer elementos susceptibles a ser operacionalizados y puestos en práctica en agendas gubernamentales específicos, es preciso partir de conceptos básicos de la gestión pública, como es el análisis de políticas públicas.

9. Ver: NORTH, Douglass (1990) *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*, Cambridge University Press, New York.

En primera instancia habría que partir de la pregunta: ¿Qué es la política?. Según Shepsle y Bonchek¹⁰, pueden identificarse dos tipos de política: Por un lado, lo que ellos denominan la «P mayúscula», que abarca el conjunto de instituciones formales y las decisiones con fuerza vinculante tomadas por quienes detentan el poder. De esa forma, el concepto de «P mayúscula» estaría en concordancia con la definición clásica de política planteada por Easton como el «reparto terminante de valores en una sociedad»¹¹.

El reparto terminante de valores puede ponerse en términos neoinstitucionalistas, de forma que se hable de la política como el ordenamiento institucional que determina el comportamiento de los miembros de un determinado orden social. La política sería entonces una determinada asignación de instituciones acompañadas de un esquema organizacional. Las políticas públicas serían las acciones por medio de las cuales los agentes gubernamentales definen órdenes institucionales en una determinada sociedad.

Por otro lado, puede identificarse también una «p minúscula», que abarca tradiciones y reglas de conducta socialmente asimiladas y a su vez, se refiere a procesos políticos que se llevan a cabo en un nivel micro, en el campo de las organizaciones sociales como la iglesia y la familia. De esa forma, la «p minúscula» estaría relacionada con instituciones informales y se refiere a lo que se puede denominar como micropolítica. El nivel micropolítico se articula como una dimensión imprescindible en los procesos de reconciliación, que deben responder a construcciones sociales desde la base, además de diseños institucionales determinantes. No obstante, en el marco de este artículo, se manejará lo micropolítico como un escenario en el cual se miden y evidencian expectativas de impacto de políticas públicas diseñadas en los ámbitos formales de toma de decisión.

Una política pública puede definirse como el «conjunto de respuestas sucesivas del Estado frente a situaciones consideradas socialmente como problemáticas»¹². Este conjunto de respuestas sucesivas implican

10. SHEPLE, Kenneth y BONCHEK Mark (1997) *Analyzing Politics: Rationality, Behavior and Institutions*, W W Norton, New York.

11. EASTON, David (1979) *Esquema para el análisis político*, Amorrortu, Buenos Aires.

12. SALAZAR, C. (1999) *Las Políticas Públicas*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Ciencias Jurídicas - Facultad de Ciencias Económicas y Administrativas - Facultad de Administración de Empresas, p. 41.

un determinado proceso, en el cual intervienen múltiples actores y organizaciones. Siguiendo el esquema de Easton de sistema político, las políticas públicas serían los *outputs* que responden a las necesidades, expectativas y demandas de la población, las cuales serían los *inputs*. Este sistema de entrada y salida implica un proceso extenso de priorización y esquematización de las problemáticas sociales para responder a ellas con programas, proyectos, normas o acuerdos.

La extensa conflictividad social, en la que confluyen múltiples intereses y necesidades muchas veces excluyentes o en disputa, implica que el Estado debe cumplir con la función de administrar la conflictividad social de forma que se mantenga un determinado orden sin sacrificar la complejidad y especificidad de los agentes sociales. Esta complicada función se desarrolla por medio de políticas públicas, decisiones vinculantes en cuya aplicación, especialmente bajo premisas democráticas, deben verse involucrados los intereses de los individuos (o su mayoría) de un determinado grupo social.

En el ámbito de las construcciones teóricas alrededor del análisis de las políticas públicas, una de las formas en las que su proceso se ha esquematizado es por medio de un ciclo, o *policy cycle*. Esta construcción, en términos metodológicos, permite desagregar el proceso inmerso en la creación e implementación de políticas públicas, ofreciendo una serie de categorías de observación, referentes a un conjunto de secuencias lógicas¹³.

En este aspecto, la *agendación* se refiere a un proceso en el cual se lleva a cabo una observación e identificación de un conjunto de problemáticas. La agendación implica la construcción de una lista de situaciones que requieren la acción del Estado y que son consideradas socialmente como nocivas o problemáticas. No obstante, esta configuración responde a una determinada racionalidad gubernamental, que tiende a priorizar unas situaciones sobre otras. La priorización también depende de un conjunto de recursos con los cuales cuentan las organizaciones gubernamentales, de forma que no se puede resolver todas las problemáticas simultáneamente e invertir el mismo número de recursos (humanos, económicos, burocráticos, de tiempo) respondiendo a todas ellas¹⁴.

13. Al respecto se puede ver: ROTH, A. (2002) Políticas públicas. Formulación implementación y evaluación, Bogotá, Aurora.

14. Al respecto ver: GERSTON, L. (2004) Public policy making: process and principles, New York, M.E. Sharpe.

El proceso por medio del cual las problemáticas intersubjetivamente concebidas se transportan a la agenda gubernamental depende de múltiples factores: Por un lado, por medio de grupos de poder con intereses específicos y un determinado tipo de problemáticas, un ejemplo de esto podría ser un gremio económico que presiona en la necesidad de firmar acuerdos arancelarios con otros países. Así mismo, una problemática podría visibilizarse por medio de un hecho detonante o un evento de expresión contundente de la población. Por otro lado, por medio de una agendación heredada de previos programas gubernamentales o la observación autónoma y el diagnóstico de entes gubernamentales¹⁵. Finalmente, la agendación puede estar sujeta a intereses particulares de agentes políticos interesados en partidas del presupuesto gubernamental o con intereses clientelistas.

En un sistema democrático, en términos normativos, se supone la existencia de agentes intermediarios entre las necesidades y demandas de la población y las instancias de toma de decisión, que serían por excelencia los partidos políticos. No obstante, en términos reales es posible que se presente una atomización de esa intermediación, de manera que múltiples actores intervienen en la agendación, motivados por toda serie de intereses. También es importante no descartar la pertinencia de escenarios de oportunidad política, en los cuales se aumenta la probabilidad de que se visibilicen un conjunto de problemas y se deje de lado otros.

Por otra parte, la *formulación* implica la traducción de problemáticas en estrategias. Para la concepción de la estrategia es importante la definición del problema, es decir, el establecimiento de sus causas, su dinámica y sus consecuencias. No es lo mismo afirmar que la delincuencia es producida por la pobreza a que delincuencia es una expresión de la pobreza y puede no corresponder a ella. Posterior a la definición del problema, se requiere establecer lineamientos para su solución, es decir, recursos, tiempo, herramientas, lineamientos y regulaciones para su implementación. Nuevamente, en el proceso de formulación están involucrados diversos actores con diferentes intereses. Es necesario

15. Al respecto se puede revisar: KINGDON, J. (1994) *Agendas, Alternatives, and Public Policies*, Boston, Little Brow; CAHN, M, «The Policy Game», en Theodoulou, S. y Cahn, M. (edits.), *Public Policy. The essential readings*. New Jersey, Englewood Cliffs, 1995; MUELLER, D. (1993) *The public choice approach to politics*, Londres, Edward Elgar.

tener en cuenta, que pese a que se lleve a cabo un diagnóstico amplio y riguroso, es inevitable la existencia de vacíos de información y la condición continua de incertidumbre.

Por otro lado, es posible que el proceso de formulación se desarrolle de una forma incremental, de manera que los agentes gubernamentales toman elementos ya desarrollados y los complementan o transforman de manera incremental¹⁶ para responder a problemáticas que de la misma forma se transforman y readaptan, utilizando la información y estrategias ya existentes.

Posterior a la formulación, se desarrolla el proceso de *implementación*. Este se refiere a la puesta en práctica de las estrategias formuladas, lo que implica un contraste entre aquello que se concibe de forma prescriptiva y la dinámica de transformación que la política es susceptible de conseguir en el manejo real de la problemática. La diferencia entre la lógica del diseño y la lógica de la realidad se denomina dentro de la literatura como *implementation gap*¹⁷. De la misma forma, la implementación debe jugar con un conjunto de actores, intereses, expectativas, recursos, incertidumbre.

Así, el éxito de la implementación depende de la articulación entre entes gubernamentales y distintos niveles de gobierno, de manera que requiere un engranaje armónico de actores que trabajen para la realización del conjunto de estrategias que configuran la política pública. Para ello se requieren mecanismos e instituciones de regulación y control. La implementación también implica la interconexión directa con los beneficiarios de la política, de forma que en su desarrollo también están involucrados los niveles de aceptación y disposición de los beneficiarios.

Finalmente, se lleva a cabo el proceso de *evaluación*, la cual según Salazar, es el proceso en el cual se compara «un determinado proceso o unos determinados resultados con propósitos u objetivos previamente establecidos»¹⁸. De esa forma, la evaluación apuntaría a determinar hasta qué punto aquello que se concibió en principios corresponde a un conjunto de realidades. No obstante, es necesario aclarar que el proceso de evaluación es imprescindible en todas las etapas, ya que asegura que la

16. Revisar: AGUILAR, L. (1992) Estudio introductorio, en Aguilar, L. (edit.), La hechura de las políticas, México, Miguel Ángel Porrúa.

17. Ver: Gerston, 2004, Op. Cit.

18. Salazar, 1999, p75 Op. Cit.

política pública esté orientada de forma satisfactoria a la solución de la problemática y a la vez se respeten los marcos normativos pertinentes.

En conclusión, el ciclo de la política pública se compone de un conjunto de procesos que dan cuenta de la complejidad de la gestión gubernamental. Así mismo, pueden convertirse en categorías que faciliten el análisis de políticas públicas específicas a la luz de desafíos identificados. En términos neoinstitucionales, las políticas públicas serían decisiones gubernamentales que afectan una determinada colectividad y que son susceptibles a un proceso progresivo de institucionalización, es decir, de convertirse en patrones de comportamiento para resolver problemas de cooperación y coordinación.

La reconciliación como programa político operaría entonces como la articulación de un conjunto de políticas públicas complementarias e integradas en un proyecto macro de transformación social, tendiente a diseñar y materializar marcos institucionales que faciliten el surgimiento y la consolidación de *paces y reconciliaciones* en los múltiples niveles sociales, luego de períodos de alto conflicto social.

2. PRECISIONES SOBRE LA RECONCILIACIÓN COMO PROCESO TRANSACCIONAL COMPLEJO.

La reconciliación podría caracterizarse como «la articulación estratégica de un conjunto de escenarios, en los que se intenta transformar una serie de condiciones sociales caracterizadas por la violencia y la represión, en busca de la constitución de nuevas realidades en las que sea posible la regulación pacífica de los conflictos sociales. No obstante, este objetivo no implica que los agentes de la reconciliación tengan intereses homologables o intenten seguir los mismos medios para su consecución. De esa forma, la reconciliación se configura como un espacio en el cual se llevan a cabo múltiples transacciones, negociaciones y acuerdos y su nivel de éxito dependerá tanto del balance de poder que se establezca entre los actores como de los recursos financieros, institucionales y humanos de los cuales se disponga¹⁹».

19. HERRERA, Carlos José (2009) Reconciliaciones, Transiciones Democráticas y Construcciones de Paz; El Caso colombiano 1989-2006, Tesis doctoral, digibug.ugr.es/bitstream/10481/2165/1/17826196.pdf, Universidad de Granada.

La reconciliación, en sus planos de ocurrencia, se presenta como proceso conexo a dos situaciones específicas de transformación social (lo cual no exime la consideración las múltiples situaciones sociales en las cuales se hace indispensable su ocurrencia): Por un lado, los procesos de *transición democrática*, definidos como la transformación de instituciones formales e informales para el cambio de un régimen autoritario/dictatorial a otro participativo/democrático; según O'Donnel y Schmitter, «corresponde a un intervalo que se extiende entre un régimen político y otro, estando delimitado por el inicio del proceso de disolución del régimen anterior y por el establecimiento de alguna forma de democracia, el retorno a algún tipo de régimen autoritario, o el surgimiento de una alternativa revolucionaria»²⁰.

Por otro lado, a *procesos de paz*, los cuales podrían definirse, de forma comprensiva como esquemas políticos de acercamiento, diálogo y construcción de consensos, en los que los actores empoderados de un determinado conflicto, denominados como «partes» llegan a acuerdos para la finalización formal de una situación de confrontación militar, por medio de ejercicios de transacción y negociación, solos o con la ayuda de un tercero mediador, a partir de los cuales se inicia un proceso multinivel de construcción de paz o *paces* en el marco de una sociedad.²¹

En ambos casos, tanto hablando de procesos de transición democrática como de procesos de paz (considerando de igual forma una hibridación de los mismos, de forma que existan procesos de paz que busquen de igual forma la profundización de las calidades democráticas), la reconciliación tiene como desafío final el restablecer las relaciones sociales, en el ánimo de promover mediaciones entre diferentes conflictividades, que contribuyan a el surgimiento e incremento de los niveles de convivencia, coexistencia y capital social (comunicación, cooperación y participación) en una determinada sociedad.

Como proyecto de transformación social, la reconciliación, vista desde el ámbito político-gubernamental, enfrenta el desafío de brindar las herramientas de gestión e intervención social que permitan la ocurrencia

20. O'DONELL, Guillermo, SCHMITTER Philippe y WHITEHEAD, Lawrence (comp.) (1989) *Transiciones desde un gobierno autoritario*. Vol. 4. Buenos Aires Editorial Paidós.

21. N.E. Cf. en este mismo volumen MUÑOZ, Francisco A. «Los habitus de la paz imperfecta», pp....

de los procesos previamente enunciados. Es importante mencionar, que el hablar de intervención social desde el ámbito gubernamental trae consigo un conjunto de ambigüedades y enfrenta una multiplicidad de externalidades negativas, en un principio, la intervención estaría orientada a la superación de los efectos sociales de la violencia, punto de partida para establecer condiciones para la convivencia y la resolución pacífica de conflictos, como se muestra en el siguiente gráfico:

Gráfico 1. *Efectos sociales de la violencia y desafíos en su intervención*



Fuente: Elaboración Propia

Lo mostrado en el anterior gráfico, lleva a la consideración de diversos elementos que obligan al diseño de estrategias de intervención de la misma forma complejas, focalizadas, pertinentes y orientadas a los procesos sociales específicos que devienen de la exposición a la violencia.

Más allá de lo anterior, la reconciliación implicaría la resolución de ecuaciones simultáneas en los siguientes frentes:

- *Resolución de la tensión entre justicia e impunidad*: La cual es la dicotomía central de las «políticas hacia el pasado»²² e implica la resolución de hasta qué punto deben sacrificarse los marcos construidos que le dan significado a «lo justo», como esquemas proporcionales de retaliación con base en códigos penales, para establecer condiciones políticas que permitan la inclusión de actores en disputa por fuera del sistema legal establecido. De esta tensión se deriva la necesidad de diseñar e implementar esquemas de alternatividad penal, aceptando diferentes y necesarios grados de impunidad, sometidos a la legitimación pública como «justos»²³. Lo anterior suele estar acompañado de la utilización de mecanismos de justicia restaurativa²⁴.
- *Procesos de Desarme —Desmovilización— Reintegración (DDR)*: Estos procesos, que se hacen más visibles especialmente en los procesos de paz, implican el desmonte de grupos armados para la posterior inclusión de sus miembros como ciudadanos en un sistema democrático. En general el DDR puede definirse como el proceso mediante el cual «un número determinado de combatientes, sea de forma individual o colectiva, y pertenezcan a Fuerzas Armadas o grupos armados de oposición, se desarman, desmilitarizan y reintegran, bien a la vida civil o a las Fuerzas Armadas o de seguridad del país»²⁵. Lo anterior se hace referencia al problema de la seguridad, el cual es de vital importancia a la hora de construir procesos de reconciliación; las políticas de DDR, deberán estar también acompañadas de procesos de transformación de las Fuerzas Policiales y las Fuerzas Armadas, para garantizar la eficaz protección de la población.
- *Reparación*: La reparación suele tener una importancia capital en los procesos de reconciliación. Esta puede ser de carácter material o sim-

22. Al respect se puede revisar: BARAHONA, Alexandra de Brito, GONZÁLEZ-ENRÍQUEZ, Carmen y AGUILAR, Paloma (eds.) (2002) *Las políticas hacia el pasado. Juicios, depuraciones, perdón y olvido en las nuevas democracias*, Istmo, Madrid.

23. De esta tensión se deriva un entorno transaccional entre actores (gobierno autoritario y democrático, actores armados al margen de la ley y Estado, entre otros) en el cual se tratan otros elementos, como el DDR, la Verdad, la Reparación para hacer aceptables los niveles de impunidad que hacen posible la terminación formal del conflicto. Al respecto, se puede revisar ampliamente: Herrera, Carlos José (2009) *Op. Cit.*

24. Se puede complementar el concepto en: MARSHALL, Tony, (1999) «Restorative Justice: An Overview», En: *Research Development and Statistics Directorate*, Londres, pp 5-6.

25. CARAMÉS, Albert; FISAS, Vinec y SANZ, Eneko (2007) *Análisis de los Programas de Desarme, Desmovilización y Reintegración existentes en el mundo en el 2006*, Escola de Cultura de Pau, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona.

bólico. De la misma forma, lleva conexos los procesos de restitución (recomposición de las condiciones previas a la comisión del delito), la rehabilitación y la restauración (reconstrucción de condiciones psicológicas y personales para la superación de los eventos victimizantes). Las políticas de reparación enfrentan varias dificultades, relacionadas tanto con la disponibilidad de recursos suficientes para reparar a todas las víctimas de forma «justa», generalizada y proporcional, como por la forma de establecer los múltiples efectos de la victimización en la vida de un individuo o grupos de individuos²⁶.

- *Verdad y Memoria Histórica*: La recuperación de la verdad, en términos del relato histórico con respecto al conjunto de hechos que se llevaron a cabo en el período violento, se plantea en la literatura al respecto, tanto como un elemento con el que se tranza para hacer justificables ciertas dosis de impunidad, como también, una forma de reparación a las víctimas, en cuanto al potencial de restauración del trauma con respecto al conocimiento de los hechos, y en cuanto a la verdad como garantía de no repetición de los crímenes cometidos.
- *Perdón*: El concepto de perdón estaría relacionado con los procesos intra e inter-personales por medio de los cuales se logra la transformación de relaciones sociales conflictivas (víctima-victimario) a relaciones sociales de interlocución y cooperación entre seres humanos y si se quiere, ciudadanos²⁷. Pese a que este proceso toma lugar en las mentes de las personas, es posible plantear que desde una postura gubernamental, sea pertinente y necesario brindar herramientas que construyan condiciones en las que sea más o menos probable la ocurrencia de perdones individuales y colectivos. De igual forma, debe reconocerse que la naturaleza de estos procesos imprime un conjunto de dimensiones temporales que hacen del perdón un fenómeno difícilmente observable y verificable.

Los anteriores elementos, presentados con suma brevedad, se establecen como pilares de los procesos de reconciliación y tendrían, sin duda, que hacer parte de un programa político que busque la transformación

26. Las paradojas y ambigüedades de la reparación son analizadas por Elster en: ELSTER, Jon (2004) *Closing the Books, Transitional Justice in Historical Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge.

27. Con respecto a este concepto de perdón se puede revisar: GARRIDO, Evelyn «El Perdón en procesos de reconciliación: El mecanismo micropolítico de aprendizaje para la convivencia» *Revista Papel Político*, Vol. 13 No. 1, Enero-Junio de 2008.

social de sociedades en conflicto. No obstante, y como se mencionó anteriormente, estas no se constituyen como una fórmula aséptica e independiente de contextos sociales específicos y de constreñimientos y falencias en términos de recursos humanos, financieros, temporales y administrativos. Por tanto, las dosis de su aplicación deben ser mirados a través del concepto de *path dependence*, contexto-dependientes y por tanto, sujetas a la anatomía particular de un entorno social.

2. PROPUESTA: ESQUEMA DE RECONCILIACIÓN COMO PROGRAMA POLÍTICO

El siguiente esquema es una aproximación a cómo puede pensarse la reconciliación como un programa político, con pretensiones de rigurosidad en sociedades complejas. Se hace pertinente el uso de una visión multi-dimensional que se refiera a niveles de territorialidad y jurisdicción política, además de la combinación de diferentes componentes que se articulan para establecer realidades sociales.

El esquema se piensa en tres dimensiones, que corresponden a tres macroprocesos que podrían ser ejes orientadores en un proceso nacional de reconciliación. A su vez, estos macro procesos se derivan en procesos puntuales, éstos en estrategias de política y pública, y las últimas, en expectativas de impacto en los niveles local, regional y nacional. (ver Tabla 1)

En primera instancia, la dimensión político-institucional se refiere a los procesos que se llevan a cabo en las instancias de toma de decisión política y que orientan el corto plazo de transiciones democráticas o procesos de paz. Aluden al ejercicio transaccional en el cual se establecen las bases normativas del proceso en general, se institucionalizan acuerdos y se promueven procesos de socialización y legitimación, vitales para garantizar la asimilación y apropiación social del proceso, y el impacto en el marco de instituciones informales.

Por otro lado, se identifica una dimensión económica, la cual se refiere en general al establecimiento de un sistema de incentivos que apunte a la promoción del desarrollo económico para la satisfacción de necesidades, el desmonte de economías paralelas ilegales y el fomento de oportunidades para el desarrollo de proyectos de vida en el nivel micro.

Finalmente, la dimensión social-cultural, apunta a la promoción de lo que Muñoz denomina como *empoderamiento pacifista*²⁸, el cual se constituye como la base del proceso de reconciliación, en cuanto supone la superación progresiva de patrones de violencia y la transformación de

prácticas y comportamientos para el desarrollo de sociedades pacíficas y democráticas.

En términos neoinstitucionales, específicamente con base en las recientes tendencias de neoinstitucionalismo cognitivo²⁹, los procesos de construcción de paces imperfectas que devengan en empoderamientos pacifistas, podrían plantearse como procesos de aprendizaje. El sub-enfoque plantea que los procesos de cambio social y transformación institucional se llevan a cabo en la mente de las personas, por medio de un proceso de aprendizaje para la resolución de problemas, de la siguiente forma:

«el mundo físico y socio-cultural, externo al individuo, le presenta un conjunto de información para asimilar y problemas a resolver, de forma que éste se encuentra en una constante relación de retroalimentación con su ambiente. El individuo aprehende esta realidad por medio de procesos mentales, es decir, por la traducción de estímulos del ambiente en representaciones mentales internas. Estas representaciones suelen ser acumulativas y convertirse en un conjunto de códigos y herramientas por medio de los cuales se lleva a cabo la explicación, interpretación y solución de problemas derivados del entorno, convirtiéndose así en modelos mentales. Estos últimos, si son continuamente reforzados en el tiempo por medio de la retroalimentación con el ambiente, se estabilizan y se convierten en creencias, las que a su vez se articulan dentro de sistemas de creencias³⁰».

Las dimensiones y procesos anteriormente enunciados pueden verse esquematizados en la siguiente tabla:

28. El desarrollo teórico del concepto se puede revisar en: ARANGUREN, Nieves y Franciscos A. MUÑOZ. (2004) «La paz Imperfecta», Hika, abendua-urtarrilla.; MUÑOZ, Francisco A., MOLINA RUEDA, Beatriz, HERRERA FLORES, Joaquín, SÁNCHEZ FERNÁNDEZ, Sebastián (2005) Investigación de la Paz y los Derechos Humanos desde Andalucía, Granada, Eirene; MUÑOZ, Francisco A. (2004) «La paz», en MOLINA RUEDA, Beatriz y MUÑOZ, Francisco A. Manual de paz y conflictos, Granada, Eirene; MUÑOZ, Francisco A. y BOLAÑOS CARMONA, Jorge. «La praxis (teoría y práctica) de la paz imperfecta», en este mismo volumen, pp...

29. Al respecto se puede revisar: MANTZAVINOS C. NORTH D. SHARIQ S. (2003) Learning, Institutions and Economic Performance, Max Planc Institute.

30. Garrido, 2008, *Op. cit.*

Tabla . Esquema de Reconciliación como Programa Político

		Expectativas de impacto por Nivel				
		Local	Regional	Nacional		
Dimensión Político-Institucional	Proceso	Estrategias de Política Pública				
	Establecimiento de Plataformas de Negociación y escenarios de transacción	- Valoración de estrategias de mediación - Construcción de confianza para interlocución - Establecimiento de agendas, espacios y cronogramas - Re-establecimiento de condiciones de seguridad, garantía del cese al fuego.	Socialización del proceso para su legitimación en base social	- Socialización del proceso para su legitimación en base social - Identificación de actores estratégicos para fases subsiguientes	- Consolidación de entorno transaccional (transformación o creación de marcos normativos, articulación de poderes políticos, articulación interagencial)	
	Diseño, articulación y consolidación de acuerdos	- Configuración de consensos y acuerdos - Valoración de recursos institucionales, financieros, políticos y humanos para implementación de acuerdos	- Promoción de alianzas con gobiernos locales y organizaciones estratégicas - Disposición de responsabilidades en ámbito local	Elaboración de agendas de articulación y compromisos con actores estratégicos	- Disposición de recursos para la implementación - Articulación de estrategias para monitoreo y evaluación	
Implementación de acuerdos	- Mantenimiento de estrategias para protección y seguridad de la población - Disposición de recursos para la implementación - Creación y puesta en marcha de sistemas de monitoreo y evaluación	- Puesta en marcha de alianzas y compromisos con gobiernos locales - Socialización con poblaciones beneficiarias y diagnósticos pertinentes	- Puesta en marcha de agendas estratégicas con actores regionales - Promoción de iniciativas regionales para control social y participación	- Gestión y administración del proceso para garantía de sostenibilidad política y fiscal		

<p>Dimensión Económica</p>	<p>Atención Humanitaria a Víctimas de Violencia</p>	<p>- Gestión inter-organizacional para atención generalizada y oportuna</p>	<p>- Localización, diagnóstico y atención de población beneficiaria - Empoderamiento de gobiernos locales para atención</p>	<p>- Articulación de alianzas con actores estratégicos gubernamentales y no gubernamentales</p>	<p>- Gestión y acuerdos con cooperadores internacionales y gubernamentales de coordinación con entes de protección social</p>
<p>Establecimiento de condiciones para la reparación y el restablecimiento</p>	<p>- Puesta en marcha de políticas de reparación material y simbólica focalizadas y realistas - Diseño e implementación de políticas de restablecimiento para comunidades vulnerables</p>	<p>- Despliegue y localización de estrategias de reparación y restablecimiento con poblaciones víctimas - Fomento de la participación de víctimas en el proceso</p>	<p>- Fomento de integración con actores estratégicos - Fortalecimiento organizativo de organizaciones regionales de víctimas</p>	<p>- Gestión y acuerdos con cooperadores internacionales y gubernamentales de coordinación con entes de protección social</p>	
<p>Desmonte de economías paralelas</p>	<p>- Despliegue de medidas legales, policivas y preventivas para control y desmonte - Adecuada judicialización de actores involucrados</p>	<p>- Diagnóstico, localización e intervención en redes locales de economías ilegales</p>	<p>- Fortalecimiento de acción institucional- judicial y policiva</p>	<p>- Articulación con entidades judiciales y organismos internacionales para monitorear desmonte</p>	
<p>Establecimiento de incentivos económicos para la legalidad y el desarrollo</p>	<p>- Políticas de transformación de patrones de esfuerzo y cultura de la ilegalidad - Diseño e implementación de políticas de re-activación económica y fomento de empresa - Diseño e implementación de políticas de empleo y garantías de derechos laborales</p>	<p>- Articulación con gobiernos locales para re-activación económica y empleo - Articulación con medios de comunicación para promoción de legalidad</p>	<p>- Articulación con actores estratégicos del sector económico y empresarial para re-activación económica y políticas de empleo.</p>	<p>- Gestión de acuerdos con actores internacionales para cooperación económica - Reformas en sistemas fiscales e implementación de mecanismos para buen manejo de recursos públicos</p>	

<p>Dimensión socio-cultural</p>	<p>Promoción de esquemas de integración social</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Diseño e implementación de políticas para la protección social y la defensa de los DDHH - Promoción de procesos de integración comunitario en la relación víctima-victimario (perdones colectivos) 	<ul style="list-style-type: none"> - Aplicación de sistema de monitoreo para violación de DDHH y brotes de violencia - Promoción de esquemas de integración comunitaria en comunidades vulnerables 	<ul style="list-style-type: none"> - Diseño e implementación de mecanismos inter-sectoriales e inter-organizacionales para defensa de los DDHH 	<ul style="list-style-type: none"> - Fortalecimiento de entidades judiciales y organismos de control para la defensa de los DDHH - Diseño e implementación de estrategias para «humanización» de FFAA y Policía.
<p>Promoción de prácticas no violentas</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Implementación de campañas de desarme - Estrategias de medios para la valoración positiva de medios pacíficos. - Aplicación de Herramientas de Educación para la Paz. 	<ul style="list-style-type: none"> - Diagnóstico, localización e identificación de violencias - Articulación con gobiernos locales, medios de comunicación local y comunidades educativas 	<ul style="list-style-type: none"> - Articulación con actores estratégicos para fomentar desarme y promover asimilación de valores pacíficos 	<ul style="list-style-type: none"> - Articulación con entidades judiciales y organismos internacionales para monitorear desarme - Establecimiento de estrategias nacionales de Educación para la Paz 	<ul style="list-style-type: none"> - Articulación con entidades judiciales y organismos internacionales para monitorear desarme - Establecimiento de estrategias nacionales de Educación para la Paz
<p>Promoción de «páctos imperfectos»</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Promover la visibilización de experiencias de paz y aprendizajes sociales en resolución pacífica de conflictos - Promoción del surgimiento de liderazgos y el fortalecimiento organizativo comunitario - Fortalecimiento de canales de inclusión y participación en el sistema democrático 	<ul style="list-style-type: none"> - Fortalecimiento organizativo local - Formación en DDHH, Democracia y Resolución Pacífica de Conflictos 	<ul style="list-style-type: none"> - Articulación de iniciativas de Paz en lo regional - Promoción de estrategias de visibilización para conformación de regiones pacíficas 	<ul style="list-style-type: none"> - Ampliación y profundización de mecanismos de participación e inclusión social - Disposición de recursos para la promoción de paces. 	<ul style="list-style-type: none"> - Ampliación y profundización de mecanismos de participación e inclusión social - Disposición de recursos para la promoción de paces.

3. CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES

En suma, formular e implementar programas políticos y políticas públicas para promover y establecer las condiciones de pre-existencia para la ocurrencia de procesos de reconciliación en las dimensiones políticas, económicas, sociales y culturales y los niveles locales, regionales y nacionales, apuntaría a la creación y asimilación de herramientas para la administración de conflictividades en situaciones de post conflicto y en el marco de sistemas políticos democráticos.

Para ello, debe tenerse en cuenta, como componentes obligados, la disposición de políticas públicas para la resolución de la tensión entre justicia e impunidad, la adecuada implementación de procesos de DDR, el diseño e implementación de estrategias para el manejo del pasado en términos de construcción de verdad y memoria histórica, el diseño e implementación de políticas de reparación y restitución, y la promoción de procesos de perdón en el ámbito intra e inter-subjetivo.

Por otro lado, el hablar de reconciliación como programa político y como proyecto de país, implica un proceso continuo y sistemático de convertir insumos en resultados para la atención de múltiples necesidades, especialmente cuando los períodos de conflicto han debilitado incluso las potencialidades y facultades del Estado para responder a mínimos obligatorios como lo son la garantía de los Derechos Humanos. En este aspecto, los esfuerzos se extenderán hasta un largo plazo, en el cual pueda llegar a ser verificable y medible la ocurrencia de los cambios sociales en los que se sustenta la reconciliación. Así, la implementación del programa político deberá ser de carácter inter-gubernamental y sus impactos serán incrementales, incompletos, asimétricos e imperfectos.

Para visualizar un esquema de recomendaciones sería útil revisar cuáles podrían ser los indicadores de éxito y fracaso en el diseño e implementación de un programa político de reconciliación, para tales propósitos, se ofrece la siguiente tabla:

Tabla 2. Indicadores de Éxito y Fracaso en la implementación de procesos de reconciliación

<p>ÉXITO: Finalización definitiva de confrontación armada, DDR verificado, transformación desigual pero verificable de dinámicas sociales violentas, cumplimiento significativo de compromisos adquiridos FRACASO: Mantenimiento de confrontación armada, mantenimiento de GAI o surgimiento de grupos emergentes, ausencia de legitimación social del proceso, incumplimiento verificado de acuerdos adquiridos</p>
<p>Inclusión de grupos de la sociedad civil, especialmente de víctimas en el proceso Hermetismo o mayoritaria informalidad en negociaciones</p>
<p>Implementación de mecanismos de seguimiento y evaluación transparentes y con recursos suficientes. Parcialización o falencias en investigación, acceso y gestión de entes verificadores.</p>
<p>Construcción de compromisos vinculantes que respondan a racionalidad discursiva y pragmática de partes. Existencia de agendas paralelas frente a los acuerdos por parte de las partes.</p>
<p>Despliegue organizacional en los ámbitos regionales y locales para implementación de acuerdos. Centralización del proceso</p>
<p>Eliminación de incentivos económicos para la violencia. Mantenimiento de economías paralelas o incentivos para re-activar violencias</p>
<p>Nivel significativo de publicidad y cobertura en medios de comunicación con información explicativa y fuera de lógicas de confrontación Medios de comunicación parcializados o cooptados por alguna de las partes</p>
<p>Sostenibilidad de implementación de acuerdos en términos de recursos humanos, financieros, institucionales, organizativos y burocráticos Insostenibilidad en la implementación de los acuerdos</p>

De lo anterior se derivan un conjunto de recomendaciones, tendientes al incremento de indicadores de maximización de éxito en procesos de reconciliación, al menos en su implementación en el corto plazo. Es importante tener en cuenta, al respecto, que la visión de la reconciliación como programa político no implica una priorización de los ámbitos gubernamentales como protagonistas de los procesos de reconciliación, poniendo en segundo plano las iniciativas que se llevan a cabo en el ámbito micro-político y que garantizan la ocurrencia de los procesos de reconciliación social en la base. Estos son, sin duda, los protagonistas del proceso; no obstante, el papel de los actores política y formalmente empoderados es imprescindible en cuanto deben orientar recursos colectivos de toda índole para contribuir a la consolidación de condiciones para que estos procesos gocen de un mayor nivel de probabilidad en el marco social, llevando la reconciliación al nivel de convertirse en un proyecto nacional de país y de nación, de forma que todos los esfuerzos del Estado estén orientados a tal fin.

Finalmente, es preciso también concluir, que los adecuados procesos de diseño e implementación de políticas públicas para la reconciliación a nivel nacional y la adecuada articulación inter-agencial de diferentes organizaciones gubernamentales y no gubernamentales es indispensable para la ocurrencia de procesos de reconciliación eficaces y duraderos en el tiempo, de otra forma, es altamente probable que los ciclos de violencia y la violencia como valor e institución informal asimilada en el tiempo, y que el conflicto, como funcional a estructuras sociales y económicas, perdure y se reproduzca en ciclos adaptables y resistentes a la intervención gubernamental.

DIPLOMACIAS POPULARES NOVIOLENTAS:
PRACTICAS DE *PAZ IMPERFECTA* EN EXPERIENCIAS
DE CONSTRUCCIÓN DE PAZ DE COLOMBIA

ESPERANZA HERNÁNDEZ DELGADO¹

Instituto de Estudios Políticos de la Universidad Autónoma de Bucaramanga

«El mayor enemigo de la paz en el mundo es la extendida creencia de que la paz es imposible».²

«Un horizonte, aunque sea visible, siempre está fuera del alcance, insinuando un viaje épico, y cuya persecución en la construcción de la paz esta forjando nuevas formas de abordar los asuntos humanos con el enemigo (...) este tipo de trayectos no se realizan con un manual técnico. Nos exige explorar el arte y el alma del cambio social».³

En la historia reciente de Colombia cada vez es mayor la mirada académica interna y externa, especialmente desde la investigación para la paz, que relaciona este país no sólo con ciclos de violencia arraigados, sino con una significativa magnitud y diversidad de experiencias

1. Doctoranda en Paz, conflictos y democracia de la Universidad de Granada en España, y Magistra en Estudios Políticos de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Investigadora para la paz, y docente y consultora en temas relacionados con la paz y la construcción de la paz, específicamente en iniciativas civiles de paz de base social, resistencia civil y mediación. Autora de libros y artículos sobre los mismos. Docente titular del Instituto de Estudios Políticos de la Universidad Autónoma de Bucaramanga.

2. HEFFERMEHL, Fredrik S. (2003), *Construir la paz*, Madrid, p. 10.

3. LEDERACH, Jean Paul (2008) *La imaginación moral. El arte y el alma de construir la paz*, Bogotá, Editorial Norma, p. 58.

de construcción de paz y una cualificada potencialidad para la transformación noviolenta de la realidad, especialmente por parte de quienes más han padecido las violencias.⁴ En la complejidad de esta realidad y la que es propia a la construcción de la paz, emergen «diplomacias populares noviolentas» o «civiles noviolentas» o «ciudadanas», según prefieran denominarse, que representan las prácticas de paces imperfectas o inacabadas que serán abordadas en este capítulo.⁵

Diplomacias populares noviolentas, paz imperfecta y construcción de paz son conceptos estrechamente relacionados, que en este país trascienden su significación teórica para materializarse en procesos, prácticas, y logros concretos, identificables y perfectibles. Ellos han transformado realidades asociadas a violencias, y han evidenciado los alcances del poder pacífico transformador que reside en la sociedad civil que trabaja por la paz en Colombia. A su vez, han dado nuevos significados a imaginarios y enfoques de paz, y están generando y retroalimentando teoría sobre la paz y su construcción.

Este país ha sido asociado a la violencia por distintas razones: en él se registran diversas modalidades⁶ de este fenómeno social, que muchas veces se relacionan y retroalimentan;⁷ evidencia un alto nivel de inequidad y de ampliación de la brecha social en el contexto de América Latina; se identifica dentro de los 32 países en el mundo con conflictos internos armados vigentes;⁸ y las características y la larga duración de

4. Cf. En este mismo volumen MUÑOZ, Francisco A. (2009) Los habitus de la paz imperfecta, pp. ...; LEDERACH, Jean Paul (2008); HERNÁNDEZ DELGADO, Esperanza (2004) Resistencia civil artesana de paz. Experiencias indígenas, afrodescendientes y campesinas, Bogotá, Editorial Universidad Javeriana.; HERNÁNDEZ DELGADO, Esperanza y SALAZAR POSADA, Marcela (1999) Con la esperanza intacta. Experiencias comunitarias de resistencia civil no violentas. Bogotá, Editorial arte y Fotolito; y BARBERO, Alicia. (2006) Construyendo paz en medio de la guerra: Colombia, Barcelona, Escola de cultura de Pau de la Universitat Autònoma de Barcelona.

5. N.E. Véase en este mismo volumen SANDOVAL FORERO, Eduardo Andrés, «Otra paz posible e imperfecta en las autonomías indígenas zapatistas», pp.

6. Dentro de ellas: violencias estructurales como la pobreza, la miseria, el racismo y la exclusión entre otras; violencias directas, violencia del narcotráfico, violencia cultural, violencia política, violencia intrafamiliar, y violencia urbana, entre otras.

7. COMISIÓN DE ESTUDIOS SOBRE LA VIOLENCIA (1987) *Colombia: Violencia y Democracia*, Bogotá, Editorial Universidad Nacional, pp. 17 – 30.

8. FISAS ARMENGOL, Vicenç (2004), *Procesos de paz y negociación en conflictos armados*, Ediciones Paidós Ibérica S.A., p. 20.

este conflicto han llevado a algunos académicos a tipificarlo dentro de los «conflictos intratables» o de difícil negociación.⁹

Por otra parte, el enfoque de la *paz imperfecta*, las iniciativas civiles de paz, y dentro de estas las *diplomacias populares noviolentas*, han posibilitado otra lectura de este país, también muy real, pero más propositiva. En ella se identifican escenarios de construcción de paz a lo largo y ancho de Colombia;¹⁰ paces inacabadas y desde abajo, que encuentran su origen en cosmovisiones pacíficas y culturas de los pueblos, potencialidades para la paz, y necesidades extremas, en contextos donde se expresan las violencias, en medio de las mismas y a pesar de ellas;¹¹ la «sociedad civil por la paz»¹² representa un actor cada vez más relevante y protagónico en la construcción de la paz;¹³ y la proliferación de iniciativas civiles de paz en todo su territorio ha comenzado a generar su identificación dentro de los países con mayor número de estas experiencias de paz en el mundo.

Estas realidades evidencian la complejidad de este país, aunque a mi juicio, es de ella que emergen: la esperanza, un poder pacífico transformador con alcances reales, y la posibilidad siempre abierta para el cambio. El escritor Héctor Abad Faciolince se refiere de manera particular a esta complejidad cuando afirma: «Colombia me parece un buen resumen del mundo (...) No somos ni el infierno ni el paraíso. Somos un purgatorio que intenta arrancar almas de la perdición y aspira a seguir, aunque muy despacio, a un paso desesperadamente lento, el camino del progreso que otros llaman cielo».¹⁴

9. *Ibidem.*, pp. 22-23

10. HERNÁNDEZ DELGADO, Esperanza (2004) «Resistencia civil artesana de paz. Experiencias indígenas, afrodescendientes y campesinas». Bogotá, Editorial Universitaria Javeriana.

11. HERNÁNDEZ DELGADO, Esperanza (2008) «La paz imperfecta que construyen las iniciativas civiles de paz de base social en Colombia», en SALAMANCA, Manuel Ernesto (coord.) (2008). *Las prácticas de la resolución de conflictos en América Latina*, Bilbao, Universidad de Deusto.

12. Expresión empleada por Mario López para precisar que no toda la sociedad civil por el hecho de serlo trabaja por la paz.

13. Cf. LEDERACH, Jean Paul (1997) *Construyendo la paz: reconciliación sostenible en sociedades divididas*, Washington, D.C., US Institute of Peace Press.; BARBERO, Alicia. (2006); HERBOLZHEIMER FLAMTERMESKY, Krystian (2004) *Diplomacia ciudadana en conflictos armados: el caso de Colombia*, Barcelona, Escola de cultura de Pau de la Universitat Autònoma de Barcelona; HERNÁNDEZ DELGADO, Esperanza y SALAZAR POSADA, Marcela (1999); y HERNÁNDEZ DELGADO, Esperanza (2004).

14. Aparte del artículo de Héctor Abad Faciolince: *Colombia. Boceto para un retrato*.

Este capítulo, construido desde teorías y prácticas que soportan y retroalimentan enfoques de paz y experiencias de construcción de paz, intenta responder a los siguientes cuestionamientos: ¿Cómo se caracterizan la paz imperfecta, las diplomacias populares noviolentas, y la construcción de la paz? ¿Qué vínculos se identifican entre estos conceptos y realidades? ¿Qué representan en el complejo contexto Colombiano?

1. SOBRE *PAZ IMPERFECTA*, DIPLOMACIAS POPULARES NOVIOLentas Y CONSTRUCCIÓN DE LA PAZ

Como enseña Francisco Muñoz, generador del enfoque de paz abordado en este libro, la *paz imperfecta* tomo cuerpo teórico a finales de la década de los 90, en un contexto favorable en el ámbito internacional, como consecuencia de la superación de la guerra fría, y en el nacional, por la transición política española, que buscaba la restitución de la democracia, y la condena de la guerra civil y la dictadura Franquista.¹⁵

Este enfoque se distancia de la *paz negativa*¹⁶ por considerar que el ser humano no puede estar ligado inevitablemente a la violencia, y de la *paz positiva*¹⁷ por su carácter maximalista que convierte la paz en un paradigma ideal e imposible de alcanzar, sin desconocer que recoge los valores impercederos del ser humano.¹⁸

1.1. LA PAZ IMPERFECTA

La paz imperfecta es un enfoque de paz realista y propositivo, que ha representado una valiosa contribución a los estudios de la paz, y un significativo avance en la comprensión de la misma.

Puede afirmarse que es un *enfoque de paz realista*, puesto que hace visible la relación de la paz con la inevitable complejidad humana, y a

15. MUÑOZ, Francisco. A. (2009). «Clio y Eirene. Una paz conflictiva e imperfecta», en Revista *Reflexión Política*, año 11, nº 21.

16. El enfoque de paz negativa concibe la paz como ausencia de guerra.

17. El enfoque de paz positivo concibe la paz como ausencia de todo tipo de violencia y justicia social.

18. MUÑOZ, Francisco. A (ed.) (2001) *La paz imperfecta*, Granada, Editorial de la Universidad de Granada, p. 30.

su vez, la imposibilidad de la paz perfecta o acabada, sólo concebible en la imaginación humana o en el paraíso o el edén del que hablan los libros sagrados de las tradiciones espirituales.

Es a su vez *un enfoque de paz propositivo*, por plantear una nueva forma de abordar el estudio de la paz, haciendo ruptura con los tradicionales esquemas en los que «valorando la paz se piensa más en claves de violencia»,¹⁹ para asumir así la paz desde la paz misma, sus significados y expresiones, y no solo a partir de las violencias o condicionada por las mismas. También por representar un «optimismo inteligente»,²⁰ soportado en el reconocimiento de alternativas siempre posibles para la gestión pacífica de los conflictos y la transformación noviolenta de la realidad, y del poder pacífico transformador que se alberga en todo ser humano, incluso en quienes han optado por la violencia. En igual forma, por asumir la paz como una realidad social permanente y en proceso, que se materializa en la regulación pacífica de los conflictos, la articulación de estas experiencias y en todo aquello que proporciona bienestar al ser humano.²¹

El enfoque de la paz imperfecta permite que quienes trabajan en la construcción de la paz persistan en su ejercicio de poder pacífico transformador, fortalezcan su esperanza, y se movilicen para la acción, al comprender que la paz es posible, no en su comprensión equivocada, irreal y desestimulante de «paz perfecta», sino como la realidad de un proceso inacabado, que incluso coexiste con expresiones de violencia, y que se materializa en sus procesos, iniciativas y acciones. También favorece y estimula la apertura al diálogo, la negociación y los acuerdos con quienes consideramos como nuestros oponentes, dado que la comprensión de la complejidad y del carácter procesual de la paz permite avanzar superando posturas polarizadas.

La paz imperfecta se caracteriza como: realidad ligada a la condición humana, causa generadora de bienestar e indicador del mismo, fuente de armonía en las relaciones humanas, con la naturaleza y el cosmos, antídoto frente al egoísmo y todas las formas de violencia, gestión pacífica

19. Expresión tomada textualmente de Francisco A Muñoz, quien la emplea para explicar el giro epistemológico que plantea el enfoque de la *paz imperfecta*, en su ponencia.

20. MUÑOZ, Francisco. A (ed.) (2001), *Op. cit.*, p. 6.

21. MUÑOZ, Francisco. A, HERRERA Joaquín, MOLINA, Beatriz, SÁNCHEZ, Sebastián (2005), *Investigación para la paz y los Derechos Humanos en Andalucía*, Granada, Editorial de la Universidad de Granada, p. 14.

de los conflictos, invención humana que ha hecho posible la supervivencia, factor que nos hace más humanos, y procesos contruidos a partir de empoderamientos pacifistas y mediaciones entre conflictividades y prácticas pacifistas²². También como la consecuencia de nuevas formas emancipatorias o transmodernas de pensar, sentir, expresar y actuar.²³

En este enfoque *la complejidad* representa un eje fundamental, pues se parte de su reconocimiento como realidad inevitable, y de la consideración de una condición humana inmersa en ella, para plantear entonces una paz inacabada e incompleta.²⁴ La complejidad advierte, de un lado, sobre la trama de realidades y relaciones difíciles de comprender que se albergan en muchas realidades; y del otro, las limitaciones de los seres humanos para comprender y explicitar todo.²⁵ En similar sintonía, otros analistas reconocen también la complejidad en la paz, especialmente en ámbitos específicos, como la construcción de la paz, que a su juicio es producto de la multiplicidad, interdependencia y simultaneidad.²⁶ En forma expresa se refieren a la complejidad como: «múltiples actores, persiguiendo una multiplicidad de acciones e iniciativas, al mismo tiempo, a numerosos niveles de relaciones sociales en un escenario interdependiente».²⁷

Desde la perspectiva de la complejidad, la paz imperfecta «se corresponde con un ser humano tensionado, conflictivo, a veces violento, pero también altruista, cooperativo y solidario, sobre el que se pueden promover procesos de empoderamiento pacifista»;²⁸ y «frente a lo perfecto, lo acabado, el objetivo alcanzado.... Todo ello lejos de nuestra condición de humanos, comprendemos como procesos inacabados, inmersos en la incertidumbre de la complejidad del cosmos, nos «humaniza» y nos abre las posibilidades reales de pensamiento y acción».²⁹ «La paz es dinámica, inconclusa y esta anclada a realidades humanas sujetas a cambios y conflictos».³⁰

22. *Ibidem*.

23. MUÑOZ, Francisco. A. (2009) *Op. cit.*, p. 1.

24. MUÑOZ, Francisco. A. (2009 Junio), «Clío y Eirene. Una paz conflictiva e imperfecta», en *Revista Reflexión Política*, año 11, número 21.

25. MUÑOZ, Francisco. A. (2009) *Op. cit.*, p. 8.

26. LEDERACH, Jean Paul (2008), p. 62.

27. *Ibidem*.

28. MUÑOZ, Francisco. A, HERRERA Joaquín, MOLINA, Beatriz, SÁNCHEZ, Sebastián (2005), *Op. cit.*, p. 1.

29. MUÑOZ, Francisco. A (ed.) (2001), *Op. cit.*, p. 22.

30. MUÑOZ, Francisco. A. (2009), *Op. cit.*, p. 40.

Para concluir este aparte y recogiendo diversos planteamientos de este enfoque, puede afirmarse que la paz imperfecta se evidencia en la regulación pacífica de conflictos, la búsqueda de equilibrios dinámicos, la justicia, las respuestas humanas noviolentas a los desafíos, los intentos en torno de un mayor grado de organización, el logro del máximo grado de equilibrio interno y el menor grado de entropía externa, el desarrollo de las potencialidades dentro de la especie humana, el mayor equilibrio y armonía con su medio, y la movilización pacífica en procura del bienestar, entre otros.³¹

En mis aprendizajes como investigadora para la paz he encontrado que este enfoque de paz aplica para comprender e interpretar la paz que construye en Colombia la sociedad civil por la paz, y específicamente dentro de esta: las iniciativas civiles de paz de base social.

1.2. CONSTRUCCIÓN DE PAZ

En forma generalizada, restrictiva y lejana de la realidad, la construcción de la paz se ha equiparado con negociaciones y acuerdos de paz.³² Por el contrario, el conocimiento profundo y soportado permite afirmar que la *Construcción de paz* alude a procesos complejos y de largo plazo, amplio despliegue de imaginación y creatividad, reto apremiante de países con violencias arraigadas y ciclos de violencia, una red de relaciones y un cúmulo de diversas actividades que tienen por finalidad la materialización de la paz.³³

La complejidad y el reto de la construcción de la paz se evidencian en la magnitud de su ámbito de intervención, relacionado esencialmente con: prevención, transformación o regulación pacífica de los conflictos, atención integral a quienes han padecido las violencias, resocialización y reintegración de quienes han ejercido las violencias, reparación de los daños causados, reconstrucción del proyecto de vida de las víctimas, el

31. *Ibidem*, p.35.

32. Así lo han afirmado Johan Galtung, John Paul Lederach, Vicenç Fisas, y Alicia Barbero entre otros.

33. Aprendizaje recogido de experiencias de construcción de paz de pueblos indígenas y afrodescendientes, comunidades campesinas, procesos de mujeres, experiencias jóvenes y organizaciones de víctimas de Colombia.

tejido social, y la infraestructura social y económica destruida, la reconciliación, y la generación de condiciones para la vida digna.³⁴ También porque cada conflicto es diferente y tiene características propias, y porque su solución no se genera mágicamente, a partir de la aplicación de técnicas y formulas, o de la firma de acuerdos de paz. Como afirma Lederach, la construcción de la paz requiere simultáneamente de una red de relaciones, despliegue de imaginación, arte, aplicación de técnica, un presente de doscientos años, «curiosidad paradójica», cambio social, disposición para asumir riesgos, y sencillez, que a juicio de este analista, esta en la base de todo.³⁵

Es relevante para la construcción de la paz la generación de redes, la observación de las mismas, y a su vez, trabajar en torno de tres momentos clave: antes, durante y después de la negociación de los conflictos armados.³⁶ También, una estructura que involucra y articula diversos actores, en dimensiones que van de arriba hacia abajo y viceversa, y que se ubican en niveles de base, medios y altos.³⁷

Algunos analistas definen la construcción de la paz como: «(...) la creación de un conjunto de actitudes, medidas, planteamientos, procesos y etapas encaminadas a transformar los conflictos violentos en relaciones y estructuras mas inclusivas y sostenibles»;³⁸ «(...) movernos de una violencia destructiva a un compromiso social constructivo (...)»;³⁹ «(...) es la capacidad de imaginar y generar respuestas e iniciativas constructivas que, estando enraizadas en los retos cotidianos de la violencia, trasciendan y en última instancia rompan los amarres de esos patrones y ciclos destructivos (...)».⁴⁰ La construcción de la paz no sugiere soluciones, sino que plantea una serie de cuestiones útiles para pensar y desarrollar

34. CENTRO CRISTIANO PARA JUSTICIA, PAZ Y ACCIÓN NOVIOLENTA –JUSTA-PAZ- y LUTHERAN WORLD RELIEF (2006) «Construyendo la Paz: Aprendizajes desde la Base. El conflicto colombiano y las Iglesias Santuarios de Paz», en Serie Construcción de Paz No 1., Bogotá.

35. LEDERACH, Jean Paul (2008), *Op. cit.*

36. PROGRAMA DE NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO -PNUD (2009), *Redes de construcción de paz. La experiencia del Programa Reconciliación y Desarrollo –Redes- en Colombia 2003 - 2009*, Bogotá.

37. LEDERACH, Jean Paul (1997)

38. BARBERO, Alicia (2006), p. 5.

39. LEDERACH, Jean Paul (2008), *Op. cit.* p. 11.

40. *Ibidem*, p. 57.

iniciativas y procesos que generen respuestas en escenarios de conflicto muy arraigado (...)».⁴¹ Como puede observarse, estas definiciones ubican la construcción de la paz más en el ámbito de los procesos de paz que en el de los acuerdos de paz, dado que sus significados e intencionalidades son mucho más amplios, profundos e incluyentes.⁴²

Lederach identifica en forma profunda y propositiva, la estrecha relación de la construcción de la paz con la imaginación moral y la curiosidad paradójica.⁴³ Con *la imaginación moral*, por que «lleva a algo que va más allá, y que al mismo tiempo está enraizado en la vida y la lucha cotidiana de la gente (...) es 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 (...) rompe los moldes de lo que parecen puntos muertos estrechos, de cortas miras, o estructuralmente determinados (...) irrumpe en nuevos territorios y se niega a quedar atado a lo que plantean las visiones existentes sobre la realidad percibida o a lo que las respuestas prescriptivas determinan como posible».⁴⁴ Con *la curiosidad paradójica*, «por que se acerca a las realidades sociales con un respeto duradero por la complejidad, negándose a caer presa de 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 una totalidad más amplia, a energías sociales aparentemente contradictorias».⁴⁵

En concepto del analista en mención: «la imaginación moral requiere la capacidad de imaginarnos en una red de relaciones que incluya a nuestros enemigos; la habilidad de alimentar una curiosidad contradictoria que abarque la complejidad sin depender de una polaridad dualista; una firme creencia y la búsqueda del acto creativo; 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».⁴⁶

Como se registra a continuación, en el ejercicio de construcción de paz que realiza la sociedad civil por la paz en Colombia, y dentro de esta

41. *Ibidem*, p. 51 – 54.

42. Al respecto coinciden Johan Galtung, Vicenç Fisas, Jean Paul Lederach, Alicia Barbero, Krystian Herbolzheimer, y Esperanza Hernández, entre otros.

43. *Ibidem*, p. 66.

44. *Ibidem.*, p. 54.

45. *Ibidem.*, p. 67.

46. LEDERACH, Jean Paul (2008), *Op. cit.*, p. 24.

las iniciativas civiles de paz de base social y las diplomacias populares noviolentas, se evidencian significativas potencialidades para la paz, capacidad desbordante de imaginación y creatividad, fuerte compromiso cultural o comunitario, poder pacífico transformador, y acción colectiva que hace posible lo imposible.

1.3. DIPLOMACIAS ALTERNATIVAS

El término diplomacia se ha utilizado principalmente en dos sentidos: como proceso de los gobiernos para mantener relaciones con los otros gobiernos, mediante agentes oficiales y bajo las condiciones del derecho internacional; y como métodos o técnicas de la política exterior que influyen en el sistema internacional, es decir, desde el arte de la negociación.⁴⁷ Sus objetivos se relacionan generalmente con la ampliación y mejoramiento de los intereses de los Estados, y la gestión pacífica de conflictos internacionales e internos.⁴⁸

Diversas denominaciones conceptuales, de origen reciente y en construcción, abordan los significados y las características de *diplomacias alternativas*, desarrolladas por distintas expresiones de la sociedad civil: sectores populares, movimientos sociales, y organizaciones no gubernamentales nacionales o internacionales, que intervienen pacíficamente para enfrentar diversas expresiones de violencia, gestionar, resolver o transformar pacíficamente conflictos internos e internacionales, e incidir en política exterior.⁴⁹ Se identifican dentro de ellas: «diplomacia ciudadana», «diplomacia civil noviolenta», «diplomacia cívico – popular», «diplomacia de segunda vía», «diplomacia de vía múltiple o multi – track diplomacy», «diplomacia sobre terreno», y «diplomacia paralela», entre otras.⁵⁰

Son múltiples las labores desarrolladas por estas iniciativas civiles de paz: la generación de diplomacias propias o espacios para el acercamiento, el diálogo y la negociación, la realización de acuerdos humanitarios, la

47. LÓPEZ MARTÍNEZ, Mario (Dir.) (2004) *Enciclopedia de la paz y los conflictos*, 2 tomos, Granada, Editorial Universidad de Granada, p. 310

48. *Ibidem*.

49. *Ibidem*, pp. 309 – 310.

50. *Ibidem*.

disminución de la intensidad en conflictos internos armados e internacionales, el acompañamiento a personas o comunidades amenazadas, veeduría o monitoreo a situaciones de DDHH y crisis humanitarias, consecución y ampliación de la ayuda humanitaria, incidencia o acompañamiento para el desarrollo de capacidades para la incidencia, denuncia por violaciones a DDHH e infracciones a DIH, reconstrucción del tejido social, atención de víctimas de la violencia, y educación para la paz, entre otras.

Las diplomacias en mención representan conceptos recientes, que encuentran su origen tres décadas atrás, en los aportes de académicos dedicados al estudio de la resolución de los conflictos y la paz.⁵¹ También en los hallazgos de la investigación para la paz, y principalmente en los procesos de este tipo de iniciativas civiles de paz y los logros que han alcanzado.

Aunque no existe una definición universalmente aceptada sobre estos conceptos, las que se han propuesto a partir de la década de los ochenta del siglo XX, albergan una significativa importancia, por reconocer nuevas realidades sobre actores, escenarios y métodos de construcción de paz, y diplomacias alternativas a la convencional. Especialmente por enseñar que la gestión pacífica de los conflictos no es competencia únicamente en los Estados, que cada vez se hace más necesaria la participación de los civiles en el reto complejo de la construcción de la paz, y que las diplomacias alternativas deben ser consideradas como alternativas valiosas para la paz por los logros significativos que han alcanzado.

En 1982 Joseph Montville se refirió al concepto de *diplomacia de segunda vía* y la definió como: «proceso diseñado para asistir a líderes oficiales en la exploración de posibles soluciones, fuera del ojo público y sin requerimientos para negociar formalmente o buscar situaciones de ventaja».⁵² Se define también por Frank Dukes y John Burton como: «la interacción no oficial, informal, entre miembros de la comunidad política, de grupos rivales o naciones, que pretenden desarrollar estrategias comunes, influir en la opinión pública y organizar recursos humanos y materiales para resolver conflictos».⁵³ Esta diplomacia paralela fue concebida para resolver conflictos entre colectivos o Estados, disminuir su escalamiento, propiciar el acercamiento entre las partes, mejorar su

51. HERBOLZHEIMER FLAMTERMESKY, Krystian (2004)

52. *Ibidem*.

53. LÓPEZ MARTÍNEZ, Mario (Dir.) (2004), p. 313.

comunicación, humanizar el rostro de su contradictor u oponente, e incidir en la diplomacia convencional, entre otros.⁵⁴

Posteriormente, Louis Diamond y John McDonald propusieron el concepto de *diplomacia de vía múltiple*, para incluir en él las contribuciones de movimientos sociales y otros actores no gubernamentales a la resolución pacífica de los conflictos y la paz.⁵⁵

Recientemente Vicens Fisas señaló al respecto: «Llamamos *diplomacia ciudadana* a las actuaciones que llevan a cabo actores no gubernamentales por su propia cuenta, sin articularse o coordinarse con la diplomacia oficial (la de los Estados a través de sus embajadores o funcionarios especializados). Estos actores no gubernamentales pueden proceder del mundo académico, ONG, empresarial, eclesial, artístico y de todo el espectro de los movimientos sociales que con frecuencia están organizados en redes. Su labor es limitada, y suele centrarse en la primera etapa de tanteo para ver si hay condiciones para entrar en una negociación, en hacer propuestas que puedan incluirse en las agendas de negociación y, como se ha dicho, en presionar a las partes para que no rompan el proceso una vez iniciado. Su labor debe ser silenciosa y discreta en las primeras fases, o pública cuando se trata de elevar propuestas y presionar a las partes. En ningún caso, sin embargo, están presentes en la mesa de negociación formal, aunque las partes (todas o una) pueden hacerles consultas si han ganado su confianza.»⁵⁶

El concepto de «diplomacias populares no violentas» fue acuñado en Italia, considerando que el significado del término «popular» era mas amplio que el de «civil o ciudadano», y por que permitía recoger el concepto de «defensa civil».⁵⁷ En este capítulo, entenderemos por «diplomacia popular no violenta»: la intervención pacífica de iniciativas civiles de paz de pueblos, comunidades y sectores poblacionales para responder, transformar o disminuir el impacto de distintas violencias, y/o incidir en la regulación, resolución o transformación de la modalidad de violencia que materializa el conflicto interno armado. Representan a su vez modelos de diplomacia de vía múltiple para la construcción de paz.

54. *Ibidem*.

55. *Ibidem.*, p. 314

56. FISAS, Vicenç (2008) *Diplomacia ciudadana y diplomacia paralela en conflictos armados*, Escuela de Cultura de Paz. Disponible en la Web: <http://escolapau.uab.cat/img/programas/procesos/08procesos041e.pdf>.

57. LÓPEZ MARTÍNEZ, Mario (Dir.) (2004), *Op. cit.*, p. 309.

Estas experiencias se generan y dinamizan a partir de la organización comunitaria, el desarrollo de potencialidades para la paz, ejercicios permanentes de mediación, resistencias para la paz, construcción de equilibrios dinámicos, y empoderamientos pacifistas.

Las diplomacias populares noviolentas albergan importantes acumulados de lecciones de construcción de paz, aunque se encuentran en una fase incipiente, dado que su desarrollo mas amplio y consolidación implica la generación de mayores espacios de participación de la sociedad civil en la prevención y transformación de los conflictos, y a su vez, la apertura de los gobiernos a estos nuevos agentes de la diplomacia.⁵⁸

2. DIPLOMACIAS POPULARES NOVIOLENTAS REPRESENTAN PRACTICAS DE PAZ IMPERFECTA

La investigación para la paz realizada en Colombia durante las últimas cuatro décadas ha permitido indagar sobre la historia de la paz de este país, reconocerla y comenzar a recogerla.⁵⁹ Este ejercicio ha hecho posible la identificación y el reconocimiento de múltiples actores de la paz, escenarios de construcción de paz, iniciativas civiles de paz, y dentro de estas, diplomacias populares noviolentas.⁶⁰

Los hallazgos de la investigación en mención han permitido evidenciar en este país: una sociedad civil por la paz diversa y persistente, valiosos imaginarios comunitarios de paz, numerosas iniciativas civiles de paz, empoderamientos pacifistas en contextos donde se expresan distintas violencias y algunas veces de fuego cruzado, significativas diplomacias populares noviolentas que en escenarios locales y regionales alcanzan logros importantes, resistencias para la paz que transforman realidades, paces imperfectas o inacabadas que mantienen la esperanza y permiten avanzar, y esencialmente, un poder pacífico transformador que hace posible la supervivencia, la esperanza, la creatividad, el cambio perfectible, y la persistencia en la defensa de la vida y la dignidad.

58. Herbolzheimer, (2004) *Op. cit.*; Hernández E. (2009 Diciembre), *Paces desde abajo en Colombia*, en Reflexión Política, Año 11, No 22, pp. 176 – 186.

59. HERNÁNDEZ DELGADO, Esperanza (2009), pp. 1-19.

60. *Ibidem*.

2.1. LA SOCIEDAD CIVIL POR LA PAZ EN COLOMBIA

Es amplio el universo que integra la sociedad civil por la paz en este país. En él están inmersos: pueblos indígenas, afrodescendientes, gitanos y raizales, comunidades campesinas, organizaciones de mujeres, experiencias de jóvenes, y procesos de víctimas del conflicto armado, organizaciones no gubernamentales, y representantes de la academia y de distintos sectores de la sociedad civil que generan y jalonan procesos en torno de la construcción de la paz.

Estos actores de paz se han organizado pacíficamente en torno de diversas finalidades: convocar la participación de la sociedad civil en los procesos de paz, abogar por la solución pacífica del conflicto interno armado, demandar garantías para los Derechos Humanos, generar cultura de paz, protegerse de las violencias, transformar realidades, regular pacíficamente los conflictos, construir formas de organización y proyectos políticos propios, reconstruir el tejido social, realizar acuerdos humanitarios, disminuir la intensidad del conflicto interno armado, propiciar acercamientos que conduzcan a negociaciones de paz, proteger las culturas, el territorio y la autonomía de los pueblos, y reivindicar derechos relacionados con la identidad, la igualdad, y el territorio, entre otros. Todas ellas representan aspectos esenciales a la paz, y el avance en su consecución perfectible refleja realidades de paz imperfecta.

La sociedad civil por la paz ha realizado su labor de construcción de paz desarrollando un potencial enorme para el trabajo por la paz y desplegando una creatividad permanente. Ellas se han reflejado en su ejercicio de resistencia para la paz, en intervenciones permanentes de mediación entre conflictividades y prácticas pacifistas, en la movilización de sus procesos e iniciativas en medio de las violencias o a pesar de las mismas, y en los empoderamientos pacifistas que han generado. Poco a poco se ha hecho más visibles, ha avanzado en el posicionando de sus propuestas y sus métodos, y ha alcanzado diversos y significativos logros. Se identifican como principales actores de paz de la *sociedad civil por la paz* o cercanos a ella:

El *movimiento por la paz* que persiste en la búsqueda de una mayor articulación, alcances e incidencia, y en la solución negociada del conflicto armado.

Organizaciones no gubernamentales que trabajan por la defensa de los Derechos Humanos, las víctimas del conflicto armado, la

construcción de la paz, y la solución negociada del conflicto interno armado.

Iniciativas civiles de paz de base social, en adelante ICPdeBS, o diplomacias populares noviolentas, que representan escenarios de significativa importancia en la construcción de paz en este país. En ellas se registran paces imperfectas o inacabadas, generadas por quienes más han padecido los impactos de las violencias y desde prácticas comunitarias cotidianas y pacíficas que alcanzan resultados reales. Además, surgen y se desarrollan en contextos donde se expresan diversas violencias y en muchas ocasiones en medio del fuego cruzado.

Organismos intergubernamentales, agencias de cooperación y organizaciones no gubernamentales de carácter internacional que realizan incidencia, trabajan por la defensa de los DDHH, apoyan los esfuerzos de construcción de paz de las ICPdeBS, y el movimiento por la paz, y acompañan las ICPdeBS.

La academia que realiza investigación para la paz y educación para la paz, y trabaja por la cultura de paz.

2.2. DIPLOMACIAS POPULARES NOVIOLentas

Estas experiencias, conocidas también como iniciativas civiles de paz de base social, son realidades propositivas y esperanzadoras para Colombia. Ellas muestran «pases imperfectas»⁶¹ o inacabadas que se construyen en una dimensión de abajo hacia arriba, teniendo en cuenta la estructura ofrecida por Lederach, a partir del ejercicio de poder pacífico transformador y *empoderamientos pacifistas* en escenarios donde hacen presencia distintas violencias. A su vez representan alternativas de construcción de paz por fuera de la violencia y distintas de los procesos de negociaciones de paz.

61. Enfoque de paz de Francisco A. Muñoz, quien plantea una *paz imperfecta* o inacabada, cercana a la condición humana y a su complejidad, reconocida en todas las prácticas de gestión, resolución y regulación pacífica de conflictos, en todo aquello que genera bienestar a los seres humanos, y en la articulación de las distintas realidades de paz. Ella se construye desde *empoderamientos pacifistas* y *mediaciones* entre conflictividades y prácticas pacifistas.

Diversas razones otorgan especial relevancia a estas iniciativas de paz: ellas evidencian realidades de paz en Colombia, y nuevas dimensiones y actores del proceso de construcción de la misma; son generadas por diversos actores de la «sociedad civil por la paz»;⁶² encuentran su origen en importantes potencialidades para la paz, cosmovisiones y culturas en el caso de los pueblos, el impacto de diversas violencias, y en escenarios concretos; se dinamizan mediante procesos perfectibles; han proliferado a lo largo y ancho del país; y sus logros y alcances son significativos. Además, albergan acumulados importantes en lecciones de construcción de la paz.

La investigación para la paz ha identificado un importante universo de estas iniciativas civiles de paz en este país. A su vez ha permitido caracterizarlas y tipificarlas, en la búsqueda de una adecuada comprensión de las mismas.

La investigación para la paz identifican las décadas de los setenta y los ochenta del siglo XX como el momento en que comienzan a surgir diplomacias populares noviolentas en este país,⁶³ aunque debe tenerse en cuenta con relación a las experiencias de pueblos, que su origen es milenario, teniendo en cuenta que sus cosmovisiones y culturas han privilegiado desde su ley de origen comprensiones y prácticas de paz, y que cuentan con una significativa capacidad para el ejercicio de la resistencia. Estas iniciativas de paz comienzan a hacerse visibles a la mirada externa, en el periodo comprendido entre la década de los noventa de la misma centuria y a principios del siglo XXI.⁶⁴

Fundamentos para afirmar que las diplomacias populares noviolentas de Colombia son expresiones de paces imperfectas

- *Evidencian un ejercicio comunitario de poder pacífico transformador y empoderamientos pacifista generados en la complejidad de los contextos donde encuentran su origen y del mismo desarrollo de su labor de construcción de paz.* Como he afirmado en otros apartes de este capítulo, estas diplomacias se generan en contextos

62. Expresión utilizada por Mario López Martínez, que parte del reconocimiento de la diversidad que integra lo que denominamos sociedad civil, para identificar y diferenciar dentro de la misma a quienes comparten el interés común por la paz, la proponen y trabajan en su construcción.

63. HERNÁNDEZ DELGADO, Esperanza (2004), *Op. cit.*, pp. 22

64. HERNÁNDEZ DELGADO, Esperanza (2006 junio) «La resistencia civil de los indígenas del Cauca», en *Papel Político*, Volumen 11, No 1, pp. 177 – 220.

complejos, donde se expresan diversas violencias, que a su vez han generado ciclos de violencias; pero al mismo tiempo, en ellas emerge un poder comunitario pacífico que logra transformar perfectamente la adversidad, empodera la paz, y con un despliegue inimaginable de creatividad hace posible lo imposible.

Con relación a su labor de construcción de paz, ella también evidencia su complejidad, dado que estas experiencias han alcanzado importantes logros a lo largo de sus procesos de duración, siendo incluso considerado el impacto de algunas de ellas como «verdaderas revoluciones pacíficas»,⁶⁵ como en el caso de los procesos indígenas del Cauca; aunque aún son muchas las realidades que deben ser transformadas, y algunas modalidades de violencia por momentos se expresan allí con toda su intensidad.

- *Desde optimismos inteligentes* que encuentran su origen en sus cosmovisiones y culturas, en el caso de los pueblos, en sus potencialidades para la paz y en las necesidades impuestas por las violencias, las diplomacias en mención hacen ruptura con las lógicas de las violencias, tomando distancia de ellas, resistiendo pacíficamente a las mismas, transformando para la paz, y respecto de la modalidad de violencia que materializa el conflicto interno armado, demandando respeto por su autonomía y sus derechos, realizando diálogos humanitarios que disminuyan su intensidad y abogando por una solución negociada del mismo.

Frente a las lógicas destructivas de las violencias han propuesto proyectos alternativos de vida, producción y relación política y comunitaria, en los que están inmersos: el respeto a la vida en todas sus expresiones, la dignidad, la solidaridad, la participación, la organización, la unidad, y el respeto por la diversidad. En ellos se busca una mejor calidad de vida sin depredar el ambiente, mediante planes de vida y/o desarrollo y/o etnodesarrollo, según el caso, que encuentren su origen en las culturas y las necesidades propias, y enfatizan en la satisfacción de necesidades esenciales.

65. Así lo considero el líder indígena Marcos Yule, al analizar los logros del movimiento indígena generado con el Consejo Regional Indígena del Cauca –CRIC- y los procesos de resistencia indígena comunitaria a lo largo de sus 35 años de existencia, en HERNÁNDEZ DELGADO, Esperanza (2004), *Op. cit.*.

- *Generan bienestar en los colectivos donde surgen estas experiencias.* La intencionalidad que hace posible su origen y las dinamiza esta relacionada con ideales y necesidades, protección y transformación, propuestas y procesos, y esperanzas y realidades. En ellas siempre están presentes: el respeto por la vida en todas sus expresiones, la identidad, las culturas, la autonomía o la autodeterminación, el territorio, la unidad, la solidaridad, la justicia, la participación y la integridad de las comunidades. También, el derecho a permanecer en los lugares de origen sin ser desplazados, contar con garantías para sus derechos, tener una vida digna con alternativas de futuro, y construir un proyecto de vida más humano y esperanzador. En estas experiencias los ideales mencionados representan el paradigma del sueño comunitario, la causa que moviliza su acción colectiva, pero también la realidad del cambio y la transformación que hace posible lo imposible, y que se evidencia en el obrar, como hábitos de paz, y en los logros de sus procesos comunitarios. Todo ello representa y genera el bienestar.
- *Su comprensión de la paz como proceso perfectible.* Los líderes, lideresas e integrantes de estas experiencias tienen imaginarios positivos e integrales de la paz, reconocen haber tenido vivencias de paz relacionadas con sus procesos comunitarios, y entienden que la construcción de la paz requiere: transformaciones importantes en los sistemas y las estructuras, la solución negociada del conflicto armado, y la vivencia de la misma en las dimensiones personal, familiar y comunitaria, entre otras. No obstante, reconocen que los logros alcanzados son muy importantes, y que les han proporcionado bienestar, aunque sólo representen un trayecto del largo camino que han comenzado a recorrer, y que es como la paz, un proceso complejo e inacabado.⁶⁶

2.3. LAS PACES IMPERFECTAS O INACABADAS DE LAS DIPLOMACIAS POPULARES NOVIOLentas

A continuación se relacionan logros importantes de algunas diplomacias populares no violentas de Colombia. Ellos representan expresiones de paces

66. HERNÁNDEZ DELGADO, Esperanza (2008 junio) «La paz imaginada por quienes la construyen. Iniciativas civiles de paz de base social identifican sus sueños de paz», en: *Revista Reflexión Política*, año 10, número 19.

imperfectas por: su carácter de inacabados o en construcción, porque han permitido la regulación pacífica de conflictos, y porque han proporcionado bienestar a los pueblos, comunidades y sectores poblacionales en los que han encontrado su origen. También, porque han sido el producto de un permanente ejercicio de mediación frente a las violencias y sus actores, por el empoderamiento pacifista perfectible que han logrado en medio de ellas o a pesar de ellas, y por que evidencian un poder pacífico transformador que genera, sostiene y moviliza estas diplomacias alternativas.

- *El surgimiento de sus procesos* en escenarios donde se expresan distintas modalidades de violencia y a veces en medio del fuego cruzado. Ese hecho inicial ya representa una realidad de paz.
- *El reconocimiento que han logrado en el contexto nacional e internacional.* Se destacan los importantes premios y distinciones que han recibido. Dentro de estas: el premio Nobel alternativo de paz que recibió la experiencia de la Asociación de Trabajadores Campesinos del Carare —ATCC—, el premio nacional de paz que obtuvo la guardia indígena del norte del Cauca, el reconocimiento por su contribución al cuidado de la naturaleza que recibieron el Proyecto Nasa de Toribío y el Proyecto Global de Jambaló, la declaratoria de patrimonio cultural de la humanidad del Palenque de San Basilio, y los reconocimientos que ha obtenido la experiencia de la Organización Femenina Popular —OFP—, por su lucha en la defensa de los DDHH, entre otras.
- Las experiencias indígenas y afrodescendientes o de comunidades negras han podido *proteger sus culturas, obtener el reconocimiento constitucional de las mismas y de los derechos que les son inherentes, mantenerse unidos, y generar sus formas organizativas propias.* En el caso de los indígenas, recuperar en altos porcentajes sus lenguas y su medicina, aplicar su justicia propia, e incidir en el reconocimiento de la educación bilingüe.
- *Su incidencia en los pronunciamientos de la Corte Constitucional* sobre derechos de los pueblos y responsabilidades del Estado frente a los mismos, y de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, en los que reconoce la verdad y los responsables de graves casos violaciones de DDHH a sus líderes o comuneros. Estos fallos se han generado frente a la Comunidad de Paz de San José de Apartadó, y los pueblos indígenas del Cauca, entre otros.
- *La titulación colectiva del territorio ancestral de las comunidades negras del medio Atrato chocoano,* representado en 800.000 hectá-

- reas, en las que se asientan 120 consejos comunitarios locales.⁶⁷ Ella fue producto de un proceso de resistencia para la paz, generado y jalonado por la experiencia de COCOMACIA, que impidió que el Estado entregara el territorio en concesión a empresas madereras, bajo la consideración de que eran selvas donde no habitaban seres humanos.
- *La recuperación de 120.000 hectáreas del territorio ancestral de los pueblos indígenas del Cauca*, como conquista de su movimiento indígena y su ejercicio de resistencia.⁶⁸
 - *Los diálogos humanitarios y los acuerdos escritos producto de los mismos, realizados por los campesinos de la Asociación de Trabajadores Campesinos del Carare —ATCC— con las Farc, el Ejército y las Autodefensas en 1987*⁶⁹. Ellos lograron detener la violencia que padecieron los campesinos durante 12 años, como consecuencia del escalamiento del conflicto armado, y comprometer a los actores armados con el respeto la autonomía de la población campesina⁷⁰. A partir de los mismos, durante 21 años, se ha generado una cultura del diálogo y se ha desplegado una actividad permanente en procura del mantenimiento de los acuerdos, y la respuesta creativa frente al impacto de las distintas dinámicas del conflicto armado.⁷¹
 - *La resistencia cultural de los pueblos Uitoto, Bora, Okaina y Muinane*, que les permitió sobrevivir al exterminio impuesto por la Casa Arana en medio de los intereses generados en torno de la explotación del Caucho, retornar a su territorio luego de su deportación, construir el proceso de unidad de los cuatro pueblos en la Chorrera en el Amazonas, y lograr la titulación de su territorio ancestral.⁷²
 - *La labor realizada por la experiencia de la Asociación de las Mujeres del Oriente Antioqueño —AMOR—*, que hizo posible su

67. HERNÁNDEZ DELGADO, Esperanza (2004), *Op. cit.*

68. *Ibidem.*

69. *Ibidem.*

70. *Ibidem.*

71. *Ibidem.*

72. Información obtenida en la investigación sobre «Imaginaris comunitarios de paz», realizada con el apoyo del PNUD desde el 2006 al 2007, y refrendados sus hallazgos en el 2009.

organización inicialmente, y luego su trabajo por las mujeres víctimas del conflicto armado en esa región.⁷³

- *El ejercicio de resistencia pacífica de experiencias* como la Comunidad de Paz de San José de Apartadó, la Organización Femenina Popular —OFP, la Asociación de Trabajadores Campesinos del Carare —ATCC—, el Consejo Regional Indígena del Cauca —CRIC—, la Asociación de Cabildos Indígenas del Cauca —ACIN—, y el Proyecto Global de Jambaló, a pesar del alto costo social que han tenido que soportar, como consecuencia del asesinato de líderes importantes de sus procesos. Estos acontecimientos en lugar de desestimular el ejercicio de resistencia para la paz y su organización comunitaria, los han fortalecido.
- *La duración de sus procesos que oscila entre 7 y 37 años*, como evidencia de una paz inacabada, que se construye en el día a día, desde procesos perfectibles.
- *Las estrategias de las resistencias para la paz* como: diálogos humanitarios, movilizaciones, la guardia indígena, la definición de los sitios de asambleas permanentes que protegen a las comunidades en contextos de incursiones armadas y fuego cruzado, los reglamentos de emergencia, los reglamentos de los Consejos Comunitarios, la economía de resistencia, las relaciones interétnicas y las alianzas con organismos intergubernamentales, agencias y organizaciones no gubernamentales nacionales e internacionales, la academia, las Iglesias, y distintas expresiones de la sociedad civil por la paz.
- *Los logros alcanzados por algunas de ellas frente al conflicto interno armado*: protección de la integridad de sus comunidades y la vida de líderes y comuneros amenazados, disminución de la intensidad del conflicto en mención al aclarar malos entendidos que han colocado en riesgos a sus líderes, procesos e integrantes de los mismos, gestiones humanitarias para liberar secuestrados, prevención del desplazamiento forzado o retornos a los lugares de origen, realización de acuerdos humanitarios para el desminado voluntario de sectores de sus territorios, el levantamiento de retenes que impiden el paso de alimentos y medicamentos, la exclusión de la población civil en combates y enfrentamientos entre los mismos actores armados, y un respeto perfectible por su autonomía o autodeterminación, entre otros.

73. *Ibidem*.

*PAZ IMPERFECTA, COOPERACIÓN Y CONFLICTO ARMADO
EL CASO DE AFGANISTÁN Y EL IMPACTO DE LOS
AÑOS 1989-2001*

ALFREDO ANTONIO WITSCHI CESTARI
Instituto de la Paz y los Conflictos – Universidad de Granada

A partir de la Conferencia de París y de la creación de las Naciones Unidas, los progresos científicos, sociales, económicos y políticos se han sucedido con una celeridad y una capacidad de impacto inigualables en toda la historia de la humanidad. Nunca el mundo había sido el escenario de cambios tan radicales en la forma de vivir, viajar o comunicarse, así como de participar en la vida pública nacional e internacional. Las distancias se encogieron por tierra, mar y aire. Teletipo y fax abrían el camino al correo electrónico y al ilimitado universo de Internet. La televisión remplazaba la radio en los hogares de los países ricos, se convertía en obsesión de las mayorías en los más pobres y se transformaba en un incomparable vehículo de transmisión de propaganda y cultura (o pretende serlo), con extraordinaria capacidad de manipulación de las mentes.

En Afganistán, esta modernidad era parte de los privilegios de una minoría de afganos y afganas cercanos al poder, intelectuales o miembros de la pequeña clase empresarial del país. Urbanos en su casi totalidad, agregaban esta diferencia a la desigualdad que existía entre ellos y ellas y la inmensa mayoría del pueblo afgano. Pero la modernidad no solamente había dejado detrás a la población rural, sino también a una gran parte de los habitantes de las zonas menos favorecidas de las pocas ciudades de importancia del país. Mientras en los círculos de Kabul se gestaban

los movimientos que llevarían a la primera República de Afganistán, y a su fin a manos de los comunistas que impondrían la República Democrática que abriría las fronteras al ejército soviético; en múltiples rincones del país se ignoraban totalmente esas ideas revolucionarios, o se les combatía con el estandarte del sagrado Corán.

1. AFGANISTÁN Y LA CONFLICTIVIDAD A COMIENZOS DEL SIGLO XX

Mientras una parte del mundo quedó encerrada al este de la cortina de hierro, detrás de la cual se instalaba el llamado centralismo democrático, autoritario y abiertamente represor, la democracia se expandió en el mundo occidental incluyendo, con suertes diversas, a países del entonces llamado *Tercer Mundo*. Tanto en la gran mayoría de los países *desarrollados* como en muchos de los considerados *en vías* de lograrlo existía (o se adoptaba) la democracia como sistema político de gobierno. Pero esto sucedía con un inconsecuente respeto de los principios y del funcionamiento de instituciones que determinan la democracia: separación de poderes; sufragio universal; libertad de expresión; independencia de los medios de comunicación; etc.

En la mayoría de estos países, ricos o no, la *paz* se instaló con matices propios de cada situación. La vida de los individuos no se desarrolló siempre con los mismos beneficios, pero ahí donde supo reinar el respeto de la *paz*, por muy *imperfecta* que fuese, los conflictos armados¹ se fueron reduciendo y las disputas se resolvieron, casi siempre, de manera pacífica.

Pero también hubo regímenes que adoptaron la democracia como fachada y sin respetar sus principios de base². Bajo ese manto y con el pretexto de la necesidad de hacer bloque contra el enemigo de la *güe-*

1. A lo largo de estas líneas la noción de *conflicto* aparecerá en incontables oportunidades. En todas ellas y aunque a veces se subraye el calificativo para dar un énfasis mayor al comentario (como en este caso, por ser la primera vez que se utiliza), salvo precisión contraria, el texto se referirá sistemáticamente a *conflictos armados*.

2. En 2002 había en el mundo 140 democracias pero solamente 82 se podían considerar como democracias plenas. Cfr. PNUD (2002) Informe sobre Desarrollo Humano 2002, *Profundizar la democracia en un mundo fragmentado*, Madrid, Mundi- Prensa

rra fría, con mucho cinismo en el seno del grupo de países aliados de las democracias se abrió espacio a dictaduras crueles y arrogantes y a naciones azotadas por la cleptomanía endémica de sus dirigentes³.

En Afganistán se intentó modernizar las instituciones y en 1963 se abrió espacios hasta entonces desconocidos. Basada en los principios de la democracia clásica, manteniendo los valores tradicionales del Islam y la Monarquía, la llamada *Constitución de 1963* (aprobada en octubre de 1964) instituyó la *Casa del Pueblo* y la *Casa de los Superiores*, de los cuales un tercio sería elegido por el pueblo, un tercio designado por el Rey y el resto elegido indirectamente por nuevas asambleas provinciales. Por primera vez se autorizó la creación de partidos políticos, con restricciones que excluían a partidos marxistas. Las dos primeras elecciones democráticas de Afganistán tendrían lugar en 1965 y 1969. Pero movimientos islámicos tradicionalistas, y grupos marxistas clandestinos fuertemente implantados entre intelectuales y oficiales del ejército se mantendrían activos y los diversos gobiernos que se sucederían en Kabul no lograrían imponer el tímido intento de democracia cuyo impacto en el pueblo afgano fué, en general, inexistente.

Simultáneamente, el horror de la guerra que se impuso después de 1945 reforzó el interés por la *paz* entre líderes incontestables de comunidades en lucha por sus derechos. Figuras inmortales enarbolaron una visión pacífica de las relaciones entre humanos y entre ciudadanos y los Estados, como lo demuestran ilustres galardonados del Premio Nobel de la Paz que nos prestan su ejemplo. Excluyeron la violencia tanto Martin Luther King, quien ofrendara la vida en su lucha por los derechos civiles, como Nelson Mandela, constructor de *paz*, después de veintisiete años detrás de los barrotes del *apartheid*. Aung San Suu Kyi, a pesar de más de veinte años de detención domiciliaria a costas, mantiene el compromiso indefectible y no violento con la democracia y la *paz* en Birmania.

En ese mismo medio siglo, y especialmente desde el fin de la *guerra fría*, tanto en el seno de las Naciones Unidas como en un número en permanente aumento de foros nacionales e internacionales, organizaciones

3. *Si no hay comida cuando se tiene hambre, si no hay medicamentos cuando se está enfermo, si hay ignorancia y no se respetan los derechos elementales de las personas, la democracia es una cáscara vacía, aunque los ciudadanos voten y tengan Parlamento* (Nelson Mandela, Ushuaia, 1998).

no gubernamentales, centros académicos y de investigación y en mil y una manifestaciones de una sociedad civil cada vez más comprometida, la *paz* se convirtió en el centro de atención de todos aquellos que obraban por un mundo mejor. Así se abrió el camino a un dinámico proceso de investigación y estudios para la *paz*.⁴

A partir de los años cincuenta del siglo pasado la investigación, académica o no⁵, de la *paz* y los conflictos ha hecho progresar el entendimiento de las particularidades que generan, matizan, resuelven o previenen conflictos. Se ha hecho notar que la *paz* no es única, sino que hay que tratar de comprenderla en la diversidad de sus matices de las condiciones en las que se desarrolla. Como lo afirma Vincent Martínez: *El giro más importante en la nueva manera de entender la investigación para la paz radica en la propuesta de Galtung (2003) de distinguir entre la paz negativa como alternativa a la violencia directa, y la paz positiva como alternativa a la violencia estructural*⁶. Paralelamente, la comunidad internacional culminó su interés por la *paz* en el otoño de 1981, cuando la Asamblea General de la ONU declaró que el día de la apertura de su período ordinario de sesiones sería *proclamado y observado oficialmente como Día Internacional de la Paz, y dedicado a conmemorar y fortalecer los ideales de paz en cada nación y cada pueblo*⁷. A partir de 2001, este día se celebra sistemáticamente el 21 de septiembre, con una participación cada vez mayor de una infinidad de actores oficiales y de la sociedad civil, a lo largo y ancho del planeta.

Los estudios y las observaciones de los unos y los otros se han concentrado tanto en enfrentamientos armados de todo tipo, como en el contexto

4. Cfr. MARTÍNEZ, V. (2005) *Podemos hacer las paces: Reflexiones éticas tras el 11-S y el 11-M*, Bilbao, Editorial Desclee De Brouwer, pp. 53 – 59 y el pasaje relativo a la Declaración de Sevilla, pp. 91 – 96.

5. Fuera de los centros académicos, la investigación para la *paz* ha avanzado tanto en el marco de la ONU, como en un sinnúmero de instituciones no gubernamentales dedicadas a la promoción de la *paz* por diversos medios [Humanitarian Dialogue (HD); Comité Internacional de la Cruz Roja (CICR); International Crisis Group (ICG); asociaciones dedicadas al apoyo a víctimas de violencia doméstica o de género; etc.]; por intermedio de mediaciones entre partes en conflictos armados; investigaciones en el terreno; el cumplimiento de mandatos internacionales o el ejercicio de funciones de protección de los derechos de la ciudadanía.

6. *Op. cit.* p. 50.

7. Resolución 36/67 de la 74 Sesión plenaria de la Asamblea General del 27 de noviembre de 1981.

creado por actos de terrorismo, o en el sencillo ámbito de las relaciones humanas en todos sus escenarios (hogar, trabajo, vía pública, etcétera). Estos esfuerzos de análisis que han consolidado el estudio de los conflictos, también han permitido reforzar nuestra capacidad de resolver, de transformar los conflictos, como lo pretende la conflictología⁸, disciplina que va de la mano de la investigación de y para la paz.⁹ Paralelamente, crecientes esfuerzos, gubernamentales o no, se han consolidado gracias a la promoción de la *cultura de paz*, tanto en relación con la interacción entre individuos, como con la relación entre actores de la comunidad internacional.

En este contexto, la observación y el análisis de los conflictos desde un punto de vista multidisciplinario se han impuesto como los pilares de estrategias de investigación y de divulgación que también han influenciado al mundo de la comunicación: si los conflictos son de índole múltiple y pueden afectar la vida de hombres y mujeres en un número incalculable de maneras, su comprensión y los esfuerzos para impedirlos, resolverlos y eventualmente erradicarlos (o reducirlos a su mínima expresión) exigen también la combinación de un gran número de disciplinas¹⁰. De esta forma, psicología, sociología, economía, historia, ciencias políticas y un largo etcétera que no excluye las matemáticas, la biología o la climatología (por citar algunos de los enfoques más relevantes), se asocian para tratar de observar y comprender qué es y cómo se resuelve ese elemento indisoluble de la vida humana que es el conflicto. Lo mismo sucede con el estudio de la *paz*.

El esfuerzo de comprensión y explicación de lo que es (o puede ser) la *paz* (o *las paces* o las varias expresiones de la *paz*), de los elementos que la generan, promueven o garantizan, de los que la amenazan o impiden y de su estrecho vínculo con los Derechos Humanos, se ha convertido en una disciplina en sí¹¹. Ésta trata de explicar lo que es, lo

8. VINYAMATA, E. (2005) *Conflictología*, Editorial Ariel, Barcelona.

9. FISAS, V. (2006) *Cultura de Paz y gestión de conflictos*, Barcelona, Icaria.

10. *Con el nombre de conflictología o Resolución de conflictos, la comunidad universitaria internacional designa la ciencia del conflicto. Una ciencia de talante abierto que recoge innumerables sistemas de conocimiento, disciplinas y tecnologías... La conflictología se encuentra decididamente abocada a la intervención, la aplicación y la práctica.* VINYAMATA, *op. cit.* p. 15.

11. MUÑOZ, FA., HERRERA, J., MOLINA, B. y SÁNCHEZ, S. (2005) *Investigación de la Paz y los Derechos Humanos desde Andalucía*, Eirene nº 20, Universidad de Gra-

que significa la *paz*, evitando que se le identifique sencillamente como el concepto contrario al conflicto o como el resultado obtenido cuando éste concluye o se resuelve: la *paz* no es ni puede ser solamente la ausencia de conflicto. La *paz* es un concepto (pero también una experiencia, un marco de vida, un proceso y una realidad) que tiene vida propia y de la que se debe poder gozar sin restricciones o a la que se debería poder aspirar en cualquier circunstancia y momento.

Es aquí en donde la *paz imperfecta*¹² aparece como un concepto que se presta para entender que la *paz* es, antes de todo, una opción de vida, una realidad objetiva que ha existido desde el inicio de la humanidad. Se trata de un concepto en constante transformación, que ofrece espacios múltiples al permanente esfuerzo de gestión de la *complejidad* que impone la incesante variación de los niveles de *conflictividad*, sin que ello signifique necesariamente violencia; la cual a su vez es parte integrante e inamovible de la historia de la humanidad. Esa gestión permite la evolución de la realidad que estimula la búsqueda de la felicidad y del bienestar; ambos factores constitutivos de la *paz*, a la vez que objetivos e indicadores de éxito (o fracaso) del permanente esfuerzo de transformación que determina la calidad de la vida en este planeta.

A la luz de este esfuerzo en pos de la *paz*, durante los sesenta y cinco años de posguerra mundial transcurridos, la cooperación internacional se ha convertido en uno de los instrumentos más importantes que utilizan los países desarrollados para responder en caso de crisis a los eventuales requerimientos de países necesitados. Por su intermedio, esos países incluso pretenden compartir con los más pobres su modernidad y generar riquezas o apoyar esfuerzos en pos del progreso que debería satisfacer las necesidades de toda la humanidad. Pero la cooperación también abre espacios políticos y comerciales. La comunidad internacional ha destinado miles de millones de dólares de los EEUU a este efecto, ya sea bilateral o multilateralmente, de gobierno a gobierno o a través de una inagotable lista de instituciones nacionales e internacionales, gubernamentales o no, que se han desparramado por todos los continentes. Muchos de estos recursos han permitido y siguen permitiendo grandes

nada; Cf. en este mismo volumen MUÑOZ, Francisco A. (2009) *Los habitus de la paz imperfecta*, pp. ...

12. MUÑOZ, F. A., (de.) (2001) *La Paz Imperfecta*, Eirene, n°. 15, Universidad de Granada.

avances en materia de salud, educación, desarrollo técnico y económico, comunicaciones y otros campos. Millones las personas le deben a este esfuerzo haber podido acceder a una vida más satisfactoria. Pero siguen siendo muchísimo más numerosos aquellos que no han progresado o han visto que sus vidas han empeorado¹³.

De igual manera, son numerosas las oportunidades de consolidación de *paz* que se han ofrecido a lo largo de las más de seis décadas transcurridas desde el fin de la segunda guerra mundial. Oportunidades de *paz* que a menudo han demostrado que la vida de miles de comunidades puede mejorar dramáticamente. Sin embargo, también son incontables las ocasiones en que esas oportunidades no han sido cabalmente aprovechadas¹⁴.

Al inicio de la última década del siglo XX, el fin de la *guerra fría* dejaba presagiar un futuro lleno de oportunidades para la inmensa mayoría de los pueblos que componen el arco iris de naciones que es la ONU. La democracia, marco de grandes progresos sociales, económicos, políticos y científicos, aparecía como la gran vencedora que sabría instalarse o consolidarse armoniosamente en naciones que la desconocían o la maltrataban. El futuro se anunciaba inmerso en la *paz* y en el progreso y la felicidad que en principio la acompañan. Pero los años noventa y el inicio de este milenio, a pesar de cambios importantes como los acontecidos

13. Bajo las siglas de AOD se identifica la *Ayuda Oficial para el Desarrollo* según los criterios de la *Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico* (OCDE). Esa ayuda incluye todas las transferencias y apoyos acordados por los miembros de la OCDE a los países en desarrollo, sea bajo forma de donaciones o de préstamos realizados por intermedio de las instituciones de crédito de las Naciones Unidas. En los años ochenta, los países *donantes* se comprometieron a consagrar un mínimo de 0.7% de su PIB a la ayuda para el desarrollo. Más de treinta años después, solamente alrededor de una media docena de países desarrollados ha cumplido con este compromiso. Mientras tanto, para citar un ejemplo relacionado con los efectos del cambio climático, sequías e inundaciones y la creciente escasez de agua potable, no han cesado de agregar comunidades enteras a la larga lista de marginados del planeta.

14. Timor Leste, la República Democrática del Congo, Nicaragua o Haití (cuya *complejidad* aumentó desmesuradamente con la destrucción sembrada por el terremoto de enero de 2010) son ejemplos de países en los que la autoridades y ciudadanos autóctonos y la cooperación internacional han invertido grandes esfuerzos para mejorar y consolidar las condiciones de *paz imperfecta* logradas hasta ahora. Sin embargo, desgastadas por el crimen, la corrupción y el mal gobierno, todavía requieren esfuerzos mayores de sus dirigentes y pueblos y de la comunidad internacional, para su consolidación y durabilidad.

en el este de Europa y en los llamados países emergentes, han revelado que esos auspicios tan favorables no fueron más que espejismos para una gran parte de la humanidad, ilusiones que se han agregado a la larga lista de promesas y compromisos incumplidos desde 1945.

En tiempos de *guerra fría* y de capitalismo militante, los esfuerzos y los recursos de la cooperación ofrecida por las economías de mercado fueron casi sistemáticamente canalizados a la par de compromisos políticos y, en ciertos casos, con un interés más bien marginal por su impacto en las comunidades beneficiadas. A su vez, el bloque comunista condicionaba sistemáticamente su cooperación a compromisos ideológicos, tácticos o estratégicos y a alianzas que exigían un alto costo a las poblaciones, salvo en contadas excepciones en las que los procesos nacionales supieron utilizar sus ventajas geopolíticas para imponer exigencias, como en las primeras dos décadas de la Cuba revolucionaria. Pero desde cualquier punto de vista, en ambos casos, la cooperación se utilizó más como un instrumento de presión que como una inversión de futuro y los caminos que llevaban a la *paz* a menudo se obstruyeron sin remedio, como en el caso de Afganistán.

A partir de 1989 reinó la impresión de que surgiría otro mundo, pero las reglas del juego ya se habían estampado en el marco de la *globalización*. El comercio internacional junto con las exigencias macro-económicas y las inimaginables dimensión y movilidad de los capitales financieros se convirtieron en los ejes centrales del progreso, favoreciendo una vez más a poderosos y privilegiados, dejando atrás a cientos de millones de pobres a los que ni siquiera se les permitía competir¹⁵. Y son éstos mismos los que están pagando las consecuencias de una crisis económica y financiera cuya responsabilidad corresponde tanto a la falta de previsión de los centros políticos como al desenfrenado y voraz apetito de riqueza de banqueros, políticos y magnates de los negocios y las finanzas¹⁶.

15. Por ejemplo: la Ronda Uruguay (1986-1993) y su sucesora desde 2001, la Ronda de Doha, han fracasado en su intento de expandir el comercio internacional con nuevas reglas arancelarias y reducciones de subsidios agrícolas favorables a los países pobres.

16. La crisis de los mercados financieros que ha puesto en tela de juicio la actuación de los bancos y los escándalos ocasionados por el derrumbe de empresas como Lehmann Brothers, casi llevó a los EEUU y a la UE a las puertas de la recesión. Gracias a la intervención de los Estados con fondos provenientes del fisco, grandes empresas y, sobre todo, los mismos bancos que originaron la crisis financiera que aún azota la economía

Países que pagaron con la sangre de sus hijos el *triumfo* sobre el bloque soviético fueron abandonados a su suerte, entre los que destaca con luz propia Afganistán (cómo se verá más adelante); al mismo tiempo, actores clandestinos o no de la difunta *guerra fría* se adaptaron a una nueva realidad, inclusive en el siniestro ámbito del crimen internacional. Los pueblos que creían que la *paz* ganaba opciones al derrumbarse las amenazas de enfrentamiento entre las dos grandes potencias nucleares, veían extenderse por doquier regenerados obstáculos como la corrupción, los tráfico de droga y de personas, la explotación de animosidades regionales, étnicas o religiosas, aprovechadas por la megalomanía de líderes sin escrúpulos y canallas conocidos o por conocer, hasta llegar al terror de las torres del *World Trade Center* y a la prepotente respuesta armada que le siguió.

En esos tiempos de pseudo *guerra contra el terrorismo* en los que el *enemigo* impuesto se hacía más impreciso, la *globalización* siguió consolidándose en todo el planeta: ilusionando a los pobres, expandiendo economías emergentes y nuevas clases medias, pero agigantando desigualdades e iniquidades y enriqueciendo como nunca antes a los ricos y a los poderosos. Simultáneamente, plumas conocidas condenaban a la humanidad a un enfrentamiento entre civilizaciones¹⁷, mientras las mafias internacionales se ensañaban en contra de las instituciones¹⁸.

Ahora bien, la humanidad nunca se ha rendido ante la barbarie y, aún en el más opaco de los escenarios, es posible construir un futuro mejor para cada uno. Así lo confirman las propuestas de la muy diversa sociedad civil y de la misma comunidad internacional en materia de Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario; de salud reproductiva y de lucha contra las enfermedades y las epidemias; de solidaridad con

mundial, vuelven a contabilizar ganancias de miles de millones de euros. Mientras, las medianas y pequeñas empresas, los trabajadores, pensionados y propietarios de pequeños ahorros tanto en países ricos como en desarrollo, siguen padeciendo quiebras, ausencia de créditos, desempleo y degradación de la calidad de vida. Sin olvidar las implicaciones para Europa de la crisis que afecta a Grecia en el momento de redactar estas líneas.

17. HUNTINGTON, S. (1997), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Imon & Schuster Inc., Londres.

18. En América Latina los carteles de la droga tienen en ascuas a países como México, Guatemala, Brasil o Colombia, mientras afianzan su presencia en otros lugares del continente y se infiltran por todo el planeta. En Afganistán se sigue produciendo el opio necesario para la producción de alrededor de un 90% de la heroína que consume el mundo.

las víctimas de la injusticia y la violencia o de desastres naturales; de políticas empresariales responsables¹⁹; de promoción de los derechos de las mujeres y de niños y niñas y tantas iniciativas más.

Es evidente que aún queda mucho trecho por recorrer para que los pueblos de la tierra puedan vivir en una sociedad de valores en la que libertad, tolerancia, justicia y todo elemento considerado parte de la noción de *paz*, se impongan reafirmando el deber de respeto irrestricto de los Derechos Humanos. Por consiguiente, si se admite que la *paz* y los esfuerzos para lograrla, como los requeridos para preservarla, implican procesos indefinidamente largos y de una gran *complejidad*, es posible reconocer que la noción de *paz* no puede ser única y universal, ni perfecta y definitivamente definida. De igual forma, tampoco se puede experimentar, de una vez y para siempre, de una sola y exclusiva manera en la vida de cada comunidad y de cada persona, porque vivimos en un mundo en constante mutación. En consecuencia, esa noción, ese concepto de *paz*, parte integrante de la humanidad desde que el ser humano tiene uso de razón, no puede ser una noción, un concepto inamovible y eterno, sino un proceso en permanente transformación. En otras palabras, y esto es lo que aquí se intenta demostrar, la *paz* solamente puede ser una noción, un concepto, un proceso *imperfecto* y muy complejo (y no siempre coherente). Así lo ilustran los ejemplos mencionados en los párrafos siguientes.

19. En el Foro de Davos de 1999, el Secretario General de la ONU propuso al sector privado, a través de sus representantes en esa reunión, un *Pacto Mundial* (Global Compact) que fomentara la responsabilidad cívica de empresarios de todo el mundo invitándoles a apoyar los esfuerzos internacionales destinados a enfrentar los grandes retos del planeta. El pacto está basado en una iniciativa voluntaria de cada jefe de empresa y en un seguimiento que incluye colaborar con otros actores de la sociedad civil. Desde entonces miles de empresas de todos los continentes se han sumado a este esfuerzo. Los diez principios centrales del pacto mundial son: *Derechos Humanos*: (1) Apoyar y respetar la protección de los derechos humanos. (2) No ser cómplice de abusos de los derechos. *Ámbito laboral*: (3) Apoyar los principios de la libertad de asociación y sindical y el derecho a la negociación colectiva. (4) Eliminar el trabajo forzoso y obligatorio. (5) Abolir cualquier forma de trabajo infantil. (6) Eliminar la discriminación en materia de empleo y ocupación. *Medio Ambiente*: (7) Apoyar el enfoque preventivo frente a los retos medioambientales. (8) Promover mayor responsabilidad medioambiental. (9) Alentar el desarrollo y la difusión de tecnologías respetuosas del medio ambiente. (19) *Anti corrupción*: Las empresas deberán trabajar contra la corrupción en todas sus formas, incluidas la extorsión y la delincuencia.

Parte de la ex Yugoslavia ya es territorio de la Unión Europea y ésta seguirá expandiéndose por esas tierras de los Balcanes tantas veces arrasadas a lo largo de su historia. Los tártaros de Crimea²⁰ han estado regresando a su región de origen y obtienen derechos que les deben permitir vivir en pie de igualdad con las comunidades rusas (la más numerosa) y ucranianas con las que comparten territorio. Pero las amenazas no se diluyen con facilidad. Las comunidades bosnias aún no encuentran la fórmula que les permita aceptar su pertenencia a una nueva entidad política, fruto de una *paz muy imperfecta*, y superar los límites que les imponen sus enfrentadas perspectivas. La violencia que el acuerdo firmado por los presidentes ruso y ucraniano respecto a la base marítima de Sebastopol desencadenara en el parlamento ucraniano el 27 de abril de 2010, no augura diálogos que eviten conflictos políticos importantes. Por una parte, la República Serbia tiene un gobierno electo con base en una plataforma que prevé la adhesión a la Unión Europea y ésta incluye en su agenda de expansión la posible membresía de Kosovo. Por otra, Washington y Moscú, con apoyo de Beijing, Nueva Delhi y Brasilia (capitales de los principales países emergentes) han relanzado un posible proceso de reducción de la amenaza atómica, pero el desarrollo de capacidad nuclear por parte de Irán sigue siendo un tema muy controvertido entre todos ellos. A su vez, ante la segunda tragedia de Katyn²¹, abriendo el paso a una reconciliación hasta ahora considerada imposible, el gobierno ruso ha sabido actuar con gran dignidad, mientras las instituciones y el pueblo polaco han demostrado la solidez de su joven democracia.

En América Latina se puede vencer la desesperanza y las voces de los más castigados se oyen cada vez más y con más fuerza, como en el caso de los pueblos indígenas. Una gestión más acertada de sus riquezas, políticas

20. En 1944, acusándoles de colaboración con las fuerzas nazis, Stalin deportó a la totalidad de la población tártara de Crimea. Después de haber negociado su eventual retorno durante los tiempos de la *Perestroika*, se inició un proceso de repatriación que hace de los 250.000 tártaros que hoy han regresado, la tercera comunidad de la península. Cfr. SERRA, F. & ASANOV, Y. (2006) *La gente de Crimea – Los tártaros, el retorno a su tierra de un pueblo sin tierra*, Revista Pueblos — Asociación Paz con Dignidad, miércoles 1 de febrero de 2006.

21. El 10 de abril de 2010 mueren en accidente aéreo cerca de Smolenk figuras importantes del gobierno polaco, incluyendo a su presidente, cuando intentan aterrizar para participar a una conmemoración de la masacre de Katyn. Masacre de alrededor de 20.000 polacos, especialmente oficiales del ejército e intelectuales, que tuviera lugar en la primavera de 1940 por decisión de la Unión Soviética.

sociales más justas y un dinamismo económico impresionante están cambiando a varios países de la región (Brasil y Chile, por ejemplo) en actores cada vez más importantes del escenario regional y mundial. En Colombia no todo es parapolítica, narcotráfico, secuestro y violencia, también existen instituciones democráticas²² y académicas independientes, honestas y sólidas, así como un sinfín de experiencias concretas de construcción de paz en medio del conflicto²³. México supo pasar de una república dominada durante décadas por un solo partido, revolucionario e institucional, a una democracia respetuosa del resultado del sufragio universal. Guatemala, por su parte, gozó de uno de los procesos de formulación de acuerdos de *paz* más transparente, participativo y prometedor de los últimos veinte años, reforzando así un retorno a la democracia que inundó el país de esperanza (aunque por poco tiempo). Pero, simultáneamente, derechos constitucionales, compromisos sociales y políticas de cambio se han perdido con el viento del olvido que sucede a las promesas electorales, mientras la corrupción y el crimen organizado se han propagado como cáncer por todo el continente, sobre todo en el caso de Colombia, México y Guatemala. De un lado a otro de la región, los pueblos latinoamericanos ven cómo se expande en su sociedad el reino de la delincuencia, imponiendo una *conflictividad* que parece no tener límite, en un proceso de metástasis que pone en tela de juicio tanto algunos de sus logros, como muchos de sus objetivos. En una región de grandes riquezas naturales y humanas, más de un país se ve agobiado por una corrupción endémica y por autoritarismos de otros tiempos o nepotismos y poderes fácticos que mantienen las riendas de mando en pocas manos; todos estos males son en gran parte las consecuencias de las desigualdades, la falta de equidad y el mal gobierno que perduran y se refuerzan mutuamente.

En varios países de Asia, una evidente mejor gestión pública de recursos y capacidades está siendo acompañada de mejoras económicas concretas para la población, pero queda mucho progreso social y político por lograr, como en el caso de China, Tailandia o Vietnam y los países centro-asiáticos. En Afganistán todavía no es muy tarde para dar una oportunidad de *paz* a un pueblo multiétnico y profundamente religioso; un pueblo que durante siglos ha vivido en una *paz* muy *imperfecta* pero

22. Como lo ha probado la decisión de la Corte Constitucional en relación con una posible segunda reelección presidencial consecutiva.

23. Cfr. PNUD (2003) *El conflicto, callejón con salida*, Informe de Desarrollo Humano 2003, Bogotá.

no exenta de felicidad, por poco perceptible que ésta fuera para los ojos de observadores occidentales²⁴. Pero el futuro de Afganistán (y de Pakistán, de la región y posiblemente de más allá) se mantiene envuelto en la incertidumbre ante las indescriptibles heridas físicas y morales de la inmensa mayoría y la desaparición de la educación y de la transmisión de conocimientos de una generación a otra que las ha acompañado, así como el enfrentamiento entre un régimen carcomido por la corrupción y la incapacidad, por completo dependiente de sus aliados extranjeros, y las fuerzas prácticamente inagotables e irreductibles de un adversario que no vacila en utilizar el terror y en financiarse con el narcotráfico.

Ante esa herencia, esta propuesta se centra en constatar cómo, asumiendo y reiterando la relevancia de la noción de *paz imperfecta*, durante un período de doce años en Afganistán probablemente hubo oportunidades de reestablecer un marco de *paz imperfecta*. En este esfuerzo se pondrán reflexiones aplicables en el día de hoy mediante la observación de los años que van desde el momento de la aplicación de los Acuerdos de Ginebra, que pusieron fin a la ocupación soviética de Afganistán en 1989, hasta el inicio, en octubre de 2001, de una nueva pseudo guerra global que ha puesto en tela de juicio la posibilidad de llevar la *paz imperfecta* pero concreta, a múltiples rincones del planeta.

2. COOPERACIÓN INTERNACIONAL Y CONSTRUCCIÓN DE PAZ

En general la cooperación internacional ha sido un apéndice de las estrategias políticas de los Estados o una forma de consolidar alianzas. Pero también se reconoce su valor como instrumento de lucha contra la

24. Cfr. DUPREE, L. (1994) *Afganistán*, RAMA PUBLISHERS, Nueva Delhi (Louis Dupree, el padre de la antropología en Afganistán y cuya obra mayor es aún lectura obligatoria para todo estudio sobre Afganistán, subrayaba en los años setenta la fuerza de su sociedad *tribal-campesina* —90% de la población en aquel entonces— y orientada *hacia adentro*, mientras trataba de dar a comprender que los afganos, a pesar de las numerosas dificultades que tenían que enfrentar cotidianamente, siempre han sido reacios al cambio y a todo lo que viene *del exterior*. Esto no les impedía apreciar la vida en el seno totalmente exclusivista de su comunidad (tribal o no). De cierta manera, su testimonio y el de muchos otros enamorados de ese país que no han cesado de visitarlo en los últimos treinta años, hacen pensar que en Afganistán siempre se ha vivido en condiciones muy difíciles, pero que se adaptaban a sus tradiciones y creencias, en una *paz imperfecta* que aparentemente convenía a sus habitantes).

pobreza o de respuesta a prioridades humanitarias en casos de desastres naturales o de conflictos. Su importancia en el marco de la transformación de conflictos y en la consolidación de procesos de paz es menos evidente para el público y, desafortunadamente, a veces también para los que toman decisiones en el seno de gabinetes de países donantes o en la Secretaría de las Naciones Unidas.

En este sentido cobra especial relevancia la afirmación de Vincent Martínez cuando señala que *la tarea positiva de construcción de la paz consiste en trabajar por el desarrollo y la satisfacción de las necesidades básicas, que es una manera de sustituir las estructuras de dominación, marginación y exclusión que se producen en la violencia estructural, por estructuras de justicia. Por tanto la paz positiva consiste en promocionar el desarrollo y la justicia*²⁵.

Como se verá más adelante, la realidad y múltiples experiencias en el terreno confirman la opinión del profesor Martínez. Ha cobrado importancia la cooperación internacional para el desarrollo (incluyendo el desarrollo humano), en calidad de complemento indispensable de los esfuerzos políticos de construcción de paz y, sobre todo, se constata el papel cada vez mayor que procesos de resolución de conflictos ofrecen a la exigencia de *verdad, justicia y reparación*, conceptos que forman parte de la cada día más promocionada *justicia transicional*²⁶.

25. MARTÍNEZ, V. *Op. cit.* p. 51.

26. La Justicia Transicional (JT) o Justicia Alternativa (JA) o *Restorative Justice* es una propuesta que está aún en pleno desarrollo. Propone la aplicación de medios alternos a la solución de elementos esenciales que hacen parte de procesos de resolución de conflictos, como son la reparación a las víctimas o su acceso a la verdad o relativos a aspectos penales. Esto se puede realizar en el marco tanto de normas de derecho vigentes (el Derecho Internacional Humanitario por ejemplo) como de legislaciones especiales (Ley de Justicia y Paz en Colombia, sin menospreciar sus notables deficiencias) o instrumentos o marcos tradicionales (jurídicos o no) que las partes consideren aplicables. La JT no reemplaza las negociaciones políticas, las complementa. Tampoco sustituye procesos penales internacionales, como en el caso de los tribunales establecidos para la antigua Yugoslavia, Sierra Leona o Ruanda. Se inspira en experiencias en el campo de la justicia penal en diversos países (México, Colombia, Guatemala, Irlanda, Países Bajos, etcétera). La JT se centra en transformar el conflicto con foco en procesos de reconciliación, como fue el caso en Sudáfrica con la Comisión de la Verdad y la Reconciliación presidida por Monseñor Desmond Tutu (Premio Nobel de la Paz); también trata temas específicos como la justicia de género o las reformas institucionales. Para más información ver: <http://www.restorativejustice.org/university-classroom/01introduction> y <http://www.ictj.org/es/tj/>

Con estas ideas en mente, es pertinente tener en cuenta y aprovechar el contexto creado por un instrumento que por declaratorio y hasta demagógico que pueda ser, no deja de constituir un marco político acordado por los jefes de Estado y de gobierno de la casi totalidad de los miembros de la ONU: la *Declaración del Milenio* y los *Objetivos* que ésta conlleva²⁷. Este reconocimiento permite que sea posible pedir cuentas a gobernantes, cooperantes y gobiernos donantes cuando se trate de evaluar el logro de metas tan diversas como: erradicar el hambre y la pobreza extrema; dar acceso al agua en suficiencia a todos; eliminar o curar enfermedades en todo el planeta; permitir el acceso a bienes con el fin de aumentar el grado de satisfacción de la inmensa mayoría; reconocer definitivamente a la mujer en pie de igualdad con el hombre; ofrecer oportunidades de educación satisfactorias a todos los niños y a todas las niñas y al conjunto de la juventud sin diferencia de raza, religión o lugar de residencia o de origen; proteger el medio ambiente para el beneficio de todos, salvar el planeta del calentamiento global, reducir (a defecto de poder suprimir) la amenaza nuclear y un interminable etcétera que no debería dejar de crecer. Todas ellas constituyen metas que están directamente relacionadas con la reducción de las diversas manifestaciones de la violencia estructural y, por ende, de los niveles de *conflictividad*.

La cooperación internacional se ha convertido así en el mecanismo más exigido cuando se trata tanto de gestionar las consecuencias de la violencia estructural, como de reducir niveles de *conflictividad* y dar acceso a un creciente bienestar a millones de seres humanos en países afectados por

27. Yendo más allá de lo habitual y respondiendo a una iniciativa del Secretario General de la ONU, en septiembre de 2000 la mayor parte de los dirigentes del mundo se reunieron en la Sede de las Naciones Unidas en Nueva York, en donde aprobaron la *Declaración del Milenio*. Ésta se concretó con el compromiso cabal de cada dirigente de reducir los niveles de extrema pobreza identificando ocho *Objetivos de Desarrollo del Milenio* que tienen que lograrse para el 2015. El monitoreo del proceso parece indicar que habrá progreso en varios sectores, pero si al ritmo en que se avanzaba no se preveía cumplir con todas las metas, ahora la crisis económica y financiera ha afectado algunos de los logros y reducido expectativas. Sin embargo, hay avances y, sobre todo, es posible verificarlo en los informes anuales que constituyen un importante instrumento de control del cumplimiento de compromisos de gobiernos e instituciones de cooperación (ONU, *Informe sobre los Objetivos del Milenio*, Naciones Unidas 2009: <http://www.un.org/millenniumgoals/pdf/MDG%20Report%202009%20ENG.pdf>).

conflictos armados o desastres naturales. Esto ha convertido la cooperación no solamente en una disciplina más en aulas universitarias y centros de investigación, sino también en un punto de atención prioritario tanto en el seno de gabinetes gubernamentales como en las oficinas, salas o auditorios de organismos nacionales e internacionales, gubernamentales, privados o de la sociedad civil en su más amplia expresión. Los medios de comunicación también se han concentrado en los más variados aspectos de los componentes de la cooperación y en sus protagonistas en donde quiera que estén, de uno u otro lado de las innumerables barreras que separan a los que dan (o prestan) de los que reciben.

En este escenario, la ONU ha sido objeto de gran atención y con los años ha visto su organigrama, estructura y burocracia crecer de manera exponencial. Los programas de desarrollo y de asistencia humanitaria; concentración de esfuerzos a favor de la infancia y de la mujer; foco en la salud, el saneamiento, la alimentación, la economía, el medio ambiente, el comercio, los medios de transporte, la comunicación bajo todos sus aspectos y un amplio etcétera, han sido objeto de declaraciones, resoluciones y decisiones que a su vez han permitido la creación de Departamentos, Fondos, Programas, Organizaciones, Consejos o Comités de todo tipo que cubren casi una infinidad de temas y prioridades²⁸.

Se ha ofrecido así una oportunidad inigualable a los constructores de paz. La ascensión de la cooperación en la lista de prioridades del planeta y los billones de dólares invertidos en programas y proyectos (aunque en cantidades insignificantes si se les compara con las inversiones guerreras²⁹

28. A partir de 1945 se establecieron el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR); el Programa Mundial de Alimentos (PAM); el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF); el Fondo de Población (FNUAP); el fondo de las Naciones Unidas contra el SIDA (ONUSIDA); la Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito (UNODC) y el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (OACDH), a la par de muchos organismos más, en respuesta a las exigencias que las múltiples prioridades y crisis han impuesto a la comunidad internacional.

29. Según la OCDE, el monto global de la Ayuda Oficial para el Desarrollo que ofrecieron sus veintidós países miembros (incluyendo a los EEUU) en sus programas de cooperación en todo el planeta en 2006, fue de 103.900 millones de dólares de los EEUU. Ahora bien, según el informe del *Congressional Research Service* de 2007, el costo de la guerra en Irak y Afganistán en 2006, únicamente para los EEUU, fue de 12.000 millones al mes, mientras que el presupuesto aprobado en el Congreso americano para ambas guerras en 2007 fue de 166.000 millones...

o los movimientos de capitales privados) han ofrecido nuevos espacios de *paz imperfecta* a un sinnúmero de personas en todo el mundo.

Es así que, en el marco de la gestión de conflictos, la cooperación está cabalmente inscrita en la agenda política de la comunidad internacional, en el entendido que ésta reserva un papel preponderante a la ONU (sin excluir otros canales), con relación a cuatro áreas de igual importancia y una quinta en plena evolución:

- La resolución de conflictos y la construcción y mantenimiento de la *paz*;
- La asistencia y la protección humanitaria;
- La defensa de los Derechos Humanos y la denuncia de las violaciones de estos;
- La cooperación técnica y para el desarrollo (incluyendo la reconstrucción que sigue a las crisis), y
- La puesta en marcha de procesos judiciales relacionados con crímenes de guerra y actos de lesa humanidad.

Se trata entonces de un escenario multidisciplinario de cooperación internacional con un conjunto de actores internacionales que incluyen un nutrido número de ONG internacionales o de múltiples nacionalidades, así como institutos de investigación, universidades y otros organismos que tienen delegaciones permanentes o envían regularmente misiones de evaluación a las regiones afectadas por conflictos.

En este escenario, es mundialmente reconocido que una eficaz coordinación constituye uno de los mayores desafíos que enfrenta la comunidad internacional en relación con la cooperación internacional ofrecida en situaciones de conflicto y de construcción de *paz*. Es obligatorio garantizar un cierto grado de coherencia entre las contribuciones ofrecidas y, sobre todo, entre los respectivos objetivos y estrategias de cooperación con el propósito de ofrecer el mayor grado de eficacia posible en el terreno. Pero la experiencia muestra que para asegurar el éxito de procesos de resolución de conflicto y de construcción de *paz*, es aún más importante que el compromiso político de los Estados sea coherente. Para darle un chance a la *paz*, es indispensable que los compromisos asumidos durante las etapas que preceden a su instauración se respeten cabalmente cuando surgen los desafíos a los que se tiene que enfrentar su consolidación.

Finalmente, es menester recalcar que más allá de la ayuda humanitaria que debería siempre ser exclusivamente coyuntural y de plazo limitado (lo

que por desgracia no es el caso en países afectados por conflictos inagotables, como en Afganistán), la cooperación internacional, instrumento de promoción de derechos y principios, debe enfocarse hacia dos objetivos mayores: asegurar que su impacto se materialice en un efectivo desarrollo humano y, como indispensable complemento, que los términos del intercambio comercial global estén basados en principios de justicia y equidad. En consecuencia y a pesar que lo haga desde una perspectiva diferente, Stephen Browne, Director Ejecutivo Adjunto del International Trade Centre (ITC) tocaba una tecla sensible cuando afirmaba ¡en 1999! que *La ayuda en forma de distribución de granos y de alimentos ha sido utilizada como sustituto a largo plazo de las actividades comerciales; el amarre de la ayuda a condiciones ha descompuesto las [reglas de funcionamiento] y la realidad del mercado, y las políticas proteccionistas de los países donantes han anulado parte de los beneficios potenciales de la ayuda al imponer barreras arancelarias a las exportaciones de los países en desarrollo*³⁰.

En este mundo tan impactado por la *globalización*; un mundo repleto de imperfecciones y disparates como los que menciona Browne, es entonces plausible aceptar que todo esfuerzo en favor de la *paz* implica imperativamente el reconocimiento tanto de las imperfecciones que impone la realidad del momento, como de aquellas que sin duda surgirán a lo largo de todo proceso de construcción y consolidación de lo que solo puede ser una *paz imperfecta*.

3. LA PAZ IMPERFECTA

Por *paz imperfecta* se entiende, como lo menciona Francisco A. Muñoz en el prólogo de su ensayo del mismo nombre, *como un proceso inacabado pero del cual existen muchas experiencias en todas las realidades sociales*³¹ y es esta propuesta la que inspira el análisis de situaciones que aquí se propone. La premisa de base es que si la posguerra mundial estuvo marcada por la obsesión de la *paz*, ésta solamente se puede considerar desde una perspectiva plagada de relativismos. Cuenta habida que respecto a Afganistán se intenta entender lo sucedido y sacar lecciones que permitan avanzar en la

30. BROWNE, S. (1999) *Beyond Aid. From Patronage to Partnership*, Aldershot (England), Ashgate Publishing Ltd, 1999, p. 46 [Traducción libre del autor].

31. MUÑOZ, F.A. et al. *Op. cit.* p 7.

busca de espacios de relativa *felicidad*³², ahí en donde se perpetúa un conflicto armado de varias décadas de duración; vale advertir que este esfuerzo requiere de mucha flexibilidad de interpretación y pragmatismo.

La propuesta del profesor Muñoz permite ubicar el período en el que se concentra este estudio (1989 – 2001) dentro de un marco conceptual a todas luces realista cuando afirma que *una parte considerable de las realidades históricas y sociales de los conflictos se podrían explicar a partir de las distintas mediaciones e interrelaciones (diacrónicas y sincrónicas, etc.) entre la Paz imperfecta y la Violencia Estructural*.³³

Ahora bien, no es concebible realizar este ejercicio de reflexión sin ser permanentemente consciente de la centralidad de los Derechos Humanos en el prisma de cada observación. Sin embargo, también es necesario hacer abstracción de absolutismos o postulados intransigentes cuando se considera una realidad determinada. Asimismo, una premisa de base es que las observaciones relativas a Afganistán tienen lugar en un contexto afectado por una violencia estructural de características excepcionales³⁴, sobre todo para quien observe la realidad afgana desde una perspectiva inmersa en los principios que honran las sociedades profundamente democráticas o que tratan de serlo.

Se puede entonces constatar que durante el período bajo observación, en Afganistán hubo situaciones en las que las circunstancias del momento, con el apoyo de la comunidad internacional, podrían haber generado un proceso de construcción de una *paz* obviamente *imperfecta*, pero sin duda factible.

Cuando a fines de los ochenta la URSS se embarca en la llamada *perestroïka*³⁵, en lugar de convertirse en el cómplice de la política de

32. Partiendo de la idea de que el objetivo principal de los individuos que tratan de vivir en *paz*, es ser tan felices como puedan.

33. MUÑOZ, F.A. et al. *Op. cit.* p. 51.

34. Postulado que se puede sustentar más firmemente cuando Francisco A. Muñoz afirma que *hacemos uso del concepto de paz imperfecta para definir aquellos espacios e instancias en las que se pueden detectar acciones que crean paz, a pesar de que estén en contextos en los que existen los conflictos y las violencias*. Cfr. Muñoz, Herrera, Molina & Sánchez, *Op. cit.* p. 29.

35. Proceso de reforma basado en la reestructuración de la economía puesto en marcha en la URSS por Mijail Gorbachov con el objetivo de reformar y preservar el sistema socialista, pero inyectando en la sociedad soviética un cierto espíritu de empresa e innovación y ciertos niveles de democratización de la vida política.

dominación regional de Islamabad y en humillar a la URSS, Washington y sus aliados hubiesen podido aprovechar la fragilidad de su adversario para facilitar un proceso de construcción de *paz* enfocado a poner fin al sufrimiento de millones de afganos y afganas. Pero no, todos los esfuerzos se concentraron en asegurar el fin de la presencia del ejército rojo en Afganistán y la derrota de la URSS, sin preocuparse de las implicaciones políticas que la nueva coyuntura regional implantaría ni de la suerte del pueblo afgano. Luego, cuando se confirmó que el régimen de Mohammed Najibulá³⁶ no caería en las manos de sus enemigos como fruta madura, esos mismos centros de poder ignoraron las propuestas de negociación de Kabul, mientras su ayuda encubierta consolidaba a los aliados afganos de Islamabad, sin un ápice de inquietud por lo que eso pudiese significar para el pueblo de Afganistán.

Finalmente, al caer Najibulá en abril de 1992, la Casa Blanca, como el 10 de Downing Street o el Elíseo, decidieron que en Afganistán ya no había más que un cruento enfrentamiento armado fratricida que no podía convertirse en un tema prioritario de sus respectivas agendas políticas. En cuanto a los y las afganas, les correspondía resolver sus problemas internos y de paso agradecer la cada vez más reducida e insuficiente ayuda humanitaria que se les ofrecía por intermedio de la ONU y de las ONG. Las catastróficas secuelas de esta falta de visión y, sin duda alguna, de generosidad, están lo suficientemente presentes entre las principales preocupaciones de este inicio de segundo decenio del siglo XXI, para no requerir resumen alguno en este texto.

En consecuencia, considerando que países que sufren de un conflicto armado también pueden ofrecer a sus poblaciones la posibilidad de experimentar una *paz imperfecta*³⁷, es pertinente tratar de descubrir *puntos de ruptura* que aparecen cuando las circunstancias permiten la posibilidad de transformar una *paz negativa* en *paz imperfecta*, como ha sido probablemente el caso en Afganistán.

36. Responsable de la policía secreta (KHAD) durante el régimen comunista hasta su designación a la cabeza del Estado en 1986; cambia la constitución eliminando elementos marxistas y crea la que algunos consideran la segunda República de Afganistán.

37. Reiterando el criterio aquí expuesto y que sostiene que todas las sociedades se desarrollan en un contexto de *paz imperfecta* y que hay dos elementos principales que les distinguen las unas de las otras: por una parte el nivel de *satisfacción de necesidades* que cada una ha sido (o está en medida de ser) capaz de lograr y, por otra, el grado de *violencia estructural* que la sociedad está dispuesta a tolerar.

En los últimos treinta y seis meses de la década de los ochenta, hubo una ventana de oportunidad para aprovechar un primer *punto de ruptura* evidente. Con las negociaciones facilitadas por la ONU, nuevos factores políticos y militares permitieron atisbar posibilidades de avance tanto en un hipotético intento de reducir la *conflictividad* reinante en buena parte del país, como de adaptar el proceso de negociación a la posibilidad de crear las condiciones para llevar la *paz* a todo el país. Con la salida del ejército soviético y la voluntad de cerca de siete millones de refugiados de regresar a sus comunidades, se reforzó esta nueva situación que permitió que en ciertas regiones del país, incluyendo su capital, la población se preparara enérgicamente para embarcarse en un largo y complejo proceso de reconstrucción. Además, especialmente en 1988, había voluntad política en las capitales occidentales para invertir dinero en este esfuerzo. Sin embargo, se notó una gran ausencia: la de actores políticos afganos con capacidad de liderazgo que no fueran los dirigentes de los diversos movimientos muyahidines. Éstos se concentraban en una victoria militar con el apoyo del gobierno pakistaní y de su servicio de inteligencia³⁸. Es así como la política de Islamabad de dividir para reinar, hizo imposible que cualquier actor civil que no estuviese supeditado a esos grupos pudiera tener otro rol en la nueva realidad del país, que no fuera el de comparsa. Además, al no ceder ni un ápice de su protagonismo en Afganistán hasta que se impusiese en Kabul un aliado a su total devoción, Pakistán y sus aliados dejaron pasar la oportunidad que ese primer *punto de ruptura* pudo haberles ofrecido.

En los dos años siguientes hubo condiciones para identificar lo que quizás fue un segundo *punto de ruptura*. El gobierno de Najibulá —consolidado por su resistencia a la ofensiva general de los grupos muyahidín, totalmente dependiente de su aliado del norte y consciente de la fragilidad de su posición— se mostró dispuesto a incluir su propia supervivencia política en una posible agenda de negociaciones de *paz*, a las que convidó a todas las partes afganas. Pero, de nuevo, los países occidentales se alinearon detrás de la intransigencia de Islamabad que solo aceptaba el fin del conflicto por las armas o la rendición sin condiciones del gobierno de Najibulá. Un posible tercer *punto de ruptura* se presentó en 1992 cuando el gobierno de Kabul, siguiendo el desplome de su benefactor, fue incapaz de resistir a la ofensiva de los *muyahidines* venidos del norte bajo el liderazgo

38. El famoso ISI o *Inter-Services Intelligence*.

del famoso *León del Panshir*, el Comandante Massud³⁹. Éste instalaría en la presidencia del país al profesor Burhanuddin Rabbani, su mentor⁴⁰. Pero ambos eran inaceptables para el gobierno pakistaní y los grupos muyahidines de Peshawar. Después de múltiples peripecias y manipulaciones, la rivalidad política se transformó en un conflicto fratricida que logró en dos años lo que no fue posible durante casi una década de enfrentamiento con el comunismo: destruir por completo más del cincuenta por ciento de la ciudad capital y enfrentar a los afganos entre ellos, no en defensa de su país, su fe o sus convicciones, sino porque no se cumplían los requisitos impuestos por Pakistán y sus aliados con el apoyo directo de los EEUU. La falta de interés de los países europeos tampoco ofreció espacios a la *paz*. Ese posible tercer *punto de ruptura* que pudo haber sido la formación de un gobierno de unidad, se desaprovechó definitivamente.

Surgen entonces varias preguntas, entre las que resaltan las siguientes: ¿por qué solamente el punto de vista de las autoridades de Islamabad perduró sin que fuese puesto en tela de juicio de manera consecuente? ¿Por qué no hubo oposición cabal al carácter esencialmente belicista de la política de los servicios secretos paquistaníes? ¿Por qué la construcción de la *paz* en un país sacrificado como ninguno hasta entonces en el marco de la *guerra fría* en lo que sería su último campo de batalla, solo mereció un interés marginal en las capitales de los grandes vencedores del enfrentamiento bipolar?

Muchas de las respuestas son obvias. En primerísimo lugar, porque no había voluntad política determinante para construir la *paz*. En segundo lugar, por el apoyo sin miramientos a las prioridades del principal aliado de los EEUU en la región. Asimismo, por la falta de comprensión de las

39. Ahmed Shah Massud, comandante tayiko, originario del inexpugnable valle del Panshir al norte de Kabul, pequeño territorio que supo defender de incontables y brutales ataques del ejército rojo y durante los cinco años de dominio talibán en el país. Líder incontestable del pueblo tayiko que se impuso como comandante de la Alianza del Norte que afrontara al régimen islamista hasta el final. Massud fue el enemigo más detestado de los talibanes y pesadilla de los servicios secretos paquistaníes. Símbolo de la resistencia, es un héroe nacional para los tayikos y el actual gobierno. Murió asesinado en un atentado de *Al Qaeda* el 9 de septiembre 2001.

40. Burhanuddin Rabbani, jefe político del grupo muyahidín *Jamaat-e-Islami*, principal movimiento tayiko al que pertenecía Massud. Éste lo instaló en la presidencia del país en Kabul de 1992 a 1996, en principio en nombre del gobierno muyahidín formado en Peshawar. La comunidad internacional siguió considerando legítimo su, en realidad, casi inexistente gobierno durante toda la duración del régimen talibán.

posibles implicaciones del carácter fanáticamente religioso de la resistencia afgana que favorecía Pakistán, algo que los informes de cooperantes, periodistas, académicos y otras personas que recorrían el terreno advertían a la comunidad internacional repetidamente. Por hacer del odio por el comunismo que compartían las sociedades norteamericanas y el mundo musulmán, la base de una alianza que ignoraba el profundo resentimiento de un gran número de musulmanes y una mayoría de pakistaníes hacia la influencia occidental en el Medio Oriente y la región. Por el rechazo americano a toda posibilidad de entendimiento en favor de la *paz* con las autoridades iraníes, cuya influencia en Afganistán siempre ha sido de gran importancia y podía servir de contrapeso a la ejercida por Islamabad. Por el desaprovechamiento en este sentido del rol de intermediario que podía jugar el gobierno de Turquía, que contaba con una excelente representación en la capital afgana. Hay varios factores más de los que no está ausente el desinterés por el destino de los afganos que imperaba en los círculos políticos de Washington y sus aliados occidentales, quienes veían en la ayuda humanitaria —por insuficiente que ésta fuera— una manera de mostrar que seguían presentes en la región ante la opinión pública occidental, de por sí mal informada y poco interesada en el destino de ese remoto y primitivo país. También es menester mencionar el error cometido al no haber querido explotar toda la potencialidad de los mecanismos internacionales de construcción de *paz* a disposición y en particular los de la ONU.

Finalmente, se imponen tres interrogantes adicionales, aunque uno quede sin respuesta. Primero, después de que el movimiento talibán tomó Kabul ¿pudo la comunidad internacional contemplar otra estrategia (por lo menos entre 1996 y 1998) que la intransigencia adoptada ante los talibanes con los que no hubo ningún espacio realista de diálogo? La culpa recae tanto de un lado como del otro, hay que reconocerlo, pero quizás los principales actores de la comunidad internacional pudieron haber aprovechado más hábilmente la obsesión del régimen talibán por obtener el reconocimiento internacional. En segundo lugar ¿hubo, en algún momento, voluntad política de parte de los gobiernos occidentales para buscar enérgicamente una salida pacífica del conflicto después de la instalación de los talibanes en Kabul? Hay pocos indicios que éste haya sido el caso, como lo demuestran los relativamente escasos medios acordados a los mediadores de la ONU en esos años. Entonces, si no fue así y teniendo en cuenta todo lo acontecido desde aquellos primeros años de dominio talibán ¿qué incentivo tendrían en la actualidad los talibanes para sentarse a negociar?

Dicho esto, es evidente que el indiscutible imperativo de salvaguardar los principios de Derechos Humanos y en particular los derechos inalienables de las mujeres, constituyó un elemento esencial para justificar la política de intransigencia total impuesta por la comunidad internacional. Pero es necesario reconocer que quizás, y sobre todo en relación con la cooperación internacional, nunca antes dichos principios habían sido enarbolados con el excepcional rigor empleado en Afganistán. Ahora bien, esto quizás se justifica plenamente ante la brutalidad del trato que recibieron las mujeres afganas y a partir de la presencia de Osama Bin Laden en el país, y especialmente al ofrecerle el Mulá Omar protección, aún después de los atentados de Nairobi y Dar-es-Salam. No obstante, es posible que durante los dieciocho meses posteriores a la conquista de Kabul (y a pesar de la crueldad del conflicto y la brutalidad del régimen) hubo momentos en que hubiese sido posible identificar algún *punto de ruptura* si las autoridades pakistaníes y sus aliados talibanes y extranjeros hubiesen antepuesto la *paz* a sus intereses estratégicos de dominación.

Es posible hacer una primera reflexión importante considerando las preguntas que preceden desde una perspectiva que propone que en Afganistán siempre (incluso en algunos muy breves momentos en estas tres últimas décadas de reino combinado del terror y de *paz negativa*) ha habido espacio en menor o mayor grado para una compleja pero concreta *paz imperfecta*. En los doce años considerados, y en especial en los seis primeros, manteniendo al pueblo afgano y su interminable sufrimiento en el centro de toda reflexión, existieron circunstancias que quizás hubiesen permitido buscar una salida al conflicto y consolidar las bases de una *paz imperfecta* sostenible. Reflexión que por cierto ha tardado otros ocho años más, del 2001 al 2009 (con la voluntad de protección de civiles y negociaciones de paz con *talibanes moderados* del presidente Barack Obama) en ser considerada por los mismos actores de siempre; aunque el futuro revelará.... si ha sido asimilada o no.

4. GLOBALIZACIÓN, COMUNICACIÓN, PAZ Y SEGURIDAD

Una mirada a la historia permite pensar que siempre ha existido la noción de un mundo único que abarca a toda la humanidad (traducido ahora como *globalización*). Son numerosos los ejemplos en los que un poder central ha determinado el hacer político, económico y eventualmente judicial (o sea, la *paz* y la seguridad) de regiones distantes y diversas que

en momentos específicos eran parte, junto con el centro hegemónico, de lo que entonces se consideró el mundo en su totalidad (o por lo menos el mundo que tenía importancia). Los territorios que rodean el Mediterráneo constituyeron durante siglos el único mundo que contaba para las civilizaciones que los dominaron. Lo mismo sucedía en el imperio del centro (*del mundo*) de la China milenaria. El Inca reinaba sobre la totalidad de la humanidad, vista desde el altiplano andino. Igualmente, son numerosos los casos en los que los poderosos de una parte del mundo han dispuesto del futuro de naciones lejanas haciendo que llegaran a ser parte de lo que podría ser considerado cómo el mundo *globalizado* de entonces: el efímero imperio de Alejandro III de Macedonia, cuya conquista de los confines de la tierra, allá... por Afganistán... le convirtió en Alejandro Magno o el imperio de Carlos V, en el que el sol nunca se ocultaba o el imperio británico en su apogeo. En fin de cuentas, todo es una cuestión de perspectiva: desde dentro o desde fuera de los *imperios*; desde el punto de vista del *monarca* o el de los *súbditos*; desde el de los aliados o de sus rivales o, finalmente, desde la visión de quien observa desde fuera: del conquistador que cree descubrir las Indias y se apodera de los territorios de otros; el explorador, aventurero o militar que se adentra en las junglas, montañas o desiertos y agrega territorios al paraguas de dominación de sus distantes soberanos; el del investigador contemporáneo que propone hipótesis de trabajo...

También es posible sugerir que la *globalización* dio sus primeros pasos con algunos de los grandes inventos o descubrimientos que han transformado a la humanidad, afectando así, directamente o no, las *paces* y la *seguridad* del mundo a partir de entonces: la vela que permitió retirar los remos de las embarcaciones de intrépidos navegantes; la pólvora y su utilización guerrera; la confirmación de la redondez de la tierra y el intenso intercambio global que se inició a partir del año 1492; la revolución en la transmisión del saber que aportó la imprenta de Gutenberg; el impacto de la penicilina y un extenso etcétera, hasta llegar a los viajes espaciales y a la expansión de la comunicación a través de la tecnología de la información que marca el paso del avance de la humanidad, a un ritmo febril que sobrepasa todo lo experimentado hasta hoy y sin límites conocidos.

En este contexto, reconociendo cabalmente que hoy en día *globalización* se refiere antes que nada a la expansión del liberalismo económico, la perspectiva adoptada en esta propuesta se centra en dos elementos contradictorios que han marcado la primera década del milenio; por un lado,

la llamada *guerra contra el terrorismo* y, por el otro, los compromisos (más o menos) asumidos en el marco de los *Objetivos del Milenio*⁴¹

Partiendo de que existe una interdependencia estrecha entre *globalización, paz y seguridad*, es pertinente coincidir con Ramón Tamames, de la Universidad Autónoma de Madrid (UAM), cuando sostiene que *el movimiento de globalización... se manifiesta actualmente, con la más alta intensidad, en tres planos interconectados: político, económico y ecológico*⁴². Planos que a su vez, proponen estas líneas, complementan la *comunicación y la seguridad*, reconociendo que este análisis, al tener que limitar el marco de reflexión, deja de lado los aspectos relativos a la ecología.

En palabras de Jean-Luc Blondel⁴³, quien fuera asesor personal del presidente del Comité Internacional de la Cruz Roja, es posible afirmar que *la comunicación es otro aspecto significativo de la globalización: la rapidez de la comunicación y la multiplicidad de informaciones disponibles en una «biblioteca» como la red Internet favorecen los intercambios académicos, la investigación científica, la formación. La globalización representa, sin duda, un factor positivo de innovación. Sin embargo, esa misma rapidez y la disponibilidad sin control eficaz de las informaciones sensibles, también posibilitan la comunicación entre redes mafiosas o terroristas y que éstas pongan a disposición de criminales, entre otras cosas, métodos de fabricación de armas y de venenos. La frecuencia del recurso a las búsquedas y a los intercambios por la red Internet, la presencia casi constante de imágenes televisadas (y su corolario pernicioso: «Es verdad, lo vi en la tele») repercuten en la comunicación de las ideas mismas. Se vuelve difícil explicar la complejidad de las relaciones internacionales o de las causas de un conflicto, por ejemplo, o debatir ideas a fondo. Los discursos y los análisis suelen volverse simplistas. Asimismo el discurso intelectual comienza a verse afectado*

41. (1) Erradicar la pobreza extrema y el hambre; (2) Enseñanza primaria universal; (3) Promover la igualdad de sexos y la autonomía de las mujeres; (4) Reducir la mortalidad infantil; (5) Mejorar la salud materna; (6) Combatir el VIH/SIDA, el paludismo y otras enfermedades; (7) Garantizar la sostenibilidad del medio ambiente; (8) Fomentar una Asociación Mundial para el desarrollo.

42. TAMAMES, R. Conferencia impartida en el IV Congreso Andaluz de Filosofía, Jaén 14 de septiembre de 2002.

43. BLONDEL, J-L, *La globalización: análisis del fenómeno y de sus incidencias para la acción humanitaria*, International Review of the Red Cross, 30 de septiembre de 2004.

por una mentalidad «Fast food» (¡y se convierte a veces en un «Fast thought»!): se debe hacer todo con rapidez, cambiar constantemente de tema, de interés, de moda.

En esta línea, parece evidente que la extraordinaria progresión de la capacidad de comunicación a través de los medios electrónicos constituye un desafío que las sociedades, en su inmensa diversidad, no pueden aún entender o asimilar cabalmente y mucho menos controlar. Estos medios permiten la transferencia de sumas colosales de dinero en cuestión de segundos; dan acceso a cualquiera y a cualquier información o mensaje desde los rincones más recónditos del planeta u ofrecen un espacio de fácil acceso a todo tipo de propaganda, inclusive a las más repugnantes o amenazadoras. En definitiva, la tecnología de la comunicación abre espacios a un sinfín de actividades, desde el cotilleo incesante entre adolescentes, a la aplicación a distancia de las intervenciones quirúrgicas más sofisticadas.

Esa enorme capacidad de comunicación global, cada día más fuera de control, hace pensar que la *seguridad* es otra faceta importante de la *globalización* desde la perspectiva de la promoción de la *paz*. Ésta se ha convertido en una obsesión muy difundida en todos los sectores de la sociedad: seguridad humana; seguridad alimentaria, seguridad energética o la simple seguridad personal o la seguridad de la cuenta bancaria de cada uno... Ahora bien, aparte de las implicaciones evidentes que genera la libertad de acción de fanáticos, criminales y terroristas, a través de su explotación de Internet o beneficiando de las posibilidades que se les abren gracias a las extravagantes fortunas que manejan esos grupos y a las conexiones que esta situación les ofrece, la *seguridad* se ha convertido también en un negocio.

Ya son incontables las empresas creadas en todo el planeta que ofrecen las prestaciones más variadas, en el dominio civil, como la protección de instalaciones electrónicas y los códigos que éstas requieren; los servicios de escolta a personas, de fondos y de obras de arte o la protección de buques que transitan cerca de costas pobladas de piratas; apoyo técnico, logístico o directamente toma en mano de transportes delicados. Se agregan actividades que tienen lugar en un marco que oscila entre la oficialidad que conllevan tareas relacionadas con Estados y la clandestinidad que exige la especificidad de actos no siempre realizados con el debido respeto de la legalidad. Se trata de servicios ofrecidos por empresas privadas relacionados con acciones armadas, incluyendo tareas que van desde la participación en acciones de combate hasta simples

cuestiones de logística, pasando por labores de espionaje de todo tipo. En definitiva son empresas privadas que ofrecen prestaciones profesionales relacionadas con la seguridad, pero que además de situarse en zonas grises o directamente en la ilegalidad, incluyen acciones de guerra sin tapujos⁴⁴. El cambio de escenario que ha traído la *posguerra fría* ha ido impulsado este fenómeno en numerosas escenas de conflicto; se trata de un negocio que se ha expandido por todos los continentes, sobre todo en Irak, Colombia y Afganistán, y en varios países de África. Tiene lugar de manera totalmente banal y rutinaria, al servicio de gobiernos, empresas e individuos que cuentan con los recursos pertinentes, dentro y fuera de la legalidad y sin necesariamente *complicarse la vida* con principios y derechos. Naturalmente, el quehacer cotidiano de estas organizaciones, afecta de forma directa los niveles de violencia estructural y, por ende la *conflictividad* reinante.

La particularidad de esta situación, es que organizaciones humanitarias, incluyendo las de la ONU, también utilizan las prestaciones de algunas de estas empresas que ya son parte integrante de la *globalización* (en principio, en total respeto de los valores que la rigen y sin violación alguna de la legalidad) para la protección, por ejemplo, de sus convoyes de ayuda o de su propio personal en situaciones de conflicto. Esto no siempre facilita la movilización de recursos para operaciones en países en conflicto o con altos índices de violencia estructural. Tampoco envía una señal de pacifismo a las poblaciones atendidas o de neutralidad a los bandos enfrentados. Y sin estos atributos, el desafío que representa la instauración de la indispensable confianza que todo esfuerzo de cooperación o de resolución de conflicto y construcción de *paz* implican, se complica a veces hasta el punto de que uno u otro bando consideren enemigos a las instituciones dedicadas a favorecer espacios de reconciliación. Sin embargo, el importante aumento de los atentados en contra de trabajadores humanitarios en todo el mundo son, en demasiadas ocasiones, dramáticos testimonios de las nuevas amenazas en el contexto de conflictos degenerados. Simultáneamente, este cambio de paradigma pone en evidencia la necesidad de tomar medidas de seguridad eficaces. Esta situación genera un dilema que no es fácil de resolver, a la vez que

44. Cfr. Curso dictado por el Profesor Carlos de Cueto Nogueras, *El nuevo paradigma de la gobernanza global: La privatización de la seguridad*, Universidad de Granada, 2006.

ilustra cuán *imperfecto* puede llegar a ser todo proceso de construcción y mantenimiento de la *paz*.

Entonces, a la luz de estos comentarios relativos a la seguridad, y subrayando una vez más la importancia de la comunicación en relación con los esfuerzos de reducción de la *conflictividad*: ¿es la *globalización* un obstáculo para los esfuerzos de transformación de conflictos, para los procesos de *paz* y para la lucha global contra la pobreza que representan los *Objetivos del Milenio*? O, al contrario, ¿puede la *globalización* ser una ventaja para los esfuerzos de construcción de *paz* y el logro de las metas previstas en cada uno de estos *Objetivos*? Sin que sea contradictorio, la respuesta a ambas preguntas puede ser positiva.

El impacto pérfido que puede tener el anárquico y desenfrenado acceso a redes de comunicación casi ilimitadas, sea por Internet o por la televisión, es desmedido. Uno de los cambios más notables que se produjeron en Kabul, después de la salida de los talibanes, fue la proliferación de antenas parabólicas sobre los techos, a menudo en pésimo estado, de la ciudad. En una sociedad patriarcal como la de Afganistán, profundamente conservadora y basada en el respeto irrestricto de reglas impuestas por una religión omnipresente y tradiciones de tiempos remotos y en donde reina un intenso recelo de la modernidad y de lo foráneo, la percepción es capital. Un simple anuncio publicitario para un jabón de baño puede desencadenar una reacción violenta y arraigar una desconfianza que puede llegar al odio; odio que a su vez puede expandirse como polen al viento, especialmente por las redes de Internet. La ausencia del debido respeto de las diferencias que caracteriza la expansión de la *globalización* en naciones con sensibilidades muy diferentes a las del mundo occidental, y la insensibilidad de los mensajes contenidos en los medios de comunicación, pueden ser obstáculos determinantes para los esfuerzos de reducción de *conflictividad* y de violencia estructural, que requiere la construcción de *paz*.

La evolución del mercado internacional y la falta de flexibilidad de los países ricos tampoco favorecen salidas duraderas a conflictos y esfuerzos de consolidación de *paz*. En vez de abrir espacios que permitirían poner sobre las mesas de negociación propuestas concretas de cooperación para apuntalar esfuerzos de reconstrucción que incluyesen acceso en condiciones favorables al mercado global, se rechaza esta posibilidad y se formulan acuerdos cuya únicas ofertas creíbles son marcos legales (sumamente importantes, pero difíciles de implantar y muy frágiles) y programas de asistencia que pocas veces pueden cumplir con todos sus

objetivos. Para colmo, los mismos mercados que se cierran a los productos de países con una limitadísima capacidad y variedad de producción, les imponen sus propias mercancías. Éstas llegan acompañadas de modas y formas de vivir foráneas que a menudo se perciben como agresiones directas a las culturas autóctonas.

Ambos aspectos, que van de una simple anécdota a la sobrevivencia económica de un país que intenta poner fin a un conflicto armado, marcan los extremos de un amplio abanico de dificultades que la *globalización* impone en países como Afganistán. Dificultades *globales* que confirman que la *imperfección* es inevitable en cualquier marco de construcción y preservación de la *paz*.

Pero se requiere y hay espacio para una *globalización* bien encarrilada y adaptada a las realidades de la *periferia*; una *globalización* que se desarrollaría incluyendo naciones que al dejar atrás conflictos armados que les mantenían al margen de las dinámicas *globales*, se convertirían en nuevos actores de esa *globalización* que a su vez podría permitirles el acceso a nuevas tecnologías y a nuevos conocimientos, como prevén los *Objetivos del Milenio*. Más aún, facilitar el acceso al mundo *globalizado* puede fomentar espacios de encuentro entre pueblos que se temen el uno al otro, porque se desconocen. Una *globalización* enfocada a incluir a los más pobres y abrirles espacios, es capaz de convertirse en un factor determinante en procesos de transformación de conflictos, empezando porque puede abrir ventanas de oportunidad a la creación de confianza y contribuir a consolidar procesos de *paz*, por *imperfectos* que estos puedan ser.

Internet puede llevar conocimientos y oportunidades a los rincones más apartados de países martirizados por conflictos armados, que ni en sus sueños más extraordinarios pueden contemplar menores y adultos arraigados a sus montañas, sus valles, sus ciudades o a rincones del desierto, así como a tradiciones milenarias. La cooperación internacional, garante del logro de los *Objetivos del Milenio*, de la mano de las fuerzas que influyen el desarrollo de la *globalización*, es el vehículo idóneo para realizar este esfuerzo, como también lo es para ayudar a reducir la pobreza, fomentar la paridad de género o asegurar el acceso a la educación a todos y todas en cualquier rincón del mundo.

Volviendo al tema de la *seguridad*, es importante subrayar que ésta no se reduce a sus aspectos policíacos o militares, ni a medidas físicas o controles rigurosos, ni tampoco a acciones dudosas o directamente ilegales o a actividades que hasta hace poco solo hacían parte del

universo de las novelas de ciencia ficción. La *seguridad*, concierne un sinfín de aspectos relacionados con el esfuerzo de los seres humanos para satisfacer sus necesidades, de ver cumplidas sus esperanzas. Como lo menciona la Comisión sobre la Seguridad Humana de la Universidad para la Paz⁴⁵ *la seguridad humana, en el sentido más amplio del término, implica mucho más que la ausencia de conflictos violentos. Engloba los Derechos Humanos, la buena gobernanza, el acceso a la educación y a la atención médica y el hecho de que los individuos puedan contar con las oportunidades y con las opciones que les permitan realizar su potencial. Cada paso en esta dirección es también un paso en la lucha contra la pobreza, hacia el crecimiento económico y la prevención de los conflictos. Estar al resguardo de la pobreza y del miedo, dejar a las generaciones futuras un medio ambiente natural salubre, son elementos que, relacionados, contribuyen a la seguridad humana y, por lo tanto, a la seguridad nacional.* Se podría agregar: a la seguridad del planeta.

En este contexto, la transferencia de conocimientos a fuerzas armadas y del orden de países que tratan de salir de las crisis que preceden, acompañan o dejan detrás los conflictos armados incluye, además de técnicas policíacas y formación militar, la enseñanza de los Derechos Humanos, del Derecho Internacional Humanitario y del rol cívico y de servicio que las fuerzas del orden y armadas tienen que asumir. No es de extrañar, entonces, que tanto en Irak como en Afganistán, entre los principales objetivos de ataques terroristas, se encuentren las academias de formación de ambos cuerpos y sus centros de reclutamiento.

Aunque se comparta la opinión de Amartya Sen, premio Nobel de economía, según la cual no hay elementos que demuestren claramente una relación de causalidad entre miseria y violencia o entre ésta y los conflictos⁴⁶, todo indica que la *conflictividad* también se nutre de las desigualdades y la falta de equidad; y éstas están íntimamente ligadas a la manera en la que se percibe lo que nos rodea. Para Ali Laïdi, investigador del *Institut de Relations Internationales et Stratégiques* (IRIS), en 1989 no terminó la división del mundo en dos bloques, sino que el enfrentamiento cambió de naturaleza y se convirtió en una guerra económica

45. OGATA, S. y SEN, A. (2003) *La sécurité humaine maintenant*, Rapport de la Commission sur la sécurité humaine, Paris, Presse de sciences politiques, Paris, p. 18.

46. SEN, A. (1997) *Guerres et famines: Divisions et incitations*, Désarmement (Nations Unies) vol. XIX, No. 3, pp.16-31.

que implica el uso del *arma* que representa la información⁴⁷. Tampoco le falta razón cuando afirma que *sin libertad de palabra, para las masas arabo-musulmanas es difícil descifrar y, sobre todo, digerir la cultura extranjera que invade sus pantallas de televisión y de cine. Ellas no entienden el desfase entre los programas fabricados en Occidente y el contenido de los programas religiosos que conservan una gran presencia en el paisaje audiovisual árabe*.⁴⁸ Y parece razonable ponerle atención cuando advierte que en el mundo musulmán los exaltados encuentran en la religión el único refugio contra las amenazas que, según su propia percepción, se ciernen sobre su identidad. Laïdi afirma también que en el mundo arabo-musulmán hay individuos que se enfrentan por vías pacíficas a la *globalización*, pero otros opositores han elegido la expresión violenta o se identifican con la justificación del terrorismo.

Esto lleva a coincidir con otro premio Nobel de economía, Joseph Stiglitz, quien afirma que *hoy en día, la globalización no funciona para el bien de los pobres del mundo* [y por ende, diríamos nosotros, para el logro de los *Objetivos del Milenio*]. *No funciona para la estabilidad de la economía global. La transición del comunismo a la economía de mercado ha sido tan pésimamente gestionada que, con la excepción de China, Vietnam y algunos países del este europeo, la pobreza se ha disparado con el descalabro de los ingresos. Para algunos, existe una respuesta sencilla: Hay que abandonar la globalización. Esto no es factible ni deseable (...) Pienso que la globalización puede ser reorganizada para que su potencial se realice para el bien y pienso que las instituciones económicas internacionales pueden ser reestructuradas de manera que contribuyan a que esto se cumpla. Pero, para que se pueda comprender cómo se pueden reestructurar estas instituciones, tenemos que tener una mejor comprensión de las razones por las que han fallado, y fallado de manera tan miserable*⁴⁹. Y para que esta visión se cumpla, es indispensable que exista la voluntad política de hacerlo en los centros de decisión de los poderosos, gubernamentales y privados, que tanto provecho han obtenido de este fenómeno planetario.

47. LAÏDI, A. (2006) *Retour de Flamme. Comment la mondialisation a accouché du terrorisme*, París, Calman-Lévy, pp. 131-143 [Traducción libre del autor].

48. *Ídem*, p. 191.

49. STIGLITZ, J. (2002) *Globalization and its Discontents*, Nueva York y Londres, W.W. NORTON & COMPANY, pp. 214-215 [Traducción libre del autor].

5. TRANSFORMACIÓN DE LA CONFLICTIVIDAD Y DE LAS PACES

Más que el desmembramiento de la Unión Soviética, para muchos jóvenes de Europa Occidental el éxodo de las pequeñas Trabant⁵⁰ y, sobre todo, la caída del muro de Berlín, fueron los acontecimientos que marcaron el fin de una era. Para los que habían nacido a la par de las Naciones Unidas o poco después y que ocuparon las universidades y las calles de París y otras urbes del planeta a partir de mayo de 1968, era como si el mundo en el que habían vivido hasta entonces por fin tenía la oportunidad de transformación que esa generación había creído poder instaurar hacía cuarenta y dos años (aunque para muchos esos compromisos solo duraran el tiempo de una primavera...).

Sin embargo, lo que parecía ser un *nuevo amanecer* que abalanzó a las carreteras de Europa occidental con rumbo a Berlín, a los hijos e hijas de quienes se enfrentaron a las fuerzas del orden en las calles de las capitales occidentales reclamando la transformación de lo que juzgaban un mundo injusto en 1968, solo fue un espejismo de corta duración. Vicenç Fisas⁵¹ describe con claridad y concisión lo que sería la última década de un milenio que parecía concluir (por lo menos para una parte de la humanidad) con broche de oro: *Acabamos el siglo y el milenio sin un balance mínimamente positivo respecto de nuestras capacidades de evitar o dominar los graves conflictos que continuamente se producen en el planeta y sin que la sociedad internacional disponga de medios y de clarividencia para enfrentarse a situaciones de profunda inhumanidad. A lo largo del siglo XX han muerto unos 110 millones de personas en guerras, la mayoría de ellas civiles. La década de los noventa, además, ha sido prolífica en aberraciones provocadas por enfrentamientos entre seres humanos, como los genocidios de Bosnia y Ruanda, las matanzas civiles en Argelia y tantos otros casos, que aún habiendo recibido atención por parte de los medios de comunicación no han entrado en vías de pacificación más que al cabo de muchos años,*

50. Autos muy populares en la antigua República Democrática Alemana y que sirvieron para que miles de *alemanes del Este* atravesaran las fronteras que les condujeron al Oeste en 1989, convirtiéndose así en símbolos de lo que sería el fin de la separación del territorio alemán en dos repúblicas.

51. FISAS, V. *Op.cit.* p. 39.

demasiados, en el mejor de los casos. En otros, el conflicto continúa y se perpetúa. Sólo en el continente africano, en las cuatro décadas que van de 1955 a 1995 ha habido cerca de ocho millones de muertos en conflictos armados, con mega cifras del orden de los dos millones de víctimas mortales en Nigeria, un millón en Angola, Etiopía y Argelia, y más de medio millón en Ruanda, Sudán y Eritrea. El coste social y psicológico de estas cifras es siempre tremendo y se necesitará un gigantesco esfuerzo para superar las heridas. En Bosnia, aunque con cifras menores, lo saben bien.

Umberto Eco, en una colección de artículos y conferencias escritos entre 2000 y 2005 desde la perspectiva de los acontecimientos acaecidos entonces⁵², comenta que las grandes paces que ha conocido la humanidad en territorios extensos *han sido el resultado de una conquista o de una presión militar continuada, mediante la cual se mantenía un cierto orden y se reducía la conflictividad en el centro a costa de muchas pequeñas paleo guerras periféricas*⁵³. *Las grandes paces han sido el resultado de un poderío militar.* Es indiscutible que esta visión es de una lógica a toda prueba y es posible que el gran pensador se esté refiriendo a una *paz* que tendría más características de *paz imperfecta* que de *paz positiva*. También se puede afirmar que si ha habido *paces* de esa índole, es porque detrás del aspecto belicista existía una concreta y fuerte voluntad política. Ésta no necesariamente tenía como objetivo final el malestar de los pueblos de la *periferia*, pero del hecho de que esos pueblos estuvieran bajo control, dependía que los pueblos romanos y otomanos (que Eco utiliza como ejemplo) vivieran en *paz*. Una *paz* que a todas luces ha sido sistemáticamente *imperfecta* y ha estado en constante proceso de transformación.

A la par de las centenarias *pax romana*, *pax otomana* y *pax china*, Eco menciona a la *pax americana* y a la *pax soviética*. Estos imperios contemporáneos que durante las pocas décadas que duró su enfrentamiento no cesaron de tratar de ganar espacios que pertenecían a la esfera de influencia del otro, fueron más propensos a sacrificar las *periferias* ante

52. ECO, U. (2007) *A paso de cangrejo*, Barcelona, Random House Mondadori, 2007, pp. 36-39.

53. Se trata de las guerras en las que el objetivo era derrotar al enemigo para obtener un beneficio, aceptando el precio a pagar y, sobre todo, en las que se sabía *quién era el enemigo y donde dónde estaba* (ídem, pp.19-20).

el altar de sus enfrentamientos bipolares, que a compartir con ellas las bondades de los respectivos sistemas. Dicho esto, sin que sea necesario compartir nostalgias, es muy tentador devolver la palabra a Umberto Eco cuando concluye con precisión y picardía recordando *aquella gran y bendita pax del primer mundo que se llamaba guerra fría y que todos añoramos...*

El principio del final de la *añorada guerra fría* tuvo lugar en 1989, aunque venía preparándose desde los años de *glasnost*⁵⁴ y *perestroika*; la desaparición de la URSS fue entonces la parte medular de un cambio anunciado aunque nadie esperaba que llegase a ser tan radical. Pero esta situación, en la que el polo soviético ya no podía mostrar las garras, no significó necesariamente el inicio de una era de paz global. Al contrario, la nueva situación se convirtió en una oportunidad para el polo opuesto de dar sus zarpazos con más libertad. La *conflictividad* en el planeta aparentemente evolucionó con la eclosión de lo que parecía ser una nueva suerte de *pax descontrolada*. Para citar solamente una selección de ejemplos, en diciembre de 1989 la administración Bush (padre) invadió la República de Panamá para arrestar a su presidente y juzgarlo en calidad de traficante de droga. Por justa y merecida que fuera la caída del dictador, tuvo lugar por medio de una invasión militar, impune, de un Estado miembro de la ONU. Pocos meses más tarde, en enero de 1991 (después de la invasión iraquí de Kuwait en agosto del año anterior) la coalición liderada por los EEUU y debidamente aprobada por la Resolución 670/1990 del Consejo de Seguridad, montó uno de los más espectaculares ataques aéreos imaginables causando grandes daños a las infraestructuras públicas y a las fuerzas armadas iraquíes y naturalmente, junto a las sanciones que siguieron, a la población inocente (lo que aparentemente no impactó la visión política del primogénito Bush en 2003). También en 1991 en los Balcanes se abrió la caja de Pandora que sacó a la luz niveles olvidados de crueldad y desató el dramático conflicto armado que terminó por desintegrar Yugoslavia; sin olvidar el genocidio de 1994 en Ruanda o las masacres en el Darfur sudanés.

54. En ruso: *apertura, transparencia, franqueza*. Así llamó Gorbachov al componente político de su estrategia de apertura a otros puntos de vista que los del Partido Comunista y al escrutinio de los medios de comunicación. Junto con la *perestroika*, componente económico, fueron los pilares de la política del último dirigente de la URSS.

Pero también es cierto que en los años noventa se abrieron ventanas de oportunidades para la *paz* entre palestinos e israelíes y se inició entonces un proceso que debía en principio llevar a la creación de un estado palestino y a la *paz* en la región. Simultáneamente, en Centroamérica se firmaron sendos acuerdos de *paz* que pusieron fin a los conflictos armados internos de El Salvador (el 18 de enero de 1992) y Guatemala (el 29 de diciembre de 1996) y permitieron creer en el fin de décadas de enorme *conflictividad* en la región, teniendo en cuenta las esperanzas generadas (y finalmente frustradas) por el proceso electoral en Nicaragua de 1990, tras años de lucha armada impuesta por la agresión de la llamada *contra*⁵⁵.

Sin embargo, las perspectivas de progreso quedaron pronto en el olvido porque muchas de las causas originales de esos conflictos nunca llegaron a desaparecer y por las nuevas tensiones que los procesos de *paz* y electorales no lograron evitar, a la par de la eclosión de pandillas de delinquentes, las *maras*. Esto sucedía a la vez que carteles criminales autóctonos y foráneos armaban el complejo y poderoso entramado de complicidades, control territorial, económico y político que invadía la región con sus tráficos inmundos y desmesuradamente lucrativos. Proceso que ha prosperado con la complicidad de una clase política profundamente contagiada por la endémica corrupción que mantiene altos niveles de *conflictividad* en toda la región.

Del otro lado del Atlántico, paralelamente a la ampliación de la OTAN hacia el este (que se consolidaría a partir de 2004) y la propuesta americana de un sistema anti misiles a pocos kilómetros de las frontera de Rusia (que a su vez respondería a la rebelión chechena con una fuerza implacable), se preparaba el camino para tensiones cada vez más importantes entre los miembros de la alianza atlántica y las autoridades de Moscú. Por fortuna, confirmando el cambio de la política americana al respecto, el nuevo acuerdo de reducción de armas nucleares que los presidentes Medvedev y Obama firmaron en Praga en abril del 2010 (así como la reunión de Washington del 14 de abril, primer aunque muy modesto paso hacia el control de la utilización de material nuclear) puede constituir un hito en los esfuerzos de transformación de la *conflictividad* que el actual inquilino de la Casa Blanca y premio Nobel de la Paz ha inscrito en su agenda internacional.

55. Rebeldes anti sandinistas que, a partir de 1985, atacaron el territorio nicaragüense desde Honduras con financiación y el liderazgo decidido de los EEUU.

La observación de los años estudiados permite constatar que a medida que se acercaba el fin de siglo, no siempre fue evidente el surgimiento de un mundo más amable y propenso a la consolidación de las numerosas frágiles *paces* que salpicaban el globo terráqueo en esos tiempos. Preocupación que se hizo más patente a partir del 11 de septiembre de 2001 (y hasta el 2 de noviembre de 2008, día de las elecciones americanas) cuando se desplomaban las esperanzas de ver disminuir la *conflictividad* en el planeta, llegando a ser muy inferiores a las que la caída del muro de Berlín había inspirado.

Entre 1989 y 2001 las relaciones internacionales cambiaron pacífica y drásticamente en el este de Europa en donde la mayoría se preparó a la muy deseada adhesión a la Unión Europea (agregando a los países bálticos, cuya gestión de las relaciones entre las mayorías autóctonas y sus importantes minorías rusas ha sido todo, menos ejemplar). En los países que surgieron de la antigua URSS también hubo cambios, pero sobre todo en la ampliación de las disparidades entre los que tenían acceso a poder y dinero y los que sufrían condiciones de vida por debajo de la línea de pobreza (pero esta vez sin la red de seguridad que brindaba el régimen soviético). Los ex miembros y dirigentes de la *nomenclatura* comunista permanecieron en sus puestos o acapararon las riquezas o se unieron a cientos de ex funcionarios rusos y europeos orientales que rápidamente construyeron un complejo entramado de alianzas que les permitió entrar por la puerta grande al mundo de los negocios internacionales y al crimen organizado y transnacional.

En los nuevos países centro-asiáticos los mismos que gobernaban antes, gobernaban entonces, absorbiendo las reglas de la *globalización* económica sin que por ello hubiese grandes mejoras en las vidas de sus nacionales. En Tayikistán estalló un conflicto interno y en Uzbekistán la represión contra opositores islámicos fue brutal, mientras que en el vecino Turkmenistán, la personalización del régimen sobrepasó la megalomanía de la famosa pareja Ceacescu de la remota Rumania de la *guerra fría*. Simultáneamente, una visión política del Islam empezó a colarse por los poros de la región.

Los países del Cáucaso y del litoral del Mar Negro se vieron rápidamente envueltos en conflictos armados entre Armenia y Azerbaiyán o entre Georgia y sus regiones hoy separatistas y aliadas de Moscú. Se trataba de conflictos políticos de alta intensidad, como en el caso de Ucrania, en donde el enfrentamiento entre las opciones políticas se complicó aún más con una compleja y tensa relación con Rusia, tensión

que ha perdurado por lo menos hasta las recientes elecciones presidenciales. Naturalmente, el conflicto en Chechenia superó todo el resto en términos de violencia y sufrimiento humano, alterando la vida en las repúblicas autonómicas vecinas, que al inicio de la segunda década del nuevo milenio ya son parte de un conflicto extremadamente complejo. En Moldavia, una diminuta franja de tierra ocupada en su mayoría por rusos, rechazó ser parte de este diminuto país recién nacido, pobre y de mayoría rumana⁵⁶.

Sin embargo, inmediatamente después de la formación de estos nuevos Estados, aumentaron los niveles y la calidad de la cooperación internacional en esa región y la Comisión Europea se abocó a preparar el camino de la futura adhesión a los países del este del continente. En Asia central, las riquezas del subsuelo de unos y la importancia geopolítica de otros constituyeron atracciones importantes. La presencia de déspotas de la peor especie, especialmente en Asjabad y Tashkent, no fue obstáculo para que los gobiernos occidentales y su clase empresarial establecieran buenas relaciones con todos ellos, interesados en las nuevas oportunidades económicas y en alianzas estratégicas.

La euforia que marcó el inicio de este período parecía indicar que el mundo se beneficiaría de niveles de *conflictividad* excepcionalmente bajos y más favorables a la consolidación de la resolución de conflictos por medios pacíficos. Pero no solamente aparecieron nuevos enfrentamientos, sino que se complicaron los existentes. Tal fue el caso en Afganistán, cuando los talibanes permitieron la instalación de *Al Qaeda* en su territorio y juntos tendieron la mano a los rebeldes tayikos, chechenos, uzbekos y otros que pudieron beneficiarse activamente de las enseñanzas prodigadas en los centros de formación terrorista del sur del país. En fin de cuentas, en ese nuevo contexto tan esperanzador a sus inicios, la comunidad internacional seguía avanzando, pero *a paso de cangrejo*, si se nos permite parafrasear al maestro Eco.

Al inicio del período bajo consideración, todo parecía indicar que los poderosos del bando capitalista, con los EEUU a su cabeza, tenían la posibilidad de decidir cuáles serían los rasgos del futuro, que todo dependía casi exclusivamente de su voluntad política, después de haber

56. El territorio secesionista de Transdniéster, entre Moldavia y Ucrania, en donde aún se añora a la Unión Soviética.

visto desplomarse a su gran enemigo. Esto fue así durante el tiempo en que duró la impresión de que el mundo sería regido por una sola potencia mundial con poder casi absoluto. Sin embargo, la explosión de una *conflictividad* latente en varios países que vivieron bajo la dura tutela comunista, mostró cuán frágil era la voluntad política de esas victoriosas democracias. La desintegración de Yugoslavia ocurrió en medio de un conflicto cruel y plagado de violaciones de Derechos Humanos que acaparó la atención de todas las cancillerías del planeta y en especial las de la Europa de los nueve. Sin embargo, a pesar que se cometían crímenes de guerra y de lesa humanidad en su propio continente, los dirigentes europeos carecieron de agilidad y coraje para intervenir de manera decisiva y tratar de poner fin al horror. En medio del caos, nacieron nuevas repúblicas independientes, mientras los Estados Unidos, ante la incapacidad europea, imponía una *paz* particularmente *imperfecta* en lo que quedaba de la antigua Yugoslavia y sobre todo en dos territorios cuyo futuro aún es causa de preocupación: Bosnia-Herzegovina y Kosovo.

A pesar de las dificultades, mientras se resolvían a medias o se congelaban conflictos complejos, en esos años también se gestaron las bases para progresos importantes en lo que concierne la libertad de movimiento y de expresión en todo el planeta, así como del crecimiento económico y la ampliación de las clases medias. Pero la *complejidad* ha sido la norma: mientras algunos conflictos armados se encarrilaban hacia su solución, otros se empantanaban (Afganistán, Colombia, RDC, Darfur, etc.) o entraban en ciclos de gran violencia y de dominación externa en regiones de importancia capital para la *conflictividad* global, como en el caso de Irak y de la antigua Yugoslavia. Muchos conflictos no encontraron solución satisfactoria, pero solamente una pequeña minoría se resolvió por las armas. Aunque un número importante de enfrentamientos armados buscaron salida en la mesa de negociación, no todos encontraron solución definitiva. Como lo menciona Vicenç Fisas⁵⁷, de los cincuenta y cuatro conflictos armados reconocidos en los años noventa, menos de 10% (cinco casos) se resolvieron por las armas. *Mientras 22 de estos conflictos, es decir, un 40'7%, consiguieron firmar un acuerdo de paz total o parcial [...] sólo un 24%*

57. FISAS, V. *Los procesos de paz en la actualidad*, 2006
<http://www.universitatdelapau.org/pdf/9/v.%20fisas%20processos%20pau%20actuals.pdf>

[...] han acabado con un acuerdo de paz de una cierta consistencia y perspectivas de futuro, lo que indica la dificultad de llevar a buen puerto estos tipos de procesos.

Es plausible deducir entonces que en ese período se instaló un nuevo tipo de *conflictividad* cuya intensidad parece haber amainado, aunque su *complejidad* aumentó en un mundo que se había acostumbrado a la bipolaridad. Esta situación, en el día de hoy, toma un cariz algo preocupante al constatar las amenazas que se ciernen sobre la estabilidad de Pakistán; las ambiciones nucleares iraníes y norcoreanas; los obstáculos que las políticas de Israel representan para un diálogo de *paz* con las autoridades palestinas (cuya división es también preocupante) y el cada día más complicado entramado de intereses y horrores que el crimen internacional, el empresariado sin escrúpulos y la corrupción en los servicios y poderes públicos hacen pesar sobre todo el planeta.

6. AFGANISTÁN, LA GUERRA SANTA Y SU PROLONGACIÓN

Afganistán, la tierra de los afganos como lo recordaba Dupree⁵⁸, ha sido un lejano país de pueblos indómitos, tradiciones seculares, comunidades sólidamente aferradas a sus formas de auto gobernarse y tierra de grandes riquezas culturales y de sofisticados sufismos⁵⁹. Particularmente desde septiembre de 2001, ya no es una frontera lejana que no nos concierne y en donde las periferias del mundo bipolar se enfrentaron por última vez en los ochenta. Como entonces, Afganistán sigue siendo un campo de batalla para una guerra que libra Occidente, pero esta vez el riesgo no es solo para los afganos y el enemigo global tampoco es un régimen plenamente identificado.

58. *Op. cit.* p. *Xvii*.

59. El *sufismo* define el aspecto esotérico del Islam. Trata de la espiritualidad, de los conocimientos, métodos, formas y ritos que se centran en el espíritu del creyente. A veces definido como *el camino del amor*, el *sufismo* trata de la purificación del alma y entra en el marco de la metafísica, a través de la interpretación interior de preceptos del Islam y de *la relación de Dios con el Cosmos*. Esta forma de vivir el Islam la critican aquellos que tienen una visión conservadora de su religión y, especialmente, la condenan y la persiguen los grupos islamistas que hoy dominan el escenario político global. Los años de guerra han arrasado con esas filosofías y sus inspiradores. Por desgracia, los que sobreviven en Pakistán podrían correr con la misma mala suerte.

La *guerra santa* que los muyahidines y sus aliados, musulmanes o no, libraron con el invasor comunista y sus protegidos de Kabul logró su cometido en 1989 y debió dejar espacio a la *paz*. Sin embargo, más de veinte años después, se sigue enarbolando la guerra en contra de nuevos enemigos que ayer fueron aliados y, como ha sido el caso desde el inicio, enfrenta a afganos contra afganos sin tregua desde la invasión soviética. Mientras tanto, la *paz* (a pesar de espacios de *paz imperfecta* según la región y el momento considerado) sigue siendo una ilusión para ese pueblo; una *paz* que también requieren los pueblos vecinos. El brutal retorno de la atención mundial al inicio del milenio a lo que fuera la *última trinchera de la guerra fría*, confirma que la *paz* en Afganistán es indispensable para que la *paz* en la región y en el mundo sea sostenible.

Presintiendo el inmenso desgaste militar, político y económico que la ocupación representaba, la URSS decidió negociar una salida del conflicto que le permitiera evitar una humillación. Los Acuerdos de Ginebra de 1988⁶⁰ preveían la salida de las tropas soviéticas de Afganistán en febrero de 1989 y el mantenimiento del gobierno del presidente Najibulá, quien esperaba negociar la *paz* con sus rivales afganos. La aventura de Moscú en Afganistán fue muy costosa; pero esta apuesta de salida del conflicto sin vencedores y muchos vencidos y el mantenimiento de un gobierno que no amenazaba sus intereses en Asia del Sur ni influenciaba negativamente a sus repúblicas centro asiáticas y musulmanas parecía satisfacer sus muy maltratados intereses.

Diez años de guerra y sufrimiento llegaban a su fin, los vencedores afganos y sus aliados estaban convencidos de que el régimen de Najibulá caería apenas saliese del país el último soldado soviético y se preparaban

60. Los *acuerdos*, conocidos formalmente como *Convenios sobre el arreglo de la situación relativa a Afganistán*, consistían en cuatro instrumentos: Un convenio bilateral entre la República del Afganistán y la República Islámica del Pakistán sobre los principios que han de regir las relaciones mutuas, en particular sobre la no injerencia y la no intervención; una declaración sobre garantías internacionales, firmada por la URSS y los EEUU; un convenio bilateral entre la República del Afganistán y la República Islámica del Pakistán sobre el regreso voluntario de refugiados; y un convenio sobre las interrelaciones para el arreglo de la situación relativa al Afganistán, firmado por Afganistán y Pakistán, y atestiguado por la Unión Soviética y los Estados Unidos. Cf. Misión de Buenos Oficios de las Naciones Unidas en Afganistán y Pakistán (UNGOMAP) www.un.org/spanish/Depts/dpko/dpko/co_mission/ungomap/background.html

para tomar el poder. Pero cada una de las facciones del complejo y secreto mundo de la resistencia afgana pensaba en un poder que excluía a los demás. Los gobiernos de la región y sus aliados occidentales y árabes contaban con resultados que diferían según si la situación se juzgaba desde Washington o Londres, o desde Riad o Islamabad. Los unos confortados en lo que consideraban la confirmación definitiva del poderío occidental, creían consolidada su influencia política y económica en una de las regiones más complejas del planeta. Los otros creían que se había logrado un paso decisivo hacia la penetración del Islam en Asia Central, a la vez que se garantizaba la presencia de aliados en Kabul, alterando el equilibrio regional en su favor ante el enemigo en Cachemira (y ante el rival persa también). Los soviéticos ignoraban que Afganistán había sido su última trinchera, mientras que los afganos en ciudades y pueblos en ruinas, los millones de refugiados en los campamentos y aún los pensionarios de miles de escuelas coránicas (*madrazas*) en Afganistán y Pakistán, soñaban con regresar a casa. Para muchos la *guerra santa* había terminado con la victoria y era el turno de la *paz*.

En contra de todos los pronósticos (inclusive de diplomáticos del bloque soviético residentes en Kabul) Najibulá se mantuvo casi tres años en Kabul. Sólidamente implantado en los principales centros urbanos⁶¹, apoyado por la Unión Soviética y por poderosos *señores de la guerra* como el temible general Abdul Rashid Dostum⁶² en Mazar-e-Sheriff y, sobre todo, aprovechando las contradicciones de los grupos muyahidines, el gobierno comunista sorprendió a los actores y observadores más pesimistas (u optimistas, según la perspectiva de cada uno).

Queriendo acabar con todo rastro del vencido comunismo, Washington (en contradicción con el documento firmado en Ginebra) prolongó su compromiso con Islamabad. La CIA mantenía su presencia en la región y de la mano de sus colegas pakistaníes seguía canalizando recursos hacia los grupos islamistas. Kabul y las otras ciudades del

61. En donde todo tipo de tráfico con los grupos armados que les rodeaban eran tan eficaces para mantener el *status quo*, como el poder de fuego de las fuerzas gubernamentales.

62. General uzbeko del ejército afgano durante la invasión soviética y el líder más poderoso de esa minoría étnica en Afganistán. A partir de 1989 ha cambiado de campo en numerosas ocasiones. Corrupto y sin escrúpulos, salvo en un par de oportunidades en que ha estado en el exilio, hasta el día de hoy ha sabido mantenerse cerca del poder o en él.

régimen permanecían sitiadas, sobreviviendo en medio de una inmensa pobreza y un sinfín de sufrimientos, pero sin mucho dolor para los dirigentes, mientras Moscú también violaba los acuerdos y mantenía su apoyo en armas. Irán, marginado por Pakistán, Washington y sus aliados, continuó su alianza con los grupos chiíes, que combatían tanto a las fuerzas gubernamentales como a los otros grupos afganos (todos ellos suníes).

Al desintegrarse la URSS en el ocaso de 1991, rápidamente su aliado afgano se desplomó en los primeros meses de 1992. Najibulá se refugió en la sede de la ONU y sus tropas se unieron a los vencedores del largo conflicto; la *guerra santa* había concluido una segunda vez, pero la *paz* seguía siendo una ilusión. Finalmente, en abril de 1992, con el apoyo de su nuevo partidario, el general uzbeko Dostum, y en nombre del gobierno transitorio de muyahidines⁶³ que se formaba en Peshawar, los combatientes tayikos de Ahmad Shah Massud y sus, para entonces, aliados hazaras, penetraron en Kabul desde el norte del país.

Confrontado al fracaso de sus servicios de inteligencia, el gobierno pakistaní decidió apoyar las exigencias de sus socios pashtunes, empujados en la periferia de Kabul y al margen del poder, denunciando la legitimidad del gobierno de Rabbani y Massud. Pakistán y sus aliados afganos contaron con el apoyo de los EEUU y de Arabia Saudí. Mientras tanto Irán, su eterno rival regional, penetraba más profundamente en el entramado de la mano de los grupos chiíes, aliados de Massud, y apoyando a los grupos armados tayikos y uzbekos del norte de Afganistán. Los enfrentamientos étnicos comenzaban a convertirse en la norma en un país descuartizado, sin instituciones dignas de ese nombre, sin otra estrategia que la ambición de los comandantes que cubrían el cada vez más fraccionado país, pero no necesariamente sin recursos. En el territorio había armas de todo tipo, incluso de gran sofisticación, facilitadas por aliados externos de toda naturaleza. El valor de ese arsenal se contaba en miles de millones de dólares americanos⁶⁴.

63. Formado a regañadientes y con múltiples tensiones entre los grupos guerrilleros (o partidos muyahidines, como se les comenzó a llamar) este gobierno nunca ejerció un verdadero poder sobre el país y se mantuvo en medio de enfrentamientos sin tregua que hicieron desaparecer más de un tercio de la capital.

64. GALSTER, Steve, *Afghanistan: The Making of US Policy. 1973 – 1990*, en: Volumen II Afghanistan: Lesson from the LAst War; The September 11th. Sourcebooks, THE NATIONAL SECURITY ARCHIVE, 9 de octubre de 2001

Empezaba una nueva fase de una interminable guerra fratricida. Esta vez se trataba de una especie de *todos contra todos* durante la cual las alianzas se hacían y se deshacían con tanta rapidez que las mafias que controlaban el lucrativo tráfico de productos de todo tipo, incluyendo drogas y armas, llegaban a perder el control de quién era quién. Al mismo tiempo, los comandantes de la pasada *guerra santa* se aprovechaban de más en más de esta fuente de recursos⁶⁵, cuando no se la apropiaban.

Ese momento eligieron los occidentales y especialmente la gran potencia de un nuevo mundo aparentemente unipolar, para desinteresarse de Afganistán y, junto con sus aliados europeos muy ocupados con los cambios en el este del continente, reducir el monto de su ayuda humanitaria e ignorar su compromiso con la reconstrucción y la *paz*. Los llamamientos y esfuerzos internacionales coherentes en favor de la *paz* en ese país se fueron acallando drásticamente. Durante casi seis años⁶⁶, hasta la entrada del movimiento talibán en Kabul, el Consejo de Seguridad de la ONU no consideraría necesario inscribir Afganistán en su agenda.

Ante la indiferencia internacional, se alargaba indefinidamente el drama humano de millones de afganos. Las agencias humanitarias de la ONU y las ONG enfrentaban grandes dificultades para financiar presupuestos mínimos y las autoridades pakistaníes e iraníes imponían nuevas y drásticas restricciones a los millones de refugiados que permanecían en su territorio. El éxodo afgano se globalizaba y se extendía a una Europa y a unos Estados Unidos que habían olvidado a los *combatientes de la libertad*. Los vencedores del ejército rojo se desangraban en una lucha fratricida, mientras que los que sí ganaron (y mucho) gracias al sacrificio de millones de afganos, los observaban por televisión y con las manos muy limpias de tanto lavarlas.

La cooperación internacional, sin embargo, nunca cesó. Lo que había comenzado como una estrategia transitoria mientras duraba la ocupación soviética, la ayuda directa a comunidades y regiones controladas por comandantes guerrilleros, se mantuvo tanto durante los años de poder comunista en Kabul, como durante el ineficaz gobierno de la caótica primera *República Islámica de Afganistán* y el nunca reconocido *Emirato*

65. RUBIN, B. *The Fragmentation of Afghanistan*, New Haven, Yale University Press, 2002, pp. 247-280.

66. RASHID, Ahmed, *TALIBAN (2001) Islam, Oil and the New Great Game in Central Asia*, Londres, 2 Tauris, p.45.

*Islámico de Afganistán*⁶⁷. Esto representó, incluyendo la década de ocupación soviética, unos veinte años de suministro de bienes y servicios (por intermedio de las ONG o del sistema de las Naciones Unidas) a pequeños proyectos comunitarios y sin intervención de un poder central. En un país cuya población, desde el inicio de su etapa de Estado nacional en el siglo XVIII, nunca tuvo en alta estima a los gobiernos centralizados en Kabul, esta asistencia totalmente descentralizada consolidaba la irrelevancia del rol, concreto o posible, de un gobierno nacional. Desde la ocupación soviética ningún gobierno nacional basado en Kabul ha podido gobernar en todo el país, con la casi excepción del régimen talibán que mantuvo la coherencia de su visión de otros tiempos en el 90% del territorio nacional que llegó a controlar (pero nunca contó con los medios ni se preocupó de establecer políticas y servicios públicos, dejando esta tarea a la cooperación internacional).

Llegados a esta altura, para un mejor entendimiento de la situación es necesario hacer un corto recorrido por los procesos que llevaron a los Acuerdos de Ginebra, en especial cuando se constata que éstos, negociados a través de los Buenos Oficios de las Naciones Unidas, se centraban básicamente en la salida de las tropas soviéticas del país, el regreso de los refugiados y el final de la ayuda militar de Pakistán y los Estados Unidos a los muyahidines. Los instrumentos firmados el 14 de abril de 1988 no incluyeron el futuro político del país ni los pasos requeridos para construir y consolidar la *paz*. Tampoco incluyeron las etapas y mecanismos que permitirían al pueblo afgano de retomar las riendas de su futuro. Pocas veces lo *no especificado* en un acuerdo de resolución de conflicto habrá tenido un impacto tan grande en el futuro de un país.

El último de los cuatro convenios (véase nota correspondiente) que componen los acuerdos, que se refiere al arreglo de la situación entre Afganistán y Pakistán, no incluía mención alguna relativa a eventuales disposiciones políticas, sociales o económicas que se hubiesen podido vincular a posibles perspectivas de normalización y gobernabilidad. El

67. Primera piedra de lo que debía llegar a ser (y a lo que aún no han renunciado los talibanes de un lado y otro de la línea Durand – nombre del funcionario británico con el que se identifica la línea divisoria entre Pakistán y Afganistán que él diseñara y que Afganistán y el pueblo Patzun nunca han aceptado) la reconstrucción del califato al que Atatürk pusiera fin en 1922.

documento se centraba en *el calendario y las modalidades de retirada* de las tropas soviéticas del primer país y preveía *arreglos* para la buena aplicación de las estipulaciones de los acuerdos y su verificación. También mencionaba el rol facilitador de la ONU.

Al inicio de la invasión en diciembre de 1979, ante el bloqueo del proceso de decisión del Consejo de Seguridad por el veto soviético y siguiendo procedimientos previstos por la Asamblea General misma⁶⁸, ésta tomó cartas en el asunto y el 14 de enero de 1980 (pocos días después de la invasión soviética) aprobó la resolución ES-6/2 y el 11 de febrero de 1981 el Secretario General, Kurt Waldheim, designó a Javier Pérez de Cuellar como su Representante Especial. Éste, en enero de 1982, habiendo apenas asumido la sucesión de Waldheim, nombró en su lugar a quien sería uno de los principales actores del extraordinariamente complejo proceso de negociación que se iniciaría con su nombramiento: Diego Cordovez⁶⁹.

Gracias al inagotable dinamismo del nuevo Representante Especial del Secretario General, en el primer año de consultas se establecería el marco de base que serviría para los acuerdos definitivos. Esto implica que la situación política de la URSS en el momento en que se dibujaba este marco al inicio de la década de los ochenta, era totalmente distinta de la que prevalecería cuando se firmaran los acuerdos siete años más tarde. Los acuerdos definitivos representaban entonces un marco conceptual más acorde con las prioridades de la URSS de Leónid Brezhnev⁷⁰, cuando todavía era *la otra* gran potencia mundial, que con las del país en plena transformación de Mijail Gorbachov⁷¹ en nombre del cual se firmarían los documentos. Se trata entonces, del último gran acuerdo patrocinado por los dos polos hegemónicos dentro de los parámetros de

68. Conocido como «*Unión pro Paz*», el proceso en cuestión fue aprobado por la resolución 377 (V) del 3 de noviembre de 1950.

69. Según preveían los acuerdos, su sucesor, Benon Sevan, asumiría el liderazgo de la Misión de Buenos Oficios de las Naciones Unidas en Afganistán y Pakistán (UNGO-MAP). Sería asistido por un pequeño contingente militar de cincuenta oficiales de varias nacionalidades. Por primera vez la URSS aceptaba la mediación y la verificación de las Naciones Unidas en un contexto de relaciones internacionales en el que estaba directamente inmiscuida.

70. Quien dirigiera la URSS de 1964 a 1982.

71. Secretario General del Partido Comunista y último Presidente de la URSS de 1985 a 1991.

negociación de la *guerra fría*⁷². Focalizado en resolver una situación de conflicto con el objetivo específico de poner fin a un enfrentamiento en ese contexto, sin pérdida de faz para la potencia vencida, los acuerdos trataban más del detalle de la retirada militar, que de la transformación de un conflicto con miras a la reconstrucción de un país en ruinas y la instalación de la *paz*.

Sería demasiado extenso indicar cuáles fueron las etapas de una negociación que mantuvo en movimiento perpetuo al Representante Especial entre diversas capitales y su sede en Nueva York. Las negociaciones empezaron en 1981 con todas las partes que firmarían el acuerdo final (aunque los puntos de vista del gobierno afgano dependían en general de la opinión de Moscú). No solamente no participaron los líderes afganos de la resistencia basados en Peshawar (y menos aún los comandantes del interior), sino que esto se debió en gran parte a que lo impidió su propio protector, el gobierno de Islamabad. Obviamente, los comandantes chiíes establecidos en Irán no representaron un papel de importancia. En cuanto a posibles representantes de la sociedad civil, estos tardarían mucho en tener una (minúscula) presencia en el entramado político de Afganistán por lo que no se encontró evidencia de que se les haya tenido en cuenta de manera determinante. El monarca y su corte, exiliados en Roma desde 1973, solamente entrarían en escena cuando se sugiriera un rol de comparsa o apareciese una razón estratégica que lo justificara⁷³. Sin embargo, una encuesta en los campamentos de refugiados indicaría que el setenta por ciento de ellos prefería que el rey recuperara su trono a ser gobernados por un líder muyahidín de Peshawar⁷⁴.

Otra de las características de este proceso es que el gobierno de Pakistán rechazó todo contacto con el de Afganistán considerando que ello podía dar un sentimiento de legitimidad a un régimen que el mundo musulmán (y el occidental) consideraba un títere soviético. Furioso, el gobierno de

72. Cfr. RUBIN, Barnet (1995) *The Search for Peace in Afghanistan – From Buffer State to Failed State*, New Haven & London, Yale University Press, pp.34-44.

73. Cuando a pesar de su apatía, el rey quiso proponerse como un posible núcleo de la resistencia, las autoridades pakistaníes y, de manera cada vez más radical, los líderes guerrilleros islamistas se opusieron. Aún así, una parte de la resistencia mantuvo su fidelidad al monarca hasta la misma intervención armada de la OTAN en 2001.

74. RUBIN, *The Search for... Op. cit.* p. 87.

Kabul solamente bajo presión de Moscú aceptó que las negociaciones prosiguieran su curso hasta llegar a buen puerto.

Quizás el problema más grave entonces, desde la perspectiva que se centra en la necesidad de construir una *paz* sostenible y duradera, residía en que fue imposible encontrar una forma, aceptada por todos de incluir en la negociación la indispensable prioridad que representaba el futuro político de Afganistán. Naturalmente, se previó un gobierno de transición, pero Moscú y sus aliados nunca aceptaron que éste no incluyera a representantes del gobierno comunista. Por su parte, el gobierno de Islamabad y los dirigentes muyahidines rechazaban contemplar la posibilidad de que el *régimen usurpador* de Kabul, después de ver su legitimidad rechazada durante todo el conflicto, pudiese verla reconocida con la firma de acuerdos. Esto tendría consecuencias graves para el futuro del país.

Ahora bien, la imposibilidad de contar con un ejercicio que permitiese la autodeterminación de los afganos respecto al futuro del país (Kabul y Moscú rechazaron sistemáticamente toda idea de referéndum u otro medio de consulta, inclusive convocar a una *Loya Yirga*⁷⁵), generó un reproche sistemático de los afganos a las Naciones Unidas. Éstas, a su vez, pensaban que los acuerdos no serían más que unos papeles que, una vez firmados, permitirían el desarrollo paralelo de efectos adicionales positivos⁷⁶. Cuando comenzaron las negociaciones, el Representante Especial era quizás el único actor directo que pensaba que éstas serían exitosas. Ambas partes y sus aliados respectivos desconfiaban del proceso, puesto que ambas se atribuían recíprocamente todo tipo de agendas ocultas (lo que la historia confirmaría, pero dándole también parte de razón a Cordovez).

Cuando Yuri Andropov reemplazó al difunto Brezhnev en noviembre de 1982, para Moscú pasó a ser una urgencia poner un fin a la ocupación soviética de Afganistán. Selig Harrison, quien entre 1974 y 1996 era miembro influyente de la *Carnegie Endowment for International Peace*, observador y partícipe de este proceso, afirma que Andropov declaró el 28 de marzo de 1982 en Moscú a Pérez de Cuéllar y Diego Cordovez, que la ocupación de Afganistán era dañina tanto para las relaciones de

75. Gran asamblea tradicional afgana que reúne a las personas más influyentes para tomar decisiones de importancia.

76. Declaraciones de Diego Cordovez al autor, en: Rubin, *Op. cit.* p. 44.

la Unión Soviética con Occidente, sus aliados socialistas y el Tercer Mundo, como para la sociedad rusa y su economía⁷⁷.

Andropov murió en febrero de 1984 y fue remplazado por Konstantin Chernenko, un dirigente con una visión mucho más rígida de la situación en Afganistán. Bajo su liderazgo la guerra experimentó sus dos peores años. Desde la primavera del primero, la intervención armada soviética se inscribió en una estrategia militar que incluiría poderosas ofensivas con bombardeos desde las alturas en los puntos más combativos del país y en territorio pakistaní. Ante los estragos causados en la población afgana por esta campaña, por primera vez en relación con un cliente de la URSS, la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas designaría un Relator Especial para Afganistán. Su informe en 1985 fue devastador⁷⁸.

A finales de 1984 el Congreso americano aprobó ayuda encubierta para los muyahidines por un monto de 250 millones de dólares de los EEUU. Simultáneamente, Washington estudió tres estrategias para Afganistán: (1) Una solución negociada, aunque hubiese que reconocer que el país se mantuviese bajo la esfera de influencia de Moscú pero con un cambio de régimen aceptable, fue rechazada sin miramientos; (2) la favorita del Departamento de Estado proponía que se mantuviese el *status quo*, también fue descartada, y (3) la elegida: la doctrina del presidente Reagan de apoyo irrestricto a los *combatientes de la libertad* para que no solamente infligiesen un gran daño al enemigo, sino que ganasen la guerra. En 1985 llegaron los primeros lanzadores de misiles portátiles (*Stingers*) que cambiarían drásticamente el desarrollo de los combates. El costo del apoyo bélico a los muyahidines pasó de 470 millones de dólares en 1986 a 630 millones en 1987, con el posible acuerdo del régimen Saudí para que éste doblara esas cantidades. Todo esto tuvo lugar en el entendido que los servicios secretos pakistaníes seguirían canalizando esta asistencia encubierta. En contra de la opinión de numerosos observadores fidedignos, pero en total acuerdo con la CIA⁷⁹, la mayor

77. HARRISON, S. (1988) *Inside the Afghan Talks*, Foreign Policy 72, pp. 31-60 en: RUBIN, *Op. cit* p. 59.

78. Cfr. Comisión de Derechos Humanos de la ONU, *Informe sobre la situación de derechos humanos en Afghanistan* por Felix Ermacora.

79. Que para entonces contaba con una muy importante presencia directa en Peshawar, Pakistán.

parte de esta ayuda fue a parar a las arcas de Gulbuddin Hekmatiar, el líder islamista del movimiento muyahidín mejor armado, más numeroso y único realmente activo en todo el país, especialmente conocido por la crueldad y total falta de escrúpulos de su jefe⁸⁰.

En marzo de 1985, Mijail Gorbachov tomó las riendas del Kremlin con la determinación de poner fin a la aventura afgana y una vez afianzado su poder (en 1986) dio instrucciones en este sentido a todos los centros interesados en Moscú y Kabul. Sabedor de la necesidad de contar con la cooperación de los EEUU, apenas instalado en sus oficinas del Kremlin, entró en contacto con la ONU para relanzar unas negociaciones que se habían enfriado meses atrás. Una vez sobrellevadas las dificultades que un cambio tan radical de política necesitaba⁸¹, el gobierno soviético hizo una propuesta de acuerdo dividido en cuatro segmentos, muy parecida a los acuerdos que finalmente se firmarían en 1988 (véase páginas anteriores).

Los soviéticos ya no contemplaban ninguna marcha atrás y actuaron para asegurar que las negociaciones se completaran lo antes posible, haciendo presión para que la retirada de tropas tuviera lugar antes de finales de 1988. Cordovez reanudó su intenso ir y venir, agregando la necesidad de reunirse con los líderes muyahidines. Si los nacionalistas aceptaron la idea con ciertas reticencias, los islamistas se negaron rotundamente y solo después de presiones de Islamabad, recibieron al enviado de la ONU, pero sin entusiasmo y al último minuto.

Estas reticencias se debían a su rechazo de todo acuerdo. Los líderes muyahidines querían continuar la guerra y temían que la firma de acu-

80. Hekmatiar, oriundo de las importantes comunidades pashtunes del norte del país y rebelde anticomunista e islamista desde los años setenta, Uno de los siete comandantes afganos instalados en Peshawar. A la cabeza de Hezb-e-Islami sería el principal aliado y beneficiario de las bondades de Islamabad. Aunque fue nominalmente primer ministro del gobierno muyahidín hasta 1994, es el principal responsable de la destrucción de una buena parte de Kabul. Se ha acercado a *Al Qaeda* y aliado al movimiento talibán, pero a principios de 2010 aceptó participar en las negociaciones propuestas por el presidente Karzai, bajo condición del retiro inmediato y total de las tropas extranjeras del país.

81. Fue solamente en febrero de 1986, cuando afianzó su poder en el XXVII Congreso del partido, que Gorbachov finalmente pudo expresar claramente su intención de poner fin a la calamitosa aventura afgana. En Kabul quedó claro que había llegado el fin del período de gobierno de Babrak Karmal y comenzaba el de Najibulá. En estas condiciones, Pakistán aceptó el compromiso propuesto y por ende a participar en la firma del acuerdo, limitando su posible interacción con los representantes de Kabul a lo estrictamente necesario.

erlos redujera sustancialmente la ayuda militar que recibirían ante un enemigo bien armado, pero al que pensaban derrotar. Esta visión seguía siendo fuertemente apoyada en diversos círculos muy conservadores y poderosos en Washington. La *paz* no era una prioridad.

Mientras tanto, las discusiones proseguían para resolver los últimos detalles y acordar el plazo para la evacuación de las tropas soviéticas. Finalmente, se acordó que éste sería de nueve meses a partir de la firma de los acuerdos. Y así fue. Los acuerdos fueron firmados en Ginebra el 14 de abril de 1988 y el último soldado del ejército rojo en abandonar Afganistán, cruzó la frontera el 15 de febrero de 1989.

Al llegar a este punto, se pueden señalar varios desarrollos importantes que tendrán una influencia determinante en los niveles de *conflictividad* que irán marcando los años posteriores a la firma del acuerdo:

Del inicio al fin del régimen de Najibulá la resistencia afgana y sus aliados, especialmente Pakistán y los EEUU, se negaron a negociar con él⁸². Hasta 1991, aunque en menores proporciones, el apoyo militar encubierto continuó en favor de los partidos muyahidines. De igual manera, un puente aéreo entre sus bases en Asia Central y la buena voluntad (cabalmente recompensada) de Dostum—quien controlaba la carretera entre el Amu Daria y Kabul—, permitió que el gobierno de Najibulá continuara recibiendo apoyo de Moscú. Para los grupos afganos, la prioridad seguía siendo la guerra y, para que nadie lo olvidara, durante más de dos años Kabul fue cotidianamente bombardeada por la artillería de Hekmatiar, instalada a pocos kilómetros del centro de la capital en los suburbios de la ciudad.

Se confirmaba la influencia de los movimientos islámicos y se acentuaría durante los años de enfrentamientos que vendrían. Solamente algunos comandantes que permanecieron en el interior y consolidaron su propia imagen⁸³ contaban con suficiente influencia y recursos para ser considerados rivales creíbles de los líderes de Peshawar.

82. En los primeros meses que siguieron la salida soviética, Najibulá trató de convencer a los muyahidines de aceptar un proceso de negociación entre afganos, pero estos se rehusaron terminantemente. La sobrevivencia política del presidente y de todo lo que su régimen representaba no era una opción para los opositores afganos ni para sus aliados extranjeros. Najibulá convocó por su cuenta una *Loya Yirga* enfocada a buscar caminos para la *paz*, a la que solamente asistieron sus propios aliados y personalidades que residían en territorio controlado por el gobierno (básicamente las grandes ciudades).

83. Como Massud en el noroeste del país e Ismail Khan (ambos tayikos) en Herat. El primero combatiría hasta su muerte en 2001; el segundo (después de haber estado encerrado

Ningún personaje que no fuera un comandante muyahidín podía tener participación efectiva en cualquier proceso de negociación. Eran ignoradas las voces de los contados actores o grupos civiles independientes y las de las extraordinariamente valientes, pero escasas, mujeres afganas que se atrevían a expresar su opinión en público⁸⁴. Salvo a través de los frustrados esfuerzos del Representante Especial, ningún gobierno occidental trató de construir puentes entre los bandos afganos. Los chiíes aliados de Teherán eran mantenidos al margen de toda iniciativa.

Desde 1987, cuando se redujeron las ofensivas soviéticas, revivieron la agricultura y el comercio, pero el motor de este fenómeno fue el cultivo de amapolas, al que ya se le presagiaba un gran porvenir. Muchos comandantes se involucrarían en esta actividad, en especial después de la salida de los soviéticos. Afganistán se abría más al opio que a la *paz*.

Contrariamente a lo esperado, los campamentos de refugiados apenas les veían partir a cuenta gotas, a la vez que recibían a nuevos exiliados. La muy reducida cooperación internacional se limitaba a la asistencia de emergencia y a pequeños proyectos ejecutados a través de la *Línea Durand*.

Decenas de miles de niños y jóvenes llegaban a la edad adulta sin conocer su lugar de origen, sin haberse enriquecido de los conocimientos de sus padres y abuelos, sin otra educación que la recibida en los campos de batalla o en las *madrazas* impregnadas de ideas que llevaban al fanatismo religioso. Las nuevas generaciones agregaban su participación a la vida afgana sin otro bagaje que la enseñanza empírica forjada en tiempos de guerra, dentro de parámetros marcados por la guerra y con objetivos establecidos con la influencia de la guerra en un mundo en donde todo reposaba en dos pilares inamovibles: el Islam y la pertenencia étnica.

Los diez años de *guerra santa* envolvieron todo el país, así como la región de la frontera con Pakistán y los campamentos de refugiados, en un manto de dolor y violencia y en grados inauditos de *conflictividad*. La *paz* que durante siglos perdurara, con sus altos y sus bajos, en las comunidades afganas gracias a la sabiduría y el respeto que inspiraban los

en las cárceles talibanes durante un par de años hasta llegar a fugarse) está de vuelta en el poder en Herat y es uno de los *señores de la guerra* más poderosos en el círculo cercano a Karzai, en el momento de redactar estas líneas.

84. Varias lo pagaron con su vida, como en el caso de Meena Keshwar Kamal, líder feminista y fundadora del *Revolutionary Association of Women of Afghanistan (RAWA)*, asesinada en Queta el 4 de febrero de 1987.

líderes tradicionales, en el marco de costumbres ancestrales y su propia interpretación del Islam, por *imperfecta* que fuere, ya no era más que un vago recuerdo. En esos primeros diez años se inició la caída en el olvido del liderazgo de los sabios, los justos, los ancianos; los frecuentemente amados y siempre respetados *Barbas Blancas*.

La caída del régimen comunista no mejoró la situación, el conflicto fratricida llevó la *conflictividad* a niveles desconocidos hasta para comunidades afganas acostumbradas a vivir en medio de una violencia estructural excepcionalmente alta. Esta situación se fue consolidando debido a la poderosa capacidad de destrucción que conferían los millones de instrumentos de guerra que inundaban el país y la zona de la frontera con Pakistán. Y porque entonces, salvo excepciones coyunturales y a menudo de corta duración, la composición del cemento que construía alianzas incluía el origen étnico y la pertenencia a un grupo armado.

Sin embargo, al inicio de la década de los noventa, y a pesar de todas las dificultades, en Peshawar un número importante de afganos y algunas afganas trataban de vislumbrar el final de la guerra y, convencidos de que el régimen de Najibulá terminaría por caer más pronto que tarde, se preparaban para la reconstrucción. Al igual que sus compatriotas en el exterior que, pocos años después —cuando Kabul era presa de feroces enfrentamientos armados cotidianos entre los miembros del pretendido *gobierno muyahidín* que sustituyó al régimen comunista—, también esperaban emprender el camino de un posible retorno y participar a la resurrección. Como, al inicio de la segunda mitad de la década, lo hicieron miles más dispuestos a aceptar un régimen talibán que asustaba pero que ofrecía seguridad, antes de comprender que además de sus esfuerzos debían entregar su libertad. La *paz, negativa o imperfecta* según las perspectivas desde las que se observara, permanecía camuflada en un suelo que seguía estando sembrado de muerte en lo que terminaría por ser una segunda década totalmente perdida.

7. TALIBÁN, AL QAEDA Y EL IMPERATIVO DE UNA VISIÓN REGIONAL

Desde que irrumpieron en la escena internacional en 1994 y especialmente después de la toma de la ciudad de Herat en 1995, se han escrito ríos sobre esos combatientes barbudos, tozudos, religiosos fervientes, machistas y misóginos. En menos de dos años (1994-1996) esos hombres,

muy jóvenes, pasaron de sus austeras *madrazas* a la notoriedad internacional por haber sido capaces de acabar con el caos y la anarquía que reinaba en el sur afgano⁸⁵, en donde comandantes rivales no vacilaban en destruir barrios enteros con sus tanques por motivos que podían ir de la codicia a la lujuria⁸⁶. A partir de entonces, afganos y extranjeros empezaron a notar cómo las carreteras se limpiaban de infinidad de retenes que exigían pagos inauditos para dejar pasar vehículos, pasajeros y mercancías; las calles y carreteras ya no eran terreno de caza de violadores y atracadores y algo parecido a la *paz*, pero muy sombrío, reinaba de Herat a Kandahar. Con la toma de Kabul y la muerte atroz y televisada de Najibulá en septiembre de 1996, se cerraba el ciclo que en Occidente fue pasando de la indiferencia, a la sorpresa y al interés en caso de victoria talibán. El cadáver mancillado de Najibulá colgando de un farol; la expulsión de niñas, adolescentes y jóvenes de las aulas y la de miles de mujeres profesionales o modestas trabajadoras de sus puestos de trabajo; la obligación de esconderse bajo mantos y velos en las calles de la capital y otras urbes, finalmente maltrataban las conciencias de norteamericanos y europeos. Por fin, el Consejo de Seguridad volvía a inscribir a Afganistán en su agenda. Los gobiernos occidentales y sus opiniones públicas no podían entender, ni aceptar, los postulados de la política del nuevo régimen⁸⁷. Nuevo régimen que debía su instalación

85. Las mafias del transporte afgano-pakistaní controlan todo tráfico, legal e ilegal, de mercancías desde el puerto de Karachi hasta Asia Central y más allá, incluyendo droga y armas. El caos que reinó de 1992 a 1996 en el que se instalan cientos de retenes que sobornaban a todo transporte, era un obstáculo grave para su negocio. Por esto, muy rápidamente, se convirtieron en patrocinadores importantes del movimiento talibán, que puso orden y *era bueno para el negocio*.

86. Un hecho entre real y mítico: el Mulá Omar ordenó la detención e inmediata y pública ejecución de dos comandantes muyahidínes que en plena ciudad de Kandahar se enfrentaban por razones de carácter sexual. El hecho marcó la consolidación de los talibanes como un movimiento integrado por hombres severos, respetuosos de Dios y justos, dispuestos a poner fin drásticamente al terror impuesto por comandantes perversos y sanguinarios.

87. El talibán es un movimiento islámico tradicionalista. Está anclado en el *deobandismo*, filosofía conservadora radical nacida en India que desconfía del Occidente y de su propuesta educativa. El *deobandismo* es, con el ultra conservador *wahabismo* saudí, parte esencial del aprendizaje del Islam en la casi totalidad de las *madrazas* en Pakistán y en especial en las que acogen a miles de niños afganos. Éstos, en su inmensa mayoría miserables y a menudo huérfanos residentes de los campamentos de refugiados del noroeste pakistaní, a partir de su más tierna edad solo conocen la realidad de la madraza. Realidad severa, por

al apoyo irrestricto del gran aliado del bloque capitalista durante los quince años transcurridos: Pakistán, y especialmente su famoso y todo poderoso ISI.

Ante el éxito de sus primeras intervenciones y constatando el impacto que su actitud generaba en la población, los talibanes renunciaron a sus intenciones de regresar a la vida espiritual en cuanto liberaran al país del régimen corrupto de los muyahidínes. En su lugar, decidieron mantenerse en el gobierno y continuar el combate contra los *infieles* seguidores de culturas foráneas. Asimismo, en contra de todos aquellos que no aceptasen el poder absoluto de un movimiento que les ofrecía la posibilidad de vivir en total apego a lo que ellos consideraban la verdadera y única interpretación del Islam. Misión divina que pronto abarcaría mucho más que el territorio de lo que no tardaría en convertirse en el *Emirato Islámico de Afganistán*. Uno de ellos, Mohamed Omar Akhund, el *Mulá Omar*, el justiciero de Kandahar, sería rápidamente reconocido como el líder supremo, el *emir*. Las madrazas de Pakistán y del sur afgano se convertirían en sus inagotables centros de reclutamiento.

Con las riendas del poder en sus manos, los talibanes impusieron un régimen de otros tiempos, particularmente severo en Kabul y en Herat, donde domina la lengua persa (el *darí*), y donde se abusaba de las mujeres con ahínco fanático. Era como si al ensañarse en ellas, se confirmase su victoria sobre enemigos decadentes, impíos y vendidos a las ideas de occidente.

Las afganas vieron cómo se les prohibía el acceso a la educación a partir de su más tierna edad y se les imponía la aplicación estricta de la *pardah*⁸⁸. Todas fueron condenadas a permanecer en sus hogares y solamente podían salir a la calle en compañía de un varón de su familia cercana, enfundadas de pie a cabeza en el *chadri*⁸⁹, un manto con rejillas ante los ojos. Las contradicciones no constituyeron un obstáculo para imponer su visión de una sociedad enmarcada en tradiciones que

completo centrada en la religión y exclusivamente masculina. Encerrados en un mundo en donde jamás aparece la faz de una mujer, indoctrinados hasta la saciedad por clérigos con una formación similar (a menudo con conocimientos que se limitan a ciertos preceptos básicos y el reflejo de sus angustias personales), crecen ignorando otras formas de vivir.

88. Código de tiempos pre islámicos que rige el comportamiento de las mujeres prohibiendo que se manifiesten en público e impone reglas de conducta y una vestimenta de un gran rigor.

89. También llamado *Chador* o *Burka*.

precedieron la llegada del Islam y se asimilaron a él. Por ejemplo: las mujeres solamente podían ser atendidas por médicos de su propio sexo, pero ninguna podía recibir educación; ya se encontraría una forma de atender a las generaciones futuras de mujeres. Los talibanes estaban obsesionados en cambiar el presente por el ayer, costara lo que costara. El futuro quedaba en manos de Dios.

Esta situación constituyó un cambio radical para las niñas y jóvenes en edad de estudiar, para las profesionales y para aquellas que habitaban centros urbanos o regiones en donde se había gozado de ciertas libertades como en el Hazarayat, la tierra de los hazaras. Pero allí en donde la *pardah*⁹⁰ reinaba *desde siempre* (básicamente en las zonas rurales), las mujeres rara vez habían tenido la oportunidad de conocer algo diferente a lo que exigían los talibanes. En los mismos centros urbanos, muchas les agradecían el sentimiento de seguridad que su presencia había traído, a pesar de que el número de mendigas fantasmagóricas no cesaba de aumentar en sus calles, destino que afectó en particular a las incontables viudas cabezas de familia incapaces de ganar su sustento en pequeños trabajos. Mientras tanto, miles de mujeres de todas las edades y grupos sociales o étnicos, en la clandestinidad de espacios privados, siguieron estudiando, enseñando o ejerciendo sus profesiones o sus modestas labores, arriesgando su seguridad y la de sus familiares.

El respeto de los Derechos Humanos, pilares de las Naciones Unidas, se convirtió entonces en uno de los principales temas de desencuentro entre el régimen talibán y la comunidad internacional. De cierta manera, con el régimen talibán se impuso una *paz negativa* que redujo considerablemente los niveles de *conflictividad*. Imperaba un orden temible, pero orden al fin y alguien poderoso cuidaba esa *paz*, sin que la *violencia estructural* bajase de intensidad. Es cierto que el sangriento conflicto perduraba en el norte, la brutalidad del régimen, su ensañamiento contra los derechos de las mujeres y los Derechos Humanos en general hacían pensar que, bajo ese régimen, no se podía construir una *paz* duradera. Sin embargo, no es posible descartar que durante los dieciocho primeros meses de control talibán en Kabul,

90. Sobre todo en zonas remotas de un país de por sí a mil años de la sociedad de consumo y por completo ignorante de principios y derechos enunciados a través de siglos de esfuerzos en los países del occidente cristiano.

quizás haya habido opciones de diálogo que se desaprovecharon. Si las hubo, se dejaron escapar porque entre talibanes y representantes de las sociedades occidentales se impusieron posiciones inflexibles. Efectivamente, iniciar un diálogo que quizás hubiese permitido obtener concesiones de los talibanes, pasaba por otorgarles el reconocimiento político que ansiaban. Pero la desconfianza que reinaba entonces y las inverosímiles discrepancias que existían entre su visión del mundo y la de la mayoría de la comunidad internacional, no permitieron atisbar ningún *punto de ruptura*.

Solamente Pakistán, Arabia Saudí y los Emiratos Árabes Unidos reconocieron el gobierno talibán.

Apenas instalados en Kabul, los talibanes contaban con ser reconocidos por la comunidad internacional como el gobierno legal de Afganistán. Esto jamás sucedería y, para colmo, el desacreditado e invisible gobierno de Rabbani (cuya administración se redujo a menos del 10% del territorio nacional) pudo mantener su escaño en la Asamblea General de las Naciones Unidas. Sin embargo, se reconocía el control talibán *de facto* de casi todo el territorio afgano. En este contexto, se entabló un intercambio entre los representantes de la comunidad internacional en Islamabad y la dirigencia talibán en Kabul y Kandahar (en donde residía, recluido en su círculo exclusivo, el Mulá Omar) que de cierta manera constituyó una suerte de paliativo a la ausencia de relaciones diplomáticas y políticas oficiales. En Kabul o Kandahar se entrevistaban las delegaciones de empresas privadas en pos de contratos energéticos o funcionarios de las ONG en busca de permisos para el traslado de ayuda desde Pakistán a algún lugar de Afganistán que no fuera accesible directamente; había encuentros con autoridades de alto rango como, por ejemplo, un comisario de la Comisión Europea o miembros de gobiernos árabes, asiáticos o europeos y hasta altos dignatarios de la administración estadounidense.

Las Naciones Unidas, por intermedio del Representante Especial trataban de cumplir con su agenda política en pro de la *paz* y a la vez promovían principios y derechos internacionales o buscaban aperturas para la mejora de la situación de las poblaciones afganas, a través de su coordinación y de las representaciones de sus agencias en el país. La cooperación internacional actuaba, por una parte, como el hilo conductor que permitía cierto diálogo político entre los talibanes y la comunidad internacional; por otra, suplantaba las instituciones de servicios sociales y desarrollo económico afganas, ante su incapacidad o inexistencia.

De cierta manera, la comunidad internacional en las regiones a las que podía acceder, contribuía a que la *paz negativa* impuesta por los talibanes entreabriera sus pesadas cortinas para que las comunidades pudiesen acercarse a condiciones de vida propias de una *paz imperfecta*. En esas circunstancias, a pesar de la levedad de su presencia, quizás el mayor aporte de la comunidad internacional al pueblo afgano haya sido ayudarles a mantener viva la esperanza. Por ende, especialmente desde 2001, quizás lo más negativo que esa misma presencia haya impuesto a ese pueblo desesperado, más allá del conflicto armado actual, es haber fallado a su confianza.

El movimiento talibán imponía con mano de hierro un orden intranigente y aterrador, sobre todo en las ciudades ocupadas. La *sharia* (ley islámica) era la referencia legal para todo. Después de un breve paso por tribunales islámicos, de los que se esperaba una severidad ejemplar, las personas reconocidas culpables de delitos graves eran ejecutadas en plaza pública según los preceptos de esa legislación: flagelaciones, amputaciones, ahorcamientos, lapidaciones, decapitaciones, etcétera, se convertían así en una suerte de espectáculo que se desarrollaba los viernes de cada semana (día feriado en el mundo musulmán) en lugares públicos como terrenos de fútbol o en los espacios al descubierto de centros urbanos y poblados rurales de todo el país. A todo lo impuesto a las mujeres, principales víctimas civiles del régimen por su calidad de símbolos del honor de una sociedad machista, se agregaron numerosas imposiciones. Las escuelas (cuando las había) solamente estaban autorizadas a educar varones, los hombres debían vestir a la usanza tradicional afgana, de preferencia raparse la cabeza y llevar barbas no cuidadas y sin bigotes. Las fotografías, las películas y las celebraciones laicas eran consideradas prácticas impías y propensas al castigo. Televisores, radios, casetes, CDs eran destruidos en un entorno en el que la música era sinónimo de pecado. Todo el mundo, sin excepción, debía orar en las mezquitas cinco veces al día. Y, para asegurarse de que así fuera, el departamento de *la persecución del vicio y la promoción de la virtud* velaba por el buen comportamiento de la ciudadanía con sus incontables y fanáticos agentes e informadores.

Mientras tanto, expulsado de Sudán, Osama Bin Laden se instalaba en Afganistán en donde conocería en 1996 al *Mulá Omar*. Ambos no tardarían en reconocer que sus objetivos eran complementarios, de suerte que llegarían a sellar una cooperación muy estrecha y benéfica para los dos: Bin Laden tenía por fin una *base* (la *qaeda*) indispensable

ble para relanzar la *yihad*, lo que anunció en agosto de 1996⁹¹ en una declaración difundida por Internet y las cadenas de televisión de todo el mundo, y en la que precisaría sus objetivos en contra de *apóstatas, traidores, judíos y nuevos cruzados*. Contando con bases de operación en lugares estratégicos, lejos de la amenaza occidental y con la posibilidad de reunir a numerosos combatientes musulmanes no afganos bajo una misma bandera, Bin Laden lograba hacer patente su concepción de la *guerra santa: la solidez de la base territorial y la determinación de la vanguardia militante son las dos condiciones complementarias de la yihad*⁹². En marzo de 1997, Omar confirmaría esta alianza al informar públicamente que Bin Laden era su invitado y que nada podría impedir que cumpliera con su responsabilidad de anfitrión conforme a las tradiciones del pueblo pashtún. Bin Laden podría permanecer en territorio afgano por el tiempo que le apeteciera. Éste, ahora huésped oficial de los talibanes, correspondería con generosidad y numerosas inversiones (incluyendo la construcción de la residencia oficial del *emir*) y poniendo a la disposición de los talibanes su red de contactos con yihadistas. Todo indica que fue en Afganistán en donde se planeó y se preparó el acto terrorista del 11 de septiembre de 2001 y fue *Al Qaeda* la que organizó el atentado que costaría la vida al famoso comandante Massud dos días antes.

Ahora bien, a la par de todos estos eventos, en Afganistán, especialmente en el sur pashtún, reinaba un orden desconocido desde hacía años, un orden terrible. La gente temía a los talibanes; en privado y en confianza, se lamentaban de no poder festejar las bodas o de no poder educar a las niñas, escuchar música o ver la televisión, entre otras cosas. También temblaban pensando en lo que les podría ocurrir si por alguna razón llegaran a ser arrestados y acusados de algún delito sin poder defenderse. Un gran número de viudas se veían obligadas a la mendicidad, salvo contadas excepciones, como en el caso de las que beneficiaba un programa de panaderías del Programa Mundial de Alimentos (PAM) de la ONU. La juventud no tenía acceso a casi ningún tipo de educación salvo la que ofrecían proyectos financiados del exterior y el aprendizaje del uso de las armas y de la predicación religiosa; tampoco disponían de posibilidades de trabajo remunerado para sobrevivir con lo mínimo,

91. Cf. FILIU, Jean-Pierre, *Les frontières du jihad*, Paris, Fayard, 2006, pp. 85-143.

92. *Idem*, p. 131.

a menos que obtuviesen un contrato con una ONG o la ONU. Tampoco había muchas distracciones fuera del rezo, hasta los tradicionales combates aéreos de cometas estaban estrictamente prohibidos. Pero las carreteras eran seguras; hubo de nuevo posibilidad de tener intercambios comerciales sin demasiados riesgos; de cierta manera, una vez asimilado el muy riguroso marco legal, social y cultural impuesto, no cabe duda de que para la mayoría de las afganas y los afganos del sur (y parte del este) pashtún hubo largos momentos de *paz*, a menudo *imperfecta*. Una *paz* que superaba la *paz negativa* que se instalaba en Kabul, Herat y otros lugares controlados por los talibanes, especialmente fuera de la franja pashtún. En las regiones que componían el diminuto pedazo de país que permanecía en manos de la Alianza del Norte, se vivía como se podía, todo dependía del que tenía las riendas del poder.

Por su parte Lakhdar Brahimi, Enviado Especial del Secretario General de la ONU de 1997 a 1999, mantuvo contactos regulares tanto con los talibanes como con el gobierno de Rabbani, tratando de encontrar un espacio para que se pusiera fin al enfrentamiento y se buscara una resolución pacífica del conflicto. Ninguna de las partes dio espacio a la posibilidad de llevar a bien esta agenda. Los enfrentamientos continuarían y Massud lograría reconquistar territorio perdido, acercándose peligrosamente a la ciudad de Kabul que llegaría a tener a distancia de tiro, aunque debió retroceder otra vez y proteger a su gente sellando herméticamente la entrada a su base de siempre, el famoso valle del Panshir.

¿Cómo se amoldaba entonces, y cómo se amolda hoy, esta compleja presencia en un contexto regional que ha cambiado desde los años noventa, pero que sigue soportando la amenaza que representa el conflicto en Afganistán? Como lo señalaba Barnett Rubin⁹³ en 2006: «*Afganistán solo puede encontrar la estabilidad y la seguridad si se integra en su propia región, tanto económica como políticamente. La consecución de este objetivo requerirá la dedicación de continuos esfuerzos encaminados a reducir y, eventualmente, resolver los conflictos existentes desde hace mucho tiempo con Pakistán debido a las relaciones con la India, la frontera, las cuestiones étnicas y el comercio de tránsito, así como a aislar Afganistán del conflicto [de Estados Unidos] en relación con Irán*».

93. RUBIN, B. *La incierta transición de Afganistán: del caos a la normalidad*, en: COUNCIL ON FOREIGN RELATIONS, CSR No. 12, marzo de 2006.

Es evidente que la comunidad internacional tenía que haber ejercido un papel importante en todo esfuerzo de concepción de una visión y una estrategia regional que contribuyese a resolver los conflictos existentes y a establecer una *paz* duradera en Afganistán, consolidando así la *paz* en la región (incluyendo la apertura de contactos directos o indirectos entre los Estados Unidos de América y la República Islámica de Irán). En 1988, en preparación para el eventual retorno de millones de refugiados afganos y el complicado proceso de reinserción y reconstrucción que se preveía en los meses posteriores a la firma de los Acuerdos de Ginebra, las Naciones Unidas crearon una oficina de coordinación específicamente para sus operaciones en Afganistán, bajo la dirección del príncipe Sadruddin Agha Kahn. Agencias del sistema que tendrían un papel central en este proceso hicieron lo mismo en función de sus respectivos mandatos. Simultáneamente se puso en marcha un gran esfuerzo de movilización de recursos. Esta iniciativa fue bienvenida por la comunidad internacional y los países donantes se mostraron generosos: en pocos meses se habían recolectado más de 200 millones de dólares de los EEUU.

Una de las tareas prioritarias que se asignó entonces la ONU a sí misma, (las primeras misiones tuvieron lugar a partir de la primavera de 1988) fue la de establecer de inmediato un diálogo sólido con los comandantes muyahidines chiíes apoyados por Irán, con los llamados *del interior* (aquellos que poco o nunca se ausentaban del territorio afgano y que constituían opciones diferentes a las de los grupos de Peshawar), y con los países de la región, en especial con Irán y Pakistán⁹⁴. Naturalmente, las agendas comportaban una importante presencia de aspectos logísticos y relacionados con la repatriación voluntaria de más de dos millones de refugiados instalados en Irán y alrededor de cinco en Pakistán. Sin embargo, el diálogo también abrió espacios a temas políticos relativos al futuro de la situación en Afganistán, las perspectivas de apoyo que los vecinos (incluyendo la India) podrían ofrecer y el foco de las futuras relaciones regionales entre ellos y Afganistán. Como se sabe, estos preparativos quedaron frustrados por la continuación del conflicto mucho más allá de lo que las visiones más pesimistas se habían atrevido a pronosticar. A pesar de esta frustración, las medidas de preparación de

94. Naturalmente, en aquel entonces, las repúblicas centroasiáticas todavía hacían parte de la URSS. Sin embargo, hubo un diálogo con las autoridades de Tashkent ya que se preveía que Uzbekistán tendría un papel importante para los movimientos logísticos que exigirían los programas previstos para Afganistán.

la cooperación internacional que tomó la ONU (con el apoyo de gobiernos y de numerosas ONG, instituciones políticas y de investigación, centros académicos, así como de intelectuales, investigadores o artistas, afganos y de otras nacionalidades) abrían posibilidades a la construcción de *paz*. Sin embargo, éstas no fueron aprovechadas.

Dentro de este complejo contexto, el fracaso de los muy tímidos esfuerzos enfocados a la promoción de la *paz* y la extensión de un conflicto en constante degeneración, desde el fin de los ochenta hasta la consolidación de los talibanes a las riendas de lo esencial del territorio nacional, contribuyó a ligar el futuro de los territorios tribales de Pakistán al de su vecino afgano.

En Pakistán, el desarrollo de una guerra en sus fronteras (por entonces de casi dos décadas) y el floreciente tráfico de droga no dejaban de preocupar a la población autóctona y a observadores foráneos, como lo menciona Philippe Delmas (ex encargado de negocios para los asuntos político-militares del ministerio de Asuntos Exteriores del gobierno francés) al comentar la situación en la primera mitad de la década de los noventa: *Las fuerzas de seguridad pakistani financian 'su' guerra de Afganistán gracias a la venta de heroína cuyo monto, se estima, corresponde al 5% del producto nacional bruto pakistani. Esa gran cantidad de dinero desestabiliza la región y el mismo Pakistán. En 1980 no había heroinómanos [en el país], hoy en día son dos millones*⁹⁵.

Al norte de Afganistán, los nuevos países centro-asiáticos que comparten frontera con Afganistán (Turkmenistán, Uzbekistán y Tayikistán) y los que no (Kirguistán y Kazakistán) experimentaron rápidamente un renacimiento de la fe en el seno de su mayoría musulmana. En Tayikistán hubo, a partir de 1992, una guerra de cinco años con una oposición que incluía un fuerte componente islamista; no obstante, después de la firma de la *paz* en 1997 con apoyo de la comunidad internacional, se consolidó el régimen más abierto de la región⁹⁶. En Kazakistán la democracia no

95. DELMAS, Ph. (1995) *Le bel avenir de la guerre*, Paris, Gallimard, p. 155 [Traducción libre del autor].

96. Según lo previsto en el Acuerdo de Paz del 27 de junio de 1997, la oposición dominada por el Partido del Renacimiento Islámico participó en el gobierno a partir de la puesta en práctica del acuerdo. Aunque esta participación ha ido disminuyendo, Tayikistán es el único país de Asia Central en el que un partido islamista está presente tanto en el parlamento como en el gobierno.

existe y en Kirguistán la reciente crisis demuestra lo mucho que queda por hacer. Turkmenistán y Uzbekistán se encuentran sumergidos en regímenes totalitarios y alejados de la población. En Asjabad se prolonga una dictadura que a pesar de la enorme riqueza del país, mantiene a su población en una gran pobreza material y cultural. En Tashkent se impone hasta hoy un régimen despótico, personalista y paranoico, que ha impuesto una dura represión en contra de un movimiento islamista fuerte y activo (que exporta numerosos *yihadistas*) con lazos con los talibanes y con movimientos terroristas, incluyendo *Al Qaeda*. En cada uno de estos países, el retorno de la estabilidad en Afganistán es primordial para que haya cambios pacíficos y se refuercen o se construyan nuevos equilibrios internos, para su propio desarrollo y el desarrollo de toda la región; sin olvidar el desarrollo de una sociedad basada en derechos y valores, algo que requiere de una *paz* que ofrezca oportunidades de felicidad a la mayoría.

Es obvio que para Irán todo lo que ocurre en Afganistán se considera de suma importancia. Por un lado están sus propios intereses en ese país, comenzando con la presencia de una fuerte minoría chií (los hazaras, duramente golpeados durante los años de dominio talibán) y otra suní —pero de raíces persas, los tayikos— que a su vez ha mantenido una gran rivalidad de siglos con los pashtunes. Irán también ha contado con tener un amplio espacio de desarrollo en Asia Central y un vecino que se encuentra entre el país de Omar Khayyan⁹⁷ y esa región y está embarcado en un conflicto permanente, no es un factor que deja indiferente.

La presencia de refugiados en el territorio nacional —más de dos millones desde los inicios de la ocupación soviética— siempre ha sido considerada como un problema, como lo ha sido el temor de que se herede parte de la violencia que reina en el país vecino, como lo prueban las tensiones vividas en el Sistán Baluchistán, provincia oriental cuya población, suní, es del mismo origen étnico que sus vecinos afganos y pakistaníes. A esto se suma la rivalidad que Teherán sostiene con

97. Matemático, astrónomo y poeta de la Persia de los siglos XI y XII, nacido en 1049 en Noshapur (Jorasán, Irán), murió en 1131 probablemente en Balj. Ciudad cuyo origen se confunde con el de la Bactra fundada por Alejandro el Magno, y ciudad más antigua de Afganistán. Omar Khayyan es aún universalmente reconocido gracias a sus inigualables poemas: *Las Robaiyyat*.

Islamabad desde hace décadas, lo que a su vez es un factor esencial de las preocupaciones iraníes. Ambos Estados se disputan el liderazgo regional, pero solo Pakistán cuenta con el arma nuclear. Irán también ve con preocupación cómo tratan a la minoría chií en ese país en donde de Karachi a la frontera con Afganistán se registran regularmente choques violentos o atentados terroristas que enfrentan a las dos comunidades religiosas. Además, para Teherán, prioridades de primer orden en su agenda política son la presencia en el día de hoy de tropas estadounidenses y de la OTAN tan cerca de sus fronteras orientales, combinada con las preocupaciones que le causa su vecino occidental (en donde también se encuentran los estadounidenses) y las que le ocasionan las tensiones en el estrecho de Ormuz, de nuevo con la presencia de su gran rival ultra-atlántico. Finalmente, la interminable guerra en Afganistán, sobre todo si se considera el espacio que ésta ofrece a la producción de opio que tanto interfiere con la estabilidad iraní, es una gran fuente de inquietud. El alto costo del control de las rutas del narcotráfico, más el impacto que éste tiene en su propia población, son factores que desestabilizan; con un Afganistán en *paz*, sería más fácil hacer frente a esta calamidad. Por último, la presencia de la exclusivamente suní *Al Qaeda*, tan cerca de sus fronteras, es también motivo de preocupación para las autoridades iraníes.

La conquista del movimiento talibán de casi la totalidad del territorio afgano, fue considerada al inicio de su gran aventura como un incidente de la convulsa historia de la *tierra de los afganos*. Sin embargo, a pesar de su inquietante visión de la realidad cotidiana en el ocaso del siglo XX y de dejar vislumbrar una entrada en el XXI⁹⁸ parecida a un retorno al siglo VIII, es menester reconocer que su impacto en el mundo ha sido impresionante. De inexistentes en el momento en el que cae la URSS, a estar bien plantados en la lista de las principales preocupaciones en los centros de mando occidentales de la llamada *guerra contra el terrorismo*, los talibanes han ganado una gran notoriedad mundial (por negativa que sea) con una celeridad excepcional. Más aún, convencidos de la universalidad de su verdad, han logrado lo que varias decenas de siglos nunca pudieron contemplar:

98. El calendario islámico de la Hégira rige la vida cotidiana en el país; basado en los meses lunares, el equivalente en el calendario gregoriano durante el Ramadán de agosto a septiembre de 2010, es el año 1432 de la Hégira.

el desequilibrio del funcionamiento tradicional del pueblo pashtún. Su impacto ha sido tal en Afganistán en general, y en la corona pashtún en particular, que es imposible imaginar que vayan a desaparecer como aparecieron, de la noche a la mañana. La consolidación del poder talibán en el territorio pashtún (de ambos lados de la *línea Durand*) también ha afectado duramente el funcionamiento tradicional del orden tribal pashtún que ha visto cómo los líderes tradicionales han ido perdiendo importancia y poder.

Durante su dramático *emirato*, es más lo que deshicieron que lo que construyeron y son pocas las personas que se beneficiaron de alguna manera gracias a su presencia, sin ser ellos mismos talibanes o sus aliados, como en el caso de *Al Qaeda*; menos numerosos aún son los que ganaron su confianza, sin ser uno de ellos. Sin embargo, aún reclutan sin dificultad, lo que se puede entender considerando, ante la insuficiencia de la oferta de educación formal, la inmensa reserva de hombres que preparan año tras año las escuelas coránicas de ambos lados de la *Línea Durand*. Pero lo más sorprendente es que aumente el número de afganos, simples ciudadanos, que empiecen a añorar su presencia, aún fuera de sus nichos pashtunes. Personas que recuerdan el período de control talibán como un tiempo en el que reinó una *paz*, a todas luces *negativa*, pero una *paz* que, comparándola a lo que las tropas de la OTAN les han ofrecido hasta ahora, se les antoja como un momento en el que era posible satisfacer pocas necesidades básicas, pero sobre todo proteger lo esencial, la vida, por poco placentera que ésta pudiese ser y a pesar del rigor fanático y la intolerancia de sus autoridades. Es posible que esa sensación sea mucho más el resultado de las carencias del gobierno de Karzai, del caos que reina por doquier y de la impopularidad de las fuerzas extranjeras en el país. Pero también es notable que ni siquiera los atentados suicidas de los talibanes que tantos daños causan a la población civil, constituyan un obstáculo para mantener su dominio de una parte de las mentes en el país.

Una probable razón para comprender esta situación es que de 1996 al 2001, los talibanes confiscaron un sinnúmero de armas ligeras y la casi totalidad de las pesadas y conservaron así, sin restricciones y pocas excepciones, el monopolio de la fuerza en territorio conquistado. Solamente ellos han sabido poner fin tanto al poder de los *señores de la guerra* (que desde fines del 2001 están de vuelta en el escenario nacional), como a los retenes de bandidos de toda especie que han regresado a las andadas en los últimos años de seguridad garantiza-

da, en principio, por el gobierno de Karzai y la presencia extranjera, aunque ha habido progresos notables en los últimos meses. En una frase: solamente ellos, desde que el caos se apoderó del país hace más de treinta años, han logrado darle a la gente una cierta impresión de seguridad.

¿Se puede afirmar que durante el férreo control talibán se pudo vivir en algún momento y en alguna parte del país en una *paz imperfecta*? Una vez asimilado el concepto, es muy probable que los afganos que nunca han salido de sus regiones natales del suroeste (tierra de origen de los líderes y de la mayoría de los pesos pesados talibanes) o solamente lo han hecho para encerrarse en campamentos de refugiados en los países limítrofes, obsesionados por la imperiosa necesidad de seguridad, responderían por la afirmativa. Entonces, aunque existen elementos que justifican la pregunta, lo cierto es que la violencia estructural impuesta por el régimen de los mulás no daba espacio al desarrollo de una *paz* enfocada a lograr la satisfacción de las necesidades de cada uno, en la totalidad del territorio controlado. ¿Se trataba entonces de espacios de *paz imperfecta* en una situación de conflicto? ¿O sencillamente la casi totalidad del país vivía bajo el reino de una intolerancia tan inusitada que hasta los criminales se espantaban? Ambas cosas son posibles, pero lo que sí parece cierto es que a pesar de la implacable violencia estructural que reinó en esos tiempos (como antes y después) y de los mortales combates que se realizaron en el centro y norte del país, en la corona pashtún y desde Herat hasta Kabul hubo un nivel de *conflictividad* mucho menor al que se conoció durante los regímenes de Najibulá y, sobre todo, del gobierno muyahidín.

Considerando que a menudo la percepción puede llegar a ser más importante que la misma realidad, es quizás posible argumentar que los afganos que han permanecido en su lugar de origen o en campamentos de refugiados desde la invasión soviética (o los que se hicieron adultos durante ese período) y que nunca han salido del país, tienen una percepción de la *violencia estructural* y de la *conflictividad*, muy diferente a la que comparten en general las poblaciones de las democracias occidentales.

Sin concluir aún sobre este tema, vale la pena notar que quizás no sea solamente la férrea voluntad de los talibanes la que hace pensar que son capaces de volver a asumir un rol preponderante en el país, sino que la mayoría de los afganos poco ha disfrutado de *paz* y ha sufrido mucho de guerra y de ausencia de seguridad.

8. ESPACIOS DE PAZ IMPERFECTA EN MEDIO DEL CONFLICTO

Como se ha visto anteriormente, durante la *guerra fría*, el bloque comunista construía un socialismo colectivista y centralizador abocado, entre otras prioridades, a un desarrollo sin freno de la industria pesada y de armamento y a la producción extensiva de cereales. En permanente competición con el bloque capitalista, logró ser el primero en poner en órbita un satélite y también al primer hombre. Los *países del este* arrasaban con las medallas olímpicas y sus deportistas se convertían en héroes del socialismo como lo fueron cosmonautas y científicos, obreros y campesinos. En resumen, los habitantes de los países comunistas vivían en *paz*, al menos negativa. Es decir, nacían, crecían, producían y se reproducían, pero también morían, en su inmensa mayoría, sin ser víctimas de agresiones directas o muertes violentas. Sin embargo, dependiendo de la época y del lugar, una violencia estructural pasmosa enmarcaba la vida del ciudadano del bloque socialista y las libertades se ejercían con base en los mandamientos del régimen. Sobrepasar el menor límite atraía sanciones; el individualismo era altamente desaconsejado y la disidencia podía costar la vida. Millones de personas perecieron durante purgas, represiones, genocidios o en los calabozos de los muy eficaces servicios secretos y en los *archipiélagos GULAG* de regímenes comunistas desde su toma de poder. Sin embargo, es imposible negar que en la segunda mitad del siglo XX, a pesar de las tragedias vividas en Hungría, Checoslovaquia, Alemania Oriental o la Rumania de Ceacescu, para citar algunos casos, en los países del lado oriental de la *cortina de hierro* se vivía en *paz*, fuese ésta *imperfecta* o sencillamente *negativa* o ambas a la vez.

Del lado capitalista se aplicaban las leyes del mercado, se alababa la iniciativa individual y se empujaba al consumo sin límites. La sociedad cada vez más dominante del centro hegemónico de este bloque, ganaba adeptos día tras días. A medida que los medios de comunicación progresaban, que los avances científicos y técnicos rompían todas las barreras de la imaginación, los habitantes de los países que compartían riquezas con la gran potencia nuclear occidental avanzaban por el mismo camino del progreso y del saber. Más aún, el consumismo se convirtió en costumbre, en una forma de vivir que adoptaron millones de habitantes de este bloque. De ambos lados del Atlántico se escuchaba la misma música, se admiraban las mismas películas o se saboreaban (a toda velocidad...) los mismos perritos calientes, coca-

colas y hamburguesas. Los privilegiados de este bloque estaban seguros que no se podía vivir mejor y que había que disfrutar de la *paz* que para ellos y ellas era, sin dudas, definitivamente *positiva* en *el mejor de los mundos posibles*.

Sin embargo, si el bloque capitalista vivía en *paz*, ésta era mucho más *imperfecta* de lo que los privilegiados del sistema hubiesen estado dispuestos a admitir. En la inmensa mayoría de los países de la *periferia*, cientos de millones de personas no contaban con los medios para tener acceso a leche en polvo o condesada *made in* algún país desarrollado que llenaban vitrinas y mostradores junto a miles de artículos de consumo de toda índole, mientras esos mismos países exportadores restringían el acceso a sus mercados a los productos del esfuerzo de trabajadores y campesinos de los países *periféricos*. El astronauta llegaba a alturas superiores a las alcanzadas por el cosmonauta y los agricultores y ganaderos del llamado *norte* recibían el equivalente a miles de millones de dólares de los EE.UU en subsidios y exportaban sus excedentes por doquier. Mientras tanto, el ganado de ubres secas de los pobres de continentes lejanos o de países vecinos, a menudo aliados, moría de inanición o durante sequías mortíferas para hombres y animales o en inundaciones contra las cuales nadie les enseñaba a defenderse. En las mismas capitales de centros de poder hegemónico y en las de sus aliados se amontonaban, en lamentables villas miseria, aquellos que se quedaron en las cunetas de las rutas del éxito. Chabolas, *bidonvilles* o *shantytowns* permanentemente invadidas por otros miserables (de ahí mismo o de allende fronteras) atraídos por los mentirosos neones de la alabada prosperidad.

Pero, si ahora parece evidente, entonces nadie era consciente de que esas *paces* de las que gozaban de ambos lados de la *cortina de hierro*, eran (y siguen siéndolo aún después de haber suprimido la *cortina*) *paces imperfectas*. *Paces* que, además de ser *imperfectas* por sus lados sombríos y excluyentes, lo eran porque se mantenían gracias a la amenaza que se cernía cotidianamente desde los centros de lanzamiento de misiles nucleares, de un bando y del otro de la *cortina*. Además, eran *imperfectas* porque si en ambos lados se podía vivir sin pensar demasiado en la bomba y disfrutar lo que ambos regímenes permitían obtener, los privilegios dependían de la desgarradora *conflictividad* que en lejanos rincones del planeta —en la *periferia* de la que habla Umberto Eco— hacía que se enfrentaran ejércitos y grupos armados y todo tipo de asesinos y dictadores aplastaran a mujeres y hombres disidentes en

el nombre de los que vivían en *paz*⁹⁹. Se trataba de una *paz* global muy *imperfecta* que hizo que decenas de miles de jóvenes, luchando por ideas que pocos compartían o entendían, dejaran la vida en campos de batalla a miles de kilómetros de sus hogares (en Corea, Vietnam, Camboya, Angola, Etiopía o Afganistán) en nombre de una visión de poder que se quería imponer a otra.

Envuelta en una gran *conflictividad*, la *paz* de la *guerra fría* era una *paz* muy *imperfecta*.

Pocos días después del 11 de septiembre de 2001 se anunció otra guerra global: la *guerra contra el terrorismo*. Ésta no tendría frentes ni fronteras y opondría a las *fuerzas del bien* contra las *del mal*. Éstas, se dijo, contaban con aliados tenebrosos y poderosos que pertenecían a un terriblemente amenazador *eje del mal*¹⁰⁰.

El 7 de octubre de 2001 la guerra de Afganistán¹⁰¹ tomaba un cariz nuevo y espectacular; las tropas de la coalición liderada por los Estados Unidos se aliaban a las del desaparecido comandante Massud, a quienes se unía el general Dostum, eterno sobreviviente. En pocas semanas los talibanes y sus acólitos de *Al Qaeda* estaban apiñados en las cuevas de las montañas que cabalgan la *Línea Durand* y sólo faltaba atrapar a Osama Bin Laden y al Mulá Omar. La *guerra contra el terrorismo* ahora tenía un terreno de batalla concreto y *las cosas iban muy bien*.

99. Como lo confirman las observaciones de Umberto Eco: «*La guerra fría instauraba una tensión de paz beligerante o de beligerancia pacífica, de equilibrio del terror, que garantizaba una notable estabilidad en el centro y permitía, o hacía indispensable, formas de paleo guerras marginales (Vietnam, Oriente Próximo, Estados africanos, etc.). En el fondo, la guerra fría garantizaba la paz al primer y segundo mundos. Al precio de algunas guerras temporales o endémicas en el tercero.*» *Op. cit.* p. 20.

100. BUSH, W. G. *The National Security Strategy of the United States of America*, The White House (17 de septiembre de 2002) <http://www.whitehouse.gov/nsc/nss.pdf>

101. Las opiniones varían aún entre conocedores de Afganistán que comparten, en general, una visión similar sobre la situación. Sin embargo, la mayoría de observadores independientes están de acuerdo en que esta invasión, quizás necesaria, ha empantanado no solamente a las fuerzas armadas extranjeras que se encuentran en el país, sino también las perspectivas de una salida política coherente y que ofrezca oportunidades a la *paz*, como lo menciona Gabriel Kolko: «*Desde el final de la segunda guerra mundial, Estados Unidos ha respondido a los acontecimientos y a las crisis según han ido ocurriendo y allí en donde han surgido, sin reflexionar ni aplicar el sentido común, y ha cometido un error tras otro. Pero nunca ha estado tan confuso ni ha sido un país tan peligroso como en la actualidad, tanto para sí mismo como para el mundo.*» KOLKO, G. (2003) *¿Otro siglo de guerras?* Barcelona, Paidós, p. 101.

Hamid Karzai, ex-comandante pashtún de la *yihad* en contra del ejército rojo, se instalaba en Kabul con el apoyo de los EEUU. A la capital regresaban diplomáticos, funcionarios internacionales, personal de las ONG, académicos y empresarios afganos y de otros horizontes, sin olvidar nubes de periodistas. Rápidamente, Kabul salía de la larga noche poblada de sombras y silencios, de calles desiertas patrulladas por barbudos encaramados en veloces camionetas con armas prestas a escupir fuego en todo momento. En la nueva realidad, miles de coches circulaban por doquier: televisores, DVDs y CDs invadían los mercados inundados por los ritmos de los últimos *top ten* del *hit parade* de Nueva Delhi o Mumbai. Elevando la mirada, se divisaba en el infinito de su trasfondo azur y oro, salpicado de motitas blancas, con un suave ondular y dramáticas picadas, las cometas que regresaban a su escenario celeste para lucirse en combates épicos pero pacíficos, arrancando suspiros desencantados o gritos de alegría, a las gargantas liberadas de encantados espectadores. Las mujeres, calzadas de tacones, pero con el *chadri* a cuestras, a menudo levantando la tela con presteza, sonrientes detrás de las ventanillas de sus mantos, esperaban a estar seguras de que *las cosas cambiaban*, para poder dejarlo en casa... *pronto, muy pronto...* se decían... *las cosas parecían ir bien*.

La cohorte de representantes de países donantes y de cooperantes de todo tipo y nacionalidad que caía sobre la ciudad como una avalancha, preparaba propuestas, proyectos, programas y estrategias de cooperación para todo el país, prometiendo complementar lo que se anunciaba como una *Blitzkrieg*¹⁰² a la americana. En diciembre de ese mismo año, la comunidad internacional se reunía con un grupo significativo de afganos. A pesar de dificultades relativas a la representatividad de estos participantes y a otros aspectos relacionados con equilibrios étnicos y políticos, el acuerdo de Bonn lanzó un proceso que suponía ofrecer un marco político a la intervención armada; proceso que debía llevar a Afganistán por el camino de la *paz*.

Se formaba un gobierno interino que debía hacerse cargo del país durante seis meses y una comisión especial que se dedicaría a organizar

102. Guerra relámpago: nombre de una maniobra militar que implica un bombardeo paralizante, seguido de un dominio inmediato del terreno. Los alemanes se hicieron famosos por su eficacia en la utilización de esta técnica en la primera y la segunda guerras mundiales.

una *Loya Yirga* de emergencia que debía aprobar un gobierno de transición. En un plazo máximo de dos años también habría de redactar una Constitución y convocar elecciones para junio de 2004. Hamid Karzai fue designado primer ministro interino. La *Loya Yirga* de 2002 nombraba un gobierno de transición y la de 2003 aprobaba una Constitución antes de las elecciones presidenciales y parlamentarias. Karzai era el elegido de cada proceso y hoy sigue siendo el presidente de la segunda República Islámica de Afganistán. A pesar de todo, *las cosas seguían yendo bien*.

Pero hoy Afganistán experimenta una *paz*¹⁰³ muy relativa. Bin Laden y Omar siguen sin aparecer y los talibanes no están derrotados. Al contrario, ahora son ellos los que amenazan Kabul y tienen una buena parte de la iniciativa del conflicto armado. Aún cuando la operación aliada que iniciara el 13 de febrero de 2010 en la provincia de Helmand y el avance del ejército pakistaní en los territorios tribales del Waziristán, parecen haber asestado un golpe a los dirigentes talibanes y de *Al Qaeda*. Pakistán es ahora mucho más que una retaguardia de reposo y una reserva de combatientes. El movimiento talibán ya está presente en varias regiones de la franja pashtún de ese país¹⁰⁴ y amenaza la estabilidad del frágil proceso de restablecimiento de democracia que se vive en Islamabad. Los cultivos ilícitos, los laboratorios clandestinos y el tráfico de drogas enriquecen a muchos en ambos países y, en particular, a *señores de la guerra* afganos y a traficantes de pura sepa que mantienen llenas las arcas de los talibanes. Washington, en su nueva estrategia, aumenta sus propios efectivos, reclama un incremento consecuente de tropas de los países de la coalición y les incita a compartir los frentes más peligrosos. En 2008 y en 2009 murieron más militares americanos en Afganistán que en Irak. En varias partes del país, y sobre todo en la capital, atentados suicidas debilitan la tenue *paz imperfecta* que se pretende ofrecer a poblaciones inquietas y desconfiadas; niñas y jóvenes son asesinadas o desfiguradas con ácido en el camino de la escuela y sus padres amenazados si les dejan asistir a clases. Karzai, presidente

103. Cfr. AMIRIAN, N. & ZEIN, M., Irak, *Afganistán e Irán – 40 respuestas al conflicto en Oriente Próximo*, Madrid, Lengua de trapo, 2007, pp. 99-141. Ver también: RUBIN, B. *La incierta transición de Afganistán*, *Op. cit.*

104. Cfr: *The Economist*: A hydra-headed monster, July 19th – 25th 2008. Ver también HIGUERAS G.: Por qué Pakistán importa, *El País* (Domingo) 31 de agosto de 2008.

mal reelecto, propone negociaciones a talibanes y a todos aquellos que combaten junto a ellos. Hekmatiar acepta y el presidente afgano acusa a la ONU, a los EEUU y a sus propios aliados de todos los males que la gobernanza que se supone está bajo su propia responsabilidad, es incapaz de asegurar. Kabul, mientras tanto, recupera el miedo. *Las cosas no van tan bien.*

A la invasión de Afganistán seguirá en 2003 la de Irak y tras siete años, miles de muertes y destrozos dantescos¹⁰⁵, Osama Bin Laden sigue enviando mensajes electrónicos o grabados amenazadores y Mulá Omar sigue siendo el *comendador de los creyentes*¹⁰⁶. La *conflictividad* en Irak y Afganistán se palpa en todas partes. Si bien en Afganistán aquélla aumenta y se desplaza sin tregua del sur hacia el centro y el norte, en Irak la esperanza se mantiene por un hilo, con la paulatina entrega de responsabilidades a autoridades nacionales, un proceso muy frágil y al que le queda mucho por demostrar.

En los años que precedieron la invasión soviética y desde tiempos inmemoriales, en Afganistán¹⁰⁷ —sobre todo en el cinturón tribal del pueblo pashtún— un Islam suní riguroso encontró en las tribus regidas por un código de honor severo y profundamente patriarcal, un medio fértil para la consolidación de una interpretación estricta de las creencias religiosas. Sin embargo, en todo el país (y aún entre pashtunes), se desarrollaron, desde los primeros años del Islam, filosofías religiosas que transformaron a Afganistán en tierra de *sufís* y de diversidad y tolerancia, así como de peregrinaje. Sus cielos y sus paisajes inspiraban las artes como lo hacía el Islam; la poesía y la música acompañaban a la arquitectura, la pintura y la escritura. Existía el orgullo del pasado, desde la leyendaria y desaparecida Balj hasta

105. La siguiente opinión corrobora las que señalan que la entrada en guerra, tanto en Afganistán como en Irak, se realizó de manera tan superficial y arrogante que las consecuencias se sentirán durante muchos años: *Entrar en guerra no debe tomarse a la ligera. Es un acto que ha de abordarse con más sobriedad, con mayor solemnidad, más cuidado y más precaución que cualquier otro. Despojada de la fanfarria incansable de los medios y del Gobierno, privada del ondear de banderas nacionalistas y de la osadía imprudente, la guerra significa que unos hombres y mujeres se dedican a la brutal tarea de matar y mutilar a otros hombres y mujeres. Los costes siguen presentes mucho después de que se dispare el último tiro.* Cfr. STIGLITZ, J. & BIMES, L. (2008) *La guerra de los tres billones de dólares. El coste real del conflicto de Irak*, Madrid, Santillana, p. 239.

106. Cfr. FILIU, JP, *Op. cit.* pp. 83-143 & pp. 263-311.

107. Cfr. DUPREE, *Op. cit.* PP. 55-151.

la sublime Herat, cuna de Bihzad¹⁰⁸, el alabado miniaturista persa, y sede de la que fue la más hermosa de las mezquitas.

Afganistán recibió durante siglos a visitantes (de Marco Polo a los *hippies* y místicos de los años sesenta y setenta), a negociantes y viajeros que seguían la Ruta de la Seda, a espías y aventureros que circulaban de un imperio al otro. Si llegaban en *paz*, en *paz* seguían su camino; si sus intenciones eran hostiles o si olvidaban el imperativo respeto a la tradición, muy pocos llegaban a alguna parte.

En esa tierra de Islam, códigos de conducta anteriores a su llegada, como el Pashtunwali¹⁰⁹ veían en el uso de las armas un instrumento de resolución de conflictos. A pesar de siglos de una historia repleta de gestas heroicas y sangrientas, de justicia radical, de separaciones estrictas entre los sexos y de aislamiento de las mujeres, en Afganistán se vivió en estado de *paz*. Se trataba, probablemente, de una *paz* terrible y, con toda seguridad, inaceptable hoy para europeos, americanas y muchos otros grupos culturales cuya realidad está basada en principios radicalmente distintos a los de los pashtunes o tayikos. Pero la *paz* que estos pueblos conocían era sin duda una que se inscribía en el marco de la cultura, los conocimientos y el sentir profundo de un pueblo que solo conocía el entorno heredado de sus ancestros e ignoraba los avances del siglo de las luces, los aportes de la revolución francesa, el mensaje de la declaración universal de los Derechos Humanos o el contenido de la Declaración de Beijing de 1995. En otras palabras, en Afganistán se ha vivido en una *paz imperfecta*, como también lo ha sido la que reinaba y sigue reinando en los países de occidente, pero con características, marcos de referencia y matices muy diferentes.

La *paz*, especialmente ante los ojos de afganos y afganas que no han conocido más que su propia realidad, solamente se puede identificar (y por ende reconstruir) haciendo referencia a las características que su propio entorno cultural atribuye a la noción de *paz*. La ilusión

108. Kamal-al-Din-Bihzad (1450-1535) considerado como el miniaturista persa más importante, contribuyó en su época a la notoriedad de Herat y de Tabriz, en donde está enterrado.

109. El Pashtunwali es el código inmemorial de conducta que rige el comportamiento del individuo y de la sociedad pashtún. Como lo describe un *afganólogo* occidental: *es un código que limita la anarquía en un pueblo fraccionado pero vital*. CF. WARDAK, Ali, *The ethnic and tribal composition of Afghan society*, en: AFGHANISTAN, Essential Field Guides to humanitarian and conflict zones, CROSSLINES, Ginebra, 1998 pp. 78-91.

de la *paz*, la idea que cada individuo se hace de ella, solo puede ser lo que su experiencia personal le permite considerar, lo que su propia realidad identifica como una vida en *paz*. Es entonces natural deducir que en Afganistán se ha vivido en *paz* durante siglos, porque durante siglos en la tierra de los afganos se satisfacían (con frugalidad, claro está) las necesidades (consecuentes con el medio) de la gran mayoría de sus habitantes; porque los ciclos de la vida también se desarrollaban en armonía con su propia realidad; a pesar de las dudas y de posibles reproches del observador occidental.

Obviamente, esta situación dependía tanto del comportamiento de las personas como de los caprichos del clima; de enfrentamientos entre clanes; de arreglos de cuentas brutales o de la llegada de posibles invasores quienes, de la misma manera que los terremotos, las sequías o la enfermedad, podían llevar hambre y muerte a miles de hogares. De suerte que la *paz* a la que tanto aspiran los afganos y las afganas, no podrá excluir mil y un matices impuestos por su propia realidad. Una *paz* que, para ser sostenible, deberá forjarse con base en su propio marco de referencia, sus tradiciones y culturas milenarias, asimilando aprendizajes y matices mucho más recientes. Para incorporar nuevos atributos al concepto de *paz* que comparte la mayoría de los afganos, la comunidad internacional debe acercarse con cautela, respeto y mucho amor a ese pueblo maltrecho y tantas veces traicionado. Se trata de acompañarlo, poco a poco y a su ritmo, durante el largo recorrido que eventualmente algún día le llevará a hacer suyos principios y valores que, de esa manera, estarán más cerca de la universalidad que se les quiere conferir.

Construir esa *paz* incluyente y sostenible implica superar los estragos generados en las últimas décadas por inauditos niveles de *conflictividad*, tanto en Afganistán como en la región a la que pertenece.

Con la invasión soviética y el conflicto en recurrente degeneración que se ha perpetuado desde entonces, *la tierra de los afganos* ha visto germinar ideologías y prácticas excluyentes, intolerantes e infinitamente crueles, algunas de las cuales sin duda existieron en el pasado, pero entonces fueron la excepción, no la regla. En Afganistán es imposible olvidar que, desde hace más de treinta años la *paz* no ha sido más que una quimera.

En Pakistán, cuna del ISI, eterno manipulador y aprendiz de brujo, el conflicto ya es una realidad y está en juego la supervivencia misma del Estado a duras penas democrático, como lo está la seguridad de sus

ciudadanos, inclusive allende la franja pashtún. En Irán se ha exacerbado el conflicto con los Estados Unidos y su insistente esfuerzo de dotarse de capacidad nuclear inquieta a buena parte del planeta, sobre todo al principal aliado de Washington en la región, el Estado de Israel, probablemente también nuclear y de gatillo fácil.

En Afganistán la intervención armada externa seguirá aumentando; las elecciones presidenciales de 2009 representaban un enorme desafío y su resultado, claramente fraudulento, no ha reforzado la autoridad del presidente ni la indispensable credibilidad del proceso político en su conjunto. Pero Karzai sigue siendo la única opción de alianza para Washington y sus aliados, cuyo objetivo debe ser ayudar a construir un Estado con el que afganos y afganas se puedan identificar¹¹⁰. Sortear esta realidad extraordinariamente compleja, a la que los países vecinos y occidentales tanto han contribuido con estrategias que han ignorado el destino del pueblo afgano, es el desafío de todos en el inicio de lo que no puede, no debe, llegar a ser la cuarta década de conflicto. Mientras tanto, con o sin avances de las fuerzas internacionales en el conflicto armado, la ofensiva de los talibanes fuera de la corona pashtún parece no encontrar freno. Por mucho que se intente mantener la esperanza de la *paz* invitando a negociaciones, la reducción de la *conflictividad* en todo el país sigue siendo una prioridad esencial y nada parece indicar que exista voluntad política para intentarlo; la violencia se mantiene en calidad de instrumento de construcción de *paz*. A pesar de la estrategia de Obama, por el momento, *las cosas aún no van nada bien*.

10. REFLEXIONES FINALES

Una *paz imperfecta* reinaba en la mayoría del territorio afgano en los años setenta (que ya había conocido la rebeldía de jóvenes islamistas, entre los que estaban Hekmatiar y Massud) a pesar de revoluciones de palacio que habían suprimido la monarquía en 1973, dando paso a la primera *República de Afganistán*. Con la entrada en escena del *ejército rojo* y el establecimiento de la *República Democrática de Afganistán*,

110. Cfr. BERMAN S. (2010) *From the Sun King to Karzai*, en FOREIGNS AFFAIRS, marzo -abril.

la *conflictividad* se agravó a medida que se iba extendiendo por el territorio nacional. No hubo respiro en el país en el período durante el cual Kabul estuvo bajo control de un régimen comunista: a la imposición por la fuerza de cambios radicales se agregaron los enfrentamientos entre los grupos políticos en Kabul y la creciente intensidad de la guerra. La *conflictividad* que caracterizaba tanto las zonas urbanas como las rurales, se agudizó transformando a millones de afganos en víctimas o combatientes.

El enfrentamiento fratricida que se produjo de 1989 a 1996, aunque parezca imposible, empeoró las condiciones de vida de un número creciente de afganos y fomentó una verdadera debacle para el mantenimiento de la memoria histórica de sus pueblos, memoria oral que transmitía las bases de la convivencia afgana de generación en generación. El régimen talibán, a partir de 1996, puso el sello final en algunos de los aspectos claves del equilibrio tradicional, al suplantarse el funcionamiento ancestral de la autoridad en las regiones tribales; al haber inflamado las tensiones y las diferencias étnicas existentes; al llevar el país al oscurantismo violando valores y derechos reconocidos por el conjunto de la comunidad internacional, y sobre todo aplicando su brutal intolerancia y fanatismo. Para cerrar esta triste lista, al imponer un marco legal fundado en preceptos de otros tiempos con base en el cual se inmolaron los derechos en los que se fundamenta el frágil intento de edificación de una suerte de armonía global y, de manera particularmente bochornosa, los derechos de las mujeres.

Y por tanto, la *paz imperfecta* que imperaba de un valle al otro de una compleja geografía humana y física permitió que Afganistán conociera más de dos siglos de historia contemporánea¹¹¹ (1747 – 1979) con largos espacios de *paz*. Espacios ciertamente marcados por altos niveles de *conflictividad* pero que poco tenían que envidiar a los que reinaban en Europa o América durante esas mismas épocas (y que, en Afganistán, afectaron especialmente las repetidas intervenciones externas que hubo en esos 232 años, sobre todo en el marco de las famosas *guerras afganas* decimonónicas de las que el imperio británico salió brutalmente derrotado).

111. Para solamente referirse a lo que se considera el *período moderno* que se inicia con la designación al trono de los afganos de Ahmad Shah Durrani, en el marco tradicional de la *Loya Yirga*.

Como ya se ha mencionado, en los años marcados por la agresión soviética, la comunidad internacional utilizó los mecanismos e instrumentos de los que disponía y palió las necesidades humanitarias, a la vez que mantuvo vivo el fuego del conflicto. También intervino facilitando la firma de acuerdos que pusieron fin a la intervención armada soviética, pero al no poner en la mesa una propuesta de construcción de *paz*, participó en la creación, aunque sea por omisión, de un círculo vicioso de violencia indiscriminada en medio de una *conflictividad* que ha llegado a alturas inverosímiles. La *voluntad política* de los centros de poder que se impusieron con el sacrificio de sus aliados afganos, estaba centrada en la derrota y la expulsión del adversario global y no en la recuperación de la normalidad y la construcción de *paz* en Afganistán¹¹². Los vencedores occidentales observaron con indiferencia los períodos de violencia que marcaron la década de los noventa y al olvidar el sacrificio humano sin el cual no hubiese habido victoria, se desinteresaron por el destino de un pueblo descuartizado, tanto por mano propia como por la intervención de agresores y aliados que los manipularon y los desecharon a placer.

Países occidentales, países vecinos y miembros de la liga árabe contribuyeron a alejar la *paz*. Primero alimentaron la capacidad de fuego de sus protegidos y facilitaron la implantación de guerreros extranjeros, movidos en gran parte por fanatismos excluyentes y despiadados. Segundo, antepusieron intereses foráneos a los de los afganos. Tercero, aprovecharon la oportunidad para reforzar las visiones más conservadoras del Islam. Cuarto, una vez desaparecida la URSS, abandonaron una parte considerable del protagonismo, interno y externo, a los servicios secretos pakistaníes que vieron en los dos gobiernos que controlaron Kabul hasta la llegada de los talibanes, a regímenes que había que desalojar a cualquier precio por considerarlos contrarios a sus propias ambiciones. En ese contexto no hubo voluntad política para darle una oportunidad creíble a la *paz*.

112. Charly Wilson, miembro texano de la Cámara de Representantes del Congreso de los Estados Unidos de 1973 a 1996, ante la invasión soviética de Afganistán se convirtió en el motor de un programa de apoyo clandestino del gobierno americano a los muyahidines afganos, por intermedio de los servicios secretos pakistaníes. Junto al gobierno de Arabia Saudí, canalizó más de seis mil millones de dólares de los EEUU a través de este sistema, sobre todo en forma de armas cada vez más sofisticadas. Después de 1989, los esfuerzos en pos de contribuciones gubernamentales para ayudar a un posible proceso de estabilización del país, no llegaron a nada comparable a los precedentes.

Las nociones de democracia y desarrollo humano son, sin lugar a dudas, parte integrante de los procesos indispensables de construcción de *paz*. La reunión de Bonn de diciembre de 2001 consideró que la democracia sería el eje de la respuesta política al desafío que representaba asegurarse que Afganistán dejara de ser un país fallido. Bonn lanzó un proceso en el que Afganistán, en pocos meses, se dotó de una constitución *democrática* y organizó elecciones *democráticas* para designar a los miembros de las instituciones *democráticas* que aquella creó. Hoy, sus autoridades y aliados afirman que Afganistán goza de un régimen *democrático*. Sin embargo, todo observador con algún conocimiento básico de la historia inmediata del país y de la historia de la democracia, puede constatar que su credibilidad estaría muy mal parada si el ejemplo afgano fuese la norma democrática a seguir en países que tratan de entrar en una fase de pos-conflicto.

Lo acontecido en Afganistán desde la reunión de Bonn, pareciera no ser más que la aplicación de una capa muy ligera de maquillaje para actores de un drama que ya lleva más de treinta años. El impacto de la cooperación internacional palidece en comparación con el de la guerra. Los efectos de ésta saltan a la vista por doquier; los de la cooperación, básicamente relacionados con programas de reconstrucción, inversión económica y restablecimiento y financiación de instituciones públicas, nueve años después de las promesas de Bonn, se notan en Kabul, se atisban en algún otro lugar y son invisibles en la mayor parte del país. Las autoridades afganas y sus aliados internacionales aún no pueden desarrollar una estrategia de reconstrucción nacional que incluya el aporte de la asistencia humanitaria y abarque todo el territorio nacional, combinando con coherencia recursos nacionales e internacionales.

A pesar de promesas y compromisos en sendas conferencias internacionales (Bonn en 2001; Tokio en 2002; Londres en 2006; París en 2008; La Haya en 2009 o Londres de nuevo, en enero de 2010), los progresos han sido poco evidentes para la mayoría de las afganas y los afganos, en especial en los campamentos de refugiados en países vecinos o de desplazados al interior del país o más allá de Kabul y de algún otro centro urbano. Los más destacados están centrados en el reforzamiento de instituciones, procesos y algunas infraestructuras (fuerzas del orden, ejército, tribunales y ministerios, elecciones, escuelas, carreteras, etc.) pero son muy vulnerables. Los logros en el ámbito social y en la economía son mucho más modestos, a menudo ligados a privilegios e invisibles en múltiples regiones del país. El impacto de la educación también es

de notar, aunque aún sea muy limitado y ofrezca pocas oportunidades de empleo dignas de diplomados y diplomadas. Sin embargo, a pesar de que aún falta mucho por hacer, cabe subrayar el importante (aunque relativo) avance de la presencia de mujeres en la vida política, social y económica del país y el acceso a la educación de mujeres en edad adulta con posibilidades de formación; así como de niñas, adolescentes y jóvenes, de la primaria a la universidad. Pero esta prioridad de género aún beneficia a una minoría y solamente en parte del país; niñas, jóvenes y mujeres siguen siendo blancos de agresiones atroces.

Por lo tanto, antes de intentar la instauración de una eventual *gobernabilidad democrática*, hubiese sido pertinente tener en cuenta que un pequeño grupo de afganos y afganas podían entender y aceptar cabalmente la democracia, pero que el concepto era y sigue siendo totalmente foráneo al tipo, y más aún, a la filosofía de vida de la inmensa mayoría¹¹³. Sin embargo, si después de instalar rápidamente (o a un ritmo aceptable y perceptible para la población interesada) varios de los principales componentes que identifican a una democracia —constitución, poderes ejecutivos, legislativo y judicial, procesos electorales, etcétera— se hubiese hecho prueba de eficacia en el manejo de la cosa pública, es posible pensar que hoy habría una mayor proporción de afganos y afganas convencidos de las bondades de la democracia. Por ejemplo, hubiera sido necesario demostrar capacidad para garantizar niveles aceptables de seguridad y una justicia accesible a todos; la determinación y los medios necesarios para progresar, aunque fuera muy poco, pero concreta e institucionalmente por lo menos en una gran mayoría de las regiones del país en el camino de la recuperación económica, social y política. Hubiera sido necesaria la instauración de un vasto diálogo sobre los principios de la democracia en el contexto afgano, retirando de la circulación a corruptos notorios y descartando (o por lo menos limitando el poder) de los inamovibles *señores de la guerra*. Hubiera sido necesario también mostrar una indispensable cautela ante la limitada y frágil capacidad de absorción de la modernidad por parte de la sociedad urbana y rural,

113. Como lo sugirieron un sinnúmero de afganos, así como actores foráneos reconocidos como autoridades en todo lo que respecta a Afganistán, incluyendo a Ahmed Rashid, Barnett Rubin y Olivier Roy —todos ellos ya nombrados en las páginas que preceden— o Anders Fange, director del Comité Sueco para Afganistán, y Nancy Dupree, presidenta de la Fundación Louis & Nancy Hatch Dupree para Afganistán.

manteniendo un ritmo que tuviese en cuenta las inquietudes de los centros religiosos y tradicionales más conservadores (sin lugar a dudas obstruccionistas, pero poderosos e inevitables) sin excluir las implicaciones de un conflicto armado que está aún lejos de ver el fin. Así, quizás, después de casi una década de presencia militar y política extranjera en el país, hombres y mujeres pudiesen haber sido aliados invaluableles en el esfuerzo de asegurar que el pueblo afgano en su conjunto estuviese dispuesto a embarcarse en un proceso de asimilación que les permitiese aceptar, a su propio ritmo, los diversos componentes y principios de la democracia, como un enriquecimiento de sus tradiciones y no como algo incomprensible impuesto desde afuera. En consecuencia, de haber tenido en cuenta la opinión del pueblo afgano en toda su *complejidad*, quizás la democracia hubiese podido ser percibida como un escenario *imperfecto*, pero creíble, para la *paz*.

En otras palabras, en vez de lanzar el acelerado proceso de pocos meses iniciado en Bonn, quizás hubiese sido más efectivo y eficaz darle un campo mayor a los mecanismos tradicionales de decisión (una *Loya Yirga* más apegada a sus fundamentos, por ejemplo) y respetar los tiempos (largos y a menudo indefinidos) que tradicionalmente requieren decisiones capitales de la magnitud de las tomadas. El rol de la cooperación internacional pudo haber sido el de asesorar y acompañar a los afganos en el camino que lleva a la democracia y no el de imponerla a un ritmo que, para ellos, fue arrollador y, para colmo, sin resultados tangibles para la inmensa mayoría. La verdad es que durante los primeros años que siguieron a la invasión de octubre de 2001, los países occidentales y en particular los EEUU estaban focalizados en atrapar a Bin Laden y al Mulá Omar, instalar pronto en Kabul un régimen que les fuera favorable y asegurar una corta y no muy pesada presencia militar, pero lo suficientemente eficaz para acabar con los talibanes y grupos terroristas, considerados entonces como objetivos fáciles para los sofisticados métodos e instrumentos de guerra de las fuerzas norteamericanas. Prueba de ello es la decisión de atacar Irak poco más de un año después de la invasión de Afganistán, como si dos campos de batalla al otro lado del mundo y en realidades extremadamente complejas, no constituyeran más que un ejercicio de estilo para el entonces único y omnipresente poder global norteamericano. La historia, como se ha visto, no perdona la arrogancia ni la insensatez.

En consecuencia, parece evidente que, además de la prolongación del sufrimiento del pueblo afgano, existen dos grandes víctimas de la incapacidad de los actores políticos nacionales y extranjeros de

transformar la *conflictividad* imperante y cortar el dramático círculo vicioso de violencia que encierra al país: por un lado, la *paz* aunque ésta nunca desapareciese del todo y resurja con cada atisbo de espacio que se le ofrezca y, por el otro, la democracia, probablemente herida de muerte. La *paz* porque ésta exige la voluntad de comprender y promover los elementos constitutivos de una *paz imperfecta* sólidamente basada en la compleja y variada realidad del pueblo afgano. Y este hecho ha sido ignorado demasiadas veces. Sin embargo, lograrla sigue siendo posible porque la sociedad afgana misma contiene los elementos requeridos para construirla, siempre y cuando los países vecinos y el resto de la comunidad internacional estén dispuestos a apoyarla. En cuanto a la democracia que se ha querido imponer de un día para otro, a un país ajeno a toda noción de poder central y propenso a ver con desconfianza todo lo que llega de afuera, su suerte parece más definitiva. Al tratar de imponer una visión occidental sin haber intentado, simultáneamente, abrir un diálogo por lo menos con una parte de las figuras más significativas de los que no aceptaban el camino propuesto por Bonn, el proceso de democratización quedó expuesto a todo tipo de manipulaciones —como lo muestra el resultado de las recientes elecciones presidenciales— y probablemente al fracaso, si la estrategia del presidente Obama no obtiene los resultados esperados. Y si los dirigentes afganos siguen abriendo espacios al nepotismo y a la corrupción sin mostrar que son capaces de gobernar efectivamente a pesar de las carencias y los obstáculos, la *paz* se alejará ante una *conflictividad* que no deja de ser peligrosamente amenazadora. La responsabilidad de la comunidad internacional ante los desafíos de la *paz* es de dimensiones históricas. Afganistán y su pueblo no pueden ser, una vez más, víctimas de la incapacidad de sus gobernantes y de la ceguera de quienes deben demostrar que tienen la voluntad política de cumplir con sus compromisos internacionales.

Mientras tanto, muchas mujeres de Kabul (aunque no en todo el país) han dejado el *chadri* en el armario y miran orgullosas a pesar del temor, cómo sus hijas invaden las aulas y se preparan a construir futuros de *paz*. Para muchas el cambio tardará lo que tardan las generaciones en germinar. Nadie tiene el derecho, ni los dirigentes y hombres afganos ni los gobiernos en las capitales foráneas, de dejar secar el ramo de esperanza que las afganas han sabido sembrar, en el *imperfecto* pero fértil jardín de la *paz*.

Afganistán, parte integrante del mundo *globalizado*, requiere de *paz* para que se consolide la que goza la humanidad en su conjunto. En estas

líneas se ha tratado de demostrar que del destino de ese país depende que el mundo vea transformarse de manera positiva la *conflictividad* global y por ende la calidad y la solidez de la *paz* que la modernidad puede ofrecer. Con base en esta proposición, es pertinente subrayar cinco reflexiones esenciales, a pesar de no ser mucho más que un intento de aplicación del más elemental sentido común:

- Una *paz negativa* no puede ser garantía de satisfacción de necesidades básicas ni ofrecer espacio al bienestar. Entonces, la humanidad y cada uno de sus componentes nunca puede satisfacerse con lo que la *paz negativa* ofrece, por lo que debe invertir la mayor cantidad y variedad de recursos posibles en la construcción de niveles superiores de *paz*, por muy costosos que sean y por muy *imperfectos* que puedan llegar a ser. Se trata de llegar al *punto de ruptura* que dará rienda suelta a la *paz imperfecta* que permite a cada individuo tener la capacidad de acercarse, cada vez un poco más, a la felicidad.
- La *conflictividad* global depende de los niveles de *conflictividad* que prevalecen en cada país del planeta; reducirlos en todos es responsabilidad tanto de cada pueblo, como de todos los miembros y en especial los principales actores de la comunidad internacional, sin excluir la importancia que cada individuo tiene en su propio ámbito. Por el bien de la humanidad es entonces indispensable reducir, con el esfuerzo de todos, los niveles de *conflictividad* en países en conflicto y en especial en aquellos enfrentados a desafíos dantescos, como en el caso de Afganistán.
- La *violencia estructural* es parte integrante de toda realidad y esta realidad depende de los parámetros que recursos, tradición, cultura, educación, etcétera, forjan a través de los siglos. Por ende, los niveles de *violencia estructural* pueden variar enormemente de un lugar a otro, influenciando así los niveles que afectan a toda la humanidad. No obstante, corresponde al pueblo autóctono determinar, apoyado en la solidaridad de la comunidad internacional cuando ésta es necesaria, cuáles son los límites admisibles de violencia estructural, por *imperfectos* que sean, que permiten considerar que la *paz* reina en determinado país y que ésta cuenta con espacios para su transformación. La *paz* en Afganistán solo puede ser la *paz* que los afganos y las afganas deseen o sean capaces de mantener, con sus altos y sus bajos, con sus desafíos y con sus oportunidades, con sus siempre perfectibles *imperfecciones*.

- La *paz*, concepto en permanente transformación, es objetivo y factor de motivación de todos los pueblos; a ellos les corresponde esforzarse en mejorar los parámetros que definen sus características específicas. En consecuencia, la *paz* -particularmente *imperfecta* en situaciones de conflicto- es el resultado de procesos que la van reforzando a medida que disminuye la *conflictividad* en la que se manifiesta, abriéndose así espacios para la reconciliación, la verdad, la justicia, la reparación, la buena gobernanza y un largo etcétera. Esto significa que todo proceso de construcción de *paz* en Afganistán debe desarrollarse al ritmo que su pueblo considere apropiado, por complejo, lento, exigente e *imperfecto* que llegara a ser.
- La reducción de la *conflictividad* violenta no es solamente el resultado del abandono de las armas, la negociación de *paces*, la evolución de la *violencia estructural* y otros cambios. Esa reducción es también la consecuencia de una *seguridad humana* garantizada mediante un *desarrollo humano* sostenido; del apoyo generoso e irrestricto a los esfuerzos en favor de la paridad de género, por complejo que pueda ser; del acceso en pie de igualdad con todos y cada uno de sus pares, a los beneficios de la *globalización* bajo todos sus aspectos y gracias a una *globalización* humanizada y justa. Ésta, a su vez, es un elemento esencial de transformación para la resolución pacífica de los conflictos. En Afganistán las décadas de guerra destrozaron más que infraestructuras y vidas humanas; en más de treinta años acabaron con el hilo conductor de la memoria histórica que une a las generaciones. Para recuperarlo o reconstruir lo que se pueda, hay que conectar entre sí los tramos restantes, abriendo espacio tanto al diálogo entre generaciones nuevas y ancianas, como a la capacidad de elevar la percepción de cada uno. Esto es parte intrínseca de la necesidad de desarrollo humano de afganos y afganas, cuyo pasado ha sido truncado del presente, pero puede y debe reintegrarse a su futuro.

En conclusión, hasta que no haya una *voluntad política* real de que todos los habitantes del planeta, sin distinción alguna, tengan la posibilidad de ver mejorar sus vidas, estén en donde estén; es decir, hasta que los derechos fundamentales de cada ser humano no sean cabalmente respetados; hasta que cada niño y cada niña crezca en una sociedad de valores; hasta que no se efectúen cambios importantes en la forma de gestionar las riquezas

e intercambiar bienes, servicios y mercancías y de tratar a cada individuo con respeto y con justicia; hasta que cada persona en este diminuto planeta, acepte que su felicidad depende de la de cada uno de sus congéneres; hasta que cada persona considere que para *vivir en paz* es necesario que cada quien contribuya a afianzar los elementos que en este mundo excesivamente complejo refuerzan la posibilidad de una vida feliz... hasta que entendamos que la *paz* de cada nación depende de la *paz* en todas las demás, seguirá habiendo grandes y peligrosos niveles de *conflictividad*.

Aunque la *conflictividad* perdure, con sus altos y sus bajos, ésta no debe imposibilitar la búsqueda de la felicidad. La *conflictividad* no impide que prevalezca el compromiso de construir, mantener y reforzar la *paz* que todo el mundo anhela: una *paz imperfecta*, como lo es el ser humano mismo; una *paz* que, como todo lo que atañe a las personas, es vulnerable. Pero una *paz* que también es sostenible, sobre todo cuando existe la voluntad de luchar por ella y muy particularmente cuando se comprende que toda *paz*, por insignificante y frágil que parezca, es siempre e inmensamente *perfectible*.

Cada individuo debe estar plenamente consciente de la importancia trascendental de su propio rol en lo que atañe el destino de la *paz*. Todos, sin excepción, estamos inmersos en un constante proceso de adaptación y enfrentamiento a las amenazas que se ciernen sobre la *paz*. Porque el ser humano es el único responsable del peso de la imperante e inamovible presencia de la *conflictividad*.

En Afganistán, europeos y americanos, asiáticos, medio-orientales o africanos tienen un rol en cualquier escenario de *paz*. La *paz* en ese país nos atañe a todos. En consecuencia, mantener una presencia en Afganistán por medio de una inquebrantable solidaridad con su pueblo y con su esfuerzo de *paz*, no es una opción: es un deber. Así lo exige nuestra pertenencia a un mundo en el que el destino de toda la humanidad está en juego en cada rincón del planeta. El deber de cada persona *vis-à-vis* Afganistán está ligado a nuestra propia supervivencia en calidad de ser humano. Es el deber de exigir de los gobernantes y poderosos que nos corresponden, que tomen y respeten cabalmente compromisos que permitan al pueblo afgano construir su propia *paz*.

Cuando los afganos y las afganas recuperen la posibilidad de mostrar lo muy aptos que están para reducir la dura *conflictividad* que aplasta su realidad, para el pueblo indómito de Afganistán *¡las cosas volverán a ir bien!*

REFLEXIONES Y PRÁCTICAS EN TORNO A LA CONSTRUCCIÓN DE LA *PAZ IMPERFECTA* EN MARRUECOS

MOHAMED NOURI

*Presidente de la Asociación Alcántara para el desarrollo de las relaciones
entre España y Marruecos*

Este trabajo pretende abrir la discusión en torno a dos temas complementarios y sinérgicos relacionados con la construcción de la *Cultura de Paz* (y la *Paz Imperfecta* en especial). Este proceso constructivo concierne tanto al nivel intrínseco (en Marruecos) como al nivel extrínseco es decir la relación de este país con su entorno más directo, en este caso con España.

No cabe ninguna duda que en ambos casos la existencia de conflictos de rasgos violentos ha dejado secuelas y heridas que estamos llamados a temperar y cicatrizar a través de una aproximación que aspira a repensar la memoria, desactivar sus zonas minadas, retomar estos episodios históricos con un sentido de crítica y autocrítica en vista de reconciliarse con dicho pasado. El objetivo principal de este ejercicio intelectual y práctico es hacer que este pasado no siga hipotecando y rigiendo nuestro futuro común así como asentar las bases de unas nuevas relaciones fundadas en la gestión pacífica de los conflictos y la restauración de la confianza entre los diferentes agentes sociopolíticos de la sociedad marroquí así como entre los dos países ribereños.

Creemos que tal es el propósito de la *Cultura de Paz*, de la Declaración del Decenio de la *Cultura de Paz* de Naciones Unidas¹ en par-

1. NACIONES UNIDAS (1999). Decenio Internacional de una cultura de paz y no violencia para los niños del mundo (2001-2010). [En línea] (A/RES/53/25), 19 de noviembre

ticular que no en vano ha estipulado varias esferas de acción que toman en consideración tanto los indicadores que habría que promocionar a nivel horizontal es decir a nivel de cada país por separado, entre ellos la educación para la paz, la promoción de los derechos humanos, de la igualdad de género, la participación democrática, etc... así como a nivel vertical, es decir entre los países, para crear mejores condiciones de paz y seguridad internacional.

Y creemos también que tal es el objetivo del concepto de la *Paz Imperfecta* que nos invita a replantear las nociones de conflicto, de la paz y de los equilibrios dinámicos.²

1. A NIVEL INTERNO: LA *CULTURA DE PAZ*. UN PROCESO EN CONSTRUCCIÓN EN MARRUECOS

Siguiendo esta línea de pensamiento, el estudio llamado «Análisis de algunos indicadores de la *Cultura de Paz* en la realidad sociopolítica de Marruecos entre 1999 y 2007»³ que tuve la oportunidad de desarrollar en el Instituto de la Paz y los Conflictos de la Universidad de Granada, bajo la dirección preciada de la Dra. Beatriz Molina Rueda y los consejos del Dr. Francisco A. Muñoz, pretendía conocer y reconocer la evolución de algunos de dichos indicadores, en concreto la educación, la igualdad de género y la promoción de los derechos humanos.

Nuestros supuestos de partida, que conforman la hipótesis principal de la citada investigación, se basan en que la sociedad marroquí actual cuenta con la presencia de actores, normas e instituciones capaces de elaborar y fomentar unas propuestas de paz mediante procesos amplios y constructivos de reconciliación y confianza, consenso y colaboración.⁴

de 1998. [Consultado: Enero 2010]. Disponible en: <<http://portal.unesco.org/education/es/files/37320/11289554485Decenio-paz.pdf/Decenio-paz.pdf>>.

2. MUÑOZ, Francisco A.; MOLINA RUEDA, Beatriz; NOURI, Mohamed (2010). *La Paz Imperfecta: teoría y praxis de la Cultura de Paz*. Ediciones de la asociación Alcántara.

3. Trabajo realizado para la obtención del DEA dentro del programa *Paz, democracia y derechos humanos* del Instituto de la Paz y los Conflictos 2007

4. Cf. en este mismo volumen MUÑOZ, Francisco A. (2009) *Los habitus de la paz imperfecta*, pp. ...

De hecho, estas acciones están contribuyendo a construir una *Cultura de Paz* susceptible de reconocer y fomentar los aspectos interculturales consustanciales a la actual realidad de Marruecos, un país plural (y en plural) que intenta encontrar su camino entre algunos elementos que condicionan el modo de actuar de la sociedad, como pueden ser el actual marco político, la tradición cultural, la religión y las exigencias del progreso y de la modernidad. El estatuto de socio privilegiado de la Unión Europea otorgado a Marruecos en el último año corrobora el férreo deseo de este país de unirse a los esquemas occidentales y universales.

La elección del periodo de tiempo mencionado no fue fortuita ya que el año 1998 supuso un punto de inflexión en la historia moderna de Marruecos. El proceso de «transición democrática» iniciado por la formación del gobierno llamado de «alternancia consensual» era el fruto de un amplio abanico de gestos simbólicos que habían precedido este hecho con el propósito de instaurar un ambiente político susceptible de aportar el grado suficiente de confianza en la vida política del país.

El acuerdo o pacto llamado «Alternancia Consensual» entre los dos actores más fuertes del escenario político, la monarquía y el bloque democrático formado exclusivamente por partidos nacionalistas, fue considerado en su momento como un paso necesario para la realización de una transición democrática pacífica y serena basada en la gestión pacífica de un conflicto cuya mala gestión fue consecuencia de la falta de *Cultura de Paz* y la gestión pacífica de los conflictos que llevó al país a la violencia estructural en vez de llevarlo a la construcción de un espacio compartido de paz.

Desde la perspectiva de la Investigación para la Paz, y de la *Paz Imperfecta* en particular, el proceso de acuerdo, pacto o consenso (*Attawafiq* en árabe) se distinguió por dos cosas: su carácter imperfecto por un lado, pero al mismo tiempo supuso una iniciativa que permitió resolver pacíficamente un conflicto crucial y salvar la situación de crisis cardiaca que el país atravesaba. Con ello, Marruecos vivió su propia *Paz Imperfecta* ya que los actores políticos principales emprendían por primera vez en la historia moderna del país una inversión epistemológica que rompió con los supuestos anteriores. En efecto, el conflicto del poder que había ocasionado graves arbitrariedades en las décadas anteriores debido a la aproximación violenta de los distintos actores políticos se volvió a tomar desde una perspectiva pacífica y positiva.

En segundo lugar, se reconoció el carácter imperfecto y procesal de la paz que se podía alcanzar, una *Paz Imperfecta* como las personas

que la hacen, formada por pequeñas paces que han ido sumándose a lo largo de esta última década merced a la nueva aproximación del poder, basada en la concertación, el diálogo y la reestructuración de las prioridades y expectativas en lugar de basarla como antes en la violencia y la exclusión.

El carácter incompleto, frágil e imperfecto de este hecho histórico en la historia política de Marruecos radica en que desde el punto de vista legislativo el Bloque o *Koutla* Democrático carecía de mayoría parlamentaria (apenas había conseguido la tercera parte de los votos). Por otro lado, ha sido el fruto de un consenso político entre el Rey y la *Koutla* basado en una reestructuración de las expectativas de ambas partes inducido por unas nuevas necesidades políticas tanto internas como externas y donde las medidas tomadas para la construcción de la confianza, señaladas antes, hicieron madurar la mayor parte de sus condiciones.

De hecho, esta dinámica, este proceso imperfecto es lo que ha permitido que Marruecos emprendiera muchas reformas y consiguiera gestionar cruciales conflictos desde una aproximación pacífica, de diálogo y consenso. Fruto de este proceso «en consolidación» de inversión epistemológica se han podido abordar muchas asignaturas que quedaban pendientes en Marruecos como pueden ser la reconciliación nacional, el reconocimiento oficial e institucional de la lengua amazigh, la modernización del código de la familia, la democratización de la sociedad, la promoción de los derechos humanos y libertades públicas además de un trabajo de suma importancia en el ámbito económico y social así como en el campo de la modernización de las infraestructuras. Y es lo que hace que en el Marruecos de hoy corran nuevos aires y que el país goce de la confianza del capital extranjero.

Lamentablemente, —y esto ocurre a menudo— el enfoque con que se analiza y se estudia la dinámica de una sociedad, la marroquí en este caso, hace que estos elementos positivos, estas pequeñas paces pasen a un segundo plano a la hora de valorar dicha dinámica.⁵ Si nos preocupáramos de enumerarlas, juntarlas, analizar su impacto en los distintos ámbitos y en el conjunto de la sociedad, y eso sí, verlas en su dimensión procesal, inacabada, imperfecta —como nosotros los humanos

5. MUÑOZ, Francisco. A. (2001) «La Paz imperfecta ante un universo en conflicto», en MUÑOZ, Francisco A. (ed.) *La Paz imperfecta*. Granada: Colección Eirene, Universidad de Granada.

con nuestros distintos intereses y conflictos— nuestra visión y nuestra valoración cambiarían ciertamente.⁶

Es cierto que se trata sólo de la mitad llena del vaso, pero no cabe duda de que todas estas instituciones, normas y acciones específicas, imperfectas, inacabadas tanto en su elaboración como en su puesta en práctica, son susceptibles de dinamizar los indicadores de la *Cultura de Paz* y de asentar las bases políticas y socioeconómicas para la consagración de los objetivos del Milenio.

Hoy en día, no cabe duda de que Marruecos, a pesar de seguir padeciendo —como otros países emergentes— de muchos problemas tanto a nivel político como social y económico, es cierto también que el país destaca en su entorno arabo-musulmán por la existencia de una voluntad política en cuanto a la democratización de la sociedad, la promoción de los derechos humanos y la libertad de expresión.

Todo esto justifica sobradamente el interés de conocer, diagnosticar y potenciar los elementos que en la sociedad marroquí son constitutivos de una *Cultura de Paz*, como un medio de acercar sensibilidades, promover la participación y asumir la responsabilidad compartida de mejorar las condiciones de la zona, entre ellas las relaciones hispano-marroquíes.

2. A NIVEL EXTERNO: HACIA UNAS RELACIONES HISPANO-MARROQUÍES BASADAS EN LA *CULTURA DE PAZ* Y RECONOCIMIENTO DE EXPECTATIVAS

En el libro de Tzevetan Todorov «*La vie commune*»⁷ (La vida común), el autor parte del presupuesto de que el ser humano es un ser social. Por ello, el autor no aborda el lugar que ocupa el hombre en la sociedad sino el lugar que ocupa la sociedad en el ser humano.

Todorov empieza con una breve pero necesaria introducción sobre lo que ha sido la visión del pensamiento occidental acerca del ser humano, haciendo hincapié en lo que el califica como tradiciones asociales si se puede decir de autores como Montaigne,⁸ Pascal,⁹ Hobbes,¹⁰

6. *Ibidem*.

7. TODOROV, Tzevetan (1995) *La vie commune*. Paris: Eds. du Seuil.

8. DE MONTAIGNE, Michel de (1992) *Essais*. Vol 3. Paris: Eds. PUF.

9. PASCAL, Blaise (1964) *Pensées*. Paris: Eds. Garnier.

10. HOBBS, Thomas (1971) *Leviathan*, Paris: Eds. Sirey

Kant¹¹ y Nietzsche¹² que estiman que «la convivencia con otras personas supone una carga de la que uno se debe de librar. Y la satisfacción que las personas necesitan no son más que arrogancia y ufanía que el hombre sabio no debe tolerar; éste aspira a la austeridad y la autosuficiencia».

Los adeptos de esta filosofía consideran que «la sociedad y la ética van en contra de la naturaleza ya que imponen las bases de una vida compartida a un ser único, individual y substancial». Todorov lamenta que esta concepción amoral haya triunfado y siga influyendo fuertemente en las teorías de las psicologías y la políticas dominantes hoy en día.

En oposición a estas concepciones asociales, el citado autor estima que «la relación con el otro no es el resultado de los intereses del Yo (subjetivos) sino que es anterior tanto al interés como al Yo». Por tanto, no hay sitio para que nos preguntemos a la manera de Hobbes: ¿por qué elegimos vivir en sociedad? O al estilo de Shopenhauer:¹³ ¿de dónde emana la necesidad del individuo a la sociedad?

La respuesta según el autor es la siguiente: porque las personas no realizan nunca semejante paso a la vida compartida: la relación anticipa al componente aislado. Por consiguiente, las personas no conviven en la sociedad motivados por el interés, por la virtud o por otra razón sino simplemente porque no existe otra forma de hacerlo.

Para apoyar este presupuesto, Todorov se apoya en Rousseau que en sus dos libros «Estudio sobre el origen de las lenguas» y «En torno del origen de la desigualdad» hace unas reflexiones que nos hacen descubrir que «tenemos una necesidad extrema de los otros, no para satisfacer nuestro ego sino porque les debemos a los otros nuestra existencia misma debido a que estamos o más bien somos marcados originalmente como seres humanos por la imperfección.

En este caso, el autor plantea que Rousseau¹⁴⁻¹⁵ no hace más que explorar el pensamiento de Aristóteles¹⁶ puesto que admite la idea de que «la sociedad nace de la debilidad del individuo». Adam Smith comparte

11. KANT, Emmanuel (1985) «Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolite», en *Œuvres philosophiques*, tomo II. Paris: Eds. Gallimard.

12. NIETZSCHE, Friedrich (1991) *La volonté de puissance*. Paris: Eds. LG.E.

13. SHOPENHAUER, Arthur (1964) *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*. Paris: Eds. PUF.

14. ROUSSEAU, Jean-Jaques (1964) «Discours sur l'origine de l'inégalité», en *Œuvres complètes*, tomo III. Paris: Eds. Gallimard.

15. ROUSSEAU, Jean-Jaques (1990) *Essai sur l'origine des langues*. Paris: Eds. Gallimard.

16. ARISTOTELE (1991) *Ethique à Eudème*, Paris: Eds. Vrin.

más o menos esta idea cuando afirma que «la ética y la estética sólo pueden nacer en la sociedad puesto que solo podemos vernos a nosotros mismos a través de los ojos de los otros».¹⁷ El mismo dice «que si pudiéramos criar a una persona en la soledad y el aislamiento, ésta no podría emitir ningún juicio, ni siquiera de si mismo. Le faltaría un espejo para verse asimismo. Aun más, lo que le falta a esta persona es lo que le distingue de los animales ya que el no actúa solo por el instinto de la supervivencia sino que aspira a que su valor sea reconocido y este reconocimiento solo puede darse a través de la visión del otro. Esto precisamente es lo que Hegel¹⁸ llama reconocimiento, Rousseau la califica como consideración y Adam Smith como atención.

2.1. EL RECONOCIMIENTO COMO CONDICIÓN NECESARIA PARA UNAS NUEVAS RELACIONES HISPANO-MARROQUÍES

En una de sus memorables frases díscolas, decía el historiador Ibn Azzuz Hakim que el marroquí es un español islamizado y el español un marroquí cristianizado. Aun más, hemos comprobado cómo la cooperación y el diálogo pueden resolver problemas comunes tan cruciales como puede ser la emigración clandestina y el terrorismo mientras que el atrincheramiento en posiciones y posturas de poseedores de la verdad absoluta no hacen más que resucitar el código de los muertos y el espíritu de Aquiles que prefería la gloria a la vida.

Si retomamos la conceptualización que desarrollamos al principio se podría decir que nuestras relaciones, nuestra vida común, marroquíes y españoles, no debería basarse exclusivamente en los intereses de una parte u otra o incluso en los intereses compartidos sino que estas relaciones deberían concebirse como algo anterior a dichas relaciones, algo que sobrepase a los dos países por separado y por tanto de las que no se puede prescindir. Ahora bien, necesitamos eso sí, reconocimiento, consideración y atención.

Perdonen que insista en ello porque considero que el reconocimiento no es un estado anímico pasajero sino un valor superior incluso a la vida misma.

17. SMITH, Adam (1976) *The theory of moral sentiments*. Oxford: Eds. Clarendon press.

18. HEGEL, George W. F. (1991) *Phénoménologie de l'esprit*. Paris: Eds. Aubier.

Y porque la falta de reconocimiento, de consideración y de atención explica en parte el proceso de radicalización que no es más que el fruto de la frustración que sienten las personas cuando no se le reconocen sus derechos, sus necesidades y sus expectativas. Un proceso que hace que muchas personas, de todos los lugares del mundo, creyentes y ateos, no importa el color, la proveniencia ni la ideología, se identifiquen con ese sentimiento que describe el mismo Adam Smith cuando dice: «las personas cuando hacen que se les reconozcan se imponen», lo que insinúa de una manera perversa que la idea del reconocimiento se interrelaciona siempre con el poder. Pues Todorov desmantela esta perversa y violenta concepción cuando alude en su libro a que nuestra existencia como seres imperfectos no empieza en el campo de batalla sino en la captación de un bebé de la mirada de su madre para que le de reconocimiento, paz y tranquilidad y ésta, de forma simultánea e inconsciente se ve reconocida, como factor de reconocimiento, a través de dicha mirada.¹⁹

Mucho me temo, y por eso no pararé de insistir, que la aproximación actual de los conflictos existentes entre España y Marruecos se sigue sustentando en claves del pasado que elogian incondicionalmente la memoria y desde una perspectiva carente de registros que pueden ayudar a fomentar las regulaciones pacíficas de conflictos como pueden ser la escucha, la atención, la consideración, el reconocimiento del Otro, de sus expectativas, el diálogo, la negociación, el pacto y el acuerdo,

Aquí abro un paréntesis para recordar el importante interés que el psicoanálisis presta a la memoria. ¿Por qué? Pues porque los desafíos de la memoria son de tanta magnitud que no se pueden dejar al entusiasmo o al enfado. Primero, hay que recordar una evidencia: que la memoria no se opone de ningún modo al olvido; los dos términos que forman el contraste son más bien el borrado (*l'effacement*) (y por tanto el olvido) y la conservación. La memoria es siempre y necesariamente una interacción entre ambas situaciones. La restitución integral del pasado es una misión imposible e incluso peligrosa y aterradora. La memoria es forzosamente una operación selectiva: algunos rasgos de un determinado acontecimiento serán retenidos mientras que otros serán progresivamente descartados y por tanto olvidados. En efecto, no existe ningún automatismo entre el recobramiento de la memoria y el uso subsecuente de dicha memoria. Conservar sin escoger lo que se va a conservar no es aun un trabajo de

19. TODOROV, Tzevetan (1995).

la memoria. Por tanto, desde la *Cultura de Paz*, desde la *Paz Imperfecta*, el desafío que se nos plantea hoy en día, a marroquíes y españoles, es el buen uso de la memoria para salir de ese estado de esquizofrenia que sigue caracterizando nuestras relaciones. De hecho, la esquizofrenia como enfermedad psíquica se debe a una relación distorsionada con el pasado o con algunos componentes de dicho pasado. Esto quiere decir que una persona o un grupo de personas que sufre de tal patología procede a un alejamiento forzado (refoulement) de algunos acontecimientos de su memoria activa, de su conciencia, eventos que ocurrieron en su pasado (o ha oído hablar muy mal de ellos en su infancia tanto por miembros de su familia o por conocidos o en la misma escuela) y que considera como inadmisibles e intolerables. Mientras estos recuerdos dolorosos sigan alejados continuarán impidiendo a la persona vivir su vida con normalidad. Lo que hace el psicoanálisis es recobrar (recouvrement) estos recuerdos y ponerlos en zonas aisladas de la conciencia y de la memoria donde pierden su poder destructivo pero sin pretender nunca poder olvidarlos.

Esto quiere decir que el recobramiento del pasado es obligatorio pero sin que dicho pasado tenga que orientar y gestionar el futuro. Sería de tal crueldad recordar a una persona o a un grupo de personas los episodios y acontecimientos violentos y horribles que vivieron en el pasado porque el derecho a olvidar existe también.

Después de doce años de cautiverio en las prisiones del Goulag, E. Kersnovskaia escribe en un pasaje de su novela²⁰ dirigiéndose a su madre: «me has pedido madre que escriba sobre el pasado triste de aquellos (años de aprendizaje). Ya he hecho realidad tus deseos, pero ¿acaso no crees que sería mejor tirar estos recuerdos en la papelera del olvido?»

Quizás sea esto lo que tenemos que hacer con el pasado triste y los recuerdos dolorosos compartidos entre españoles y marroquíes, igual que hizo España con la Ley de la Memoria para curar las graves heridas y secuelas de la guerra civil y Marruecos con la Instancia de Equidad y Reconciliación para extinguir el fuego y el dolor de los años de plomo, cada uno a su manera, para que el pasado no se convierta en argumento de extorsión política y para que» no se proceda a explotar los males del pasado para la consecución del poder y de nuevos intereses». ²¹ Y para

20. KERSNOVSKAIA, Eufrosinia (1994) *Coupable de rien*, Paris: Plon.

21. STEELE, Shelby (1991) *The content of our character*. New York: Harper Perennial.

que la memoria sea dirigida hacia el futuro de los dos pueblos y países y no se convierta en rehén entre las manos de los nuevos guardianes de las cárceles de la memoria.

Aquí es donde la *Cultura de Paz* y la *Paz Imperfecta* en particular podrían suponer un marco apropiado para ir construyendo este reconocimiento, esta consideración y esta atención.

El hecho de considerar el conflicto, independientemente de la naturaleza de éste, como fuente inagotable de creatividad e innovación de soluciones, el hecho de insistir en la «incompletud»²² de la paz, en su imperfección la hace más humana, sujeta a los deseos y limitaciones del ser humano, ese ser «insociablemente social» como definía Kant pero a la vez como un proceso en construcción permanente, lo que nos compromete a recuperar la cultura en su acepción agrícola donde sembrar, abonar y cosechar son verbos y conductas que se repiten eternamente.

No estaría exagerando si dijera que vista desde esta aproximación, la paz (lo ideal) se vuelve real y lo real (conflicto) se integra en el pensamiento y la conducta humana pero no como fuente de tensión sino todo lo contrario, como catalizador de desarrollo e innovación.²³

2.2. ACCIONES PARA EL FOMENTO DE LA PAZ IMPERFECTA EN MARRUECOS Y LA CONSOLIDACIÓN DE LA CULTURA DE PAZ EN LAS RELACIONES HISPANO-MARROQUÍES

A. de Saint Exuperry decía: «No existen soluciones a los problemas, solo hay movimientos en marcha. Sepamos crear los movimientos y las soluciones vendrán»

En esta línea de pensamiento y conducta, y gracias a la gran amistad que me une desde una década a los profesores Francisco A. Muñoz y Beatriz Molina y a través de ellos el Instituto de la Paz y los Conflictos de la Universidad de Granada, emprendimos en colaboración con la Asociación «Alcántara para el desarrollo de las relaciones entre Marruecos y España» una serie de actividades con el objetivo de fomentar de la *Cultura de Paz* en Marruecos, un país unido a España por el «río ancho» de Gibraltar.

22. TODOROV, Tzevetan (1989). *Nous et les autres*. Paris: Eds. Du Seuil.

23. NOURI, Mohamed (2010). Ponencia *Constantes y variaciones en las relaciones hispano-marroquíes*. Rabat.

Entre estas actividades cito la organización del el congreso de Granada sobre la transición democrática en Marruecos (2004), el Congreso «Claves para la Paz en el Mediterráneo» celebrado en Chauen (Marruecos) en 2005, el Seminario «La Paloma Blanca» celebrado en el Rio Martin (Tetuán/Marruecos) en 2006, el congreso «Políticas de Paz en el Mediterráneo» celebrado en Almería en el 2005 además de tres congresos celebrados en el marco de un proyecto europeo que tuvieron lugar respectivamente en Granada (España), Sofia (Bulgaria) y Rabat (Marruecos). El objetivo de este interesante proyecto era de acercarnos a las realidades de la interculturalidad en estos países y proponer medidas y recomendaciones sobre el papel de la educación en la prevención de la radicalización intercultural y religiosa.

Las actividades celebradas en Marruecos sobre la *Cultura de Paz* hicieron evidente el interés mostrado por los diferentes agentes sociales, políticos y culturales de este país y su anhelo de seguir profundizando en esta materia. Quedaba claro que se trata de un nuevo enfoque y de una innovadora perspectiva de ver la dinámica social y política de un país sumergido en un proceso de transición y del que tendíamos todos —intelectuales, agentes sociales y medios de comunicación— a ver sólo los aspectos negativos y las limitaciones.

Ahondando más en esta línea de pensamiento y conducta, pronto se editará un libro que recoge los siguientes trabajos:

- Una traducción al árabe del texto del profesor Francisco A. Muñoz «La Paz Imperfecta».
- Un trabajo en francés llamado «La Culture de Paix au Maroc: Réalités et enjeux d'une société en transition» que recoge una síntesis del estudio realizado sobre los tres indicadores de la *Cultura de Paz* mencionados anteriormente.
- Un trabajo intitulado «La educación, la igualdad de género y la promoción de derechos humanos en Marruecos. Ámbitos de acción» que recoge un análisis detallado de la evolución de estos tres indicadores en Marruecos en los últimos anos basándose en un corpus formado por varios informes de carácter nacional e internacional, entre ellos de la ONU.

Estos documentos servirán de plataforma para el encuentro «La Paloma Blanca II» que se celebrará en el próximo mes de septiembre en Tetuán (Marruecos) bajo el lema «la Paz imperfecta: teoría y praxis de la Cultura de Paz».

Para terminar, quisiera insistir en que esta dinámica de construcción de la *Cultura de Paz* se verá consolidada e instituida a través de la inauguración oficial del «Observatorio de la Cultura de Paz en el Mediterráneo». Este centro multidisciplinar será ubicado en la Escuela Normal Superior de Río Martín (Tetuán) y contará con un elenco amplio de investigadores. Entre sus objetivos, destacamos el desarrollo de la *Cultura de Paz* a través de la elaboración de informes anuales sobre la evolución de los indicadores de la *Cultura de Paz* así como la realización de estudios multidisciplinarios sobre las manifestaciones sociales, económicas, políticas, culturales y mediáticas en el Mediterráneo Occidental prestando un especial interés a las relaciones hispano-marroquíes.

OTRA PAZ POSIBLE E IMPERFECTA EN LAS AUTONOMÍAS INDÍGENAS ZAPATISTAS

EDUARDO ANDRÉS SANDOVAL FORERO

Profesor-investigador

Universidad Autónoma del Estado de México

esaforero2002@yahoo.com

América Latina se caracteriza por tener una conformación social, cultural, étnica, religiosa y política megadiversa, entre la que se encuentran los pueblos indígenas con una población de más de 50 millones de habitantes.

La pobreza, la miseria, y la exclusión, son el común denominador de la vida de los indígenas que se acompañan de permanentes violencias que el Estado, terratenientes, caciques, paramilitares y narcotraficantes ejercen sin piedad contra esta población. Podemos caracterizar la situación general en que se encuentran los indígenas, de una paz integral imposible, que encuentra su origen en la indiofobia, manifestada en las estructuras violentas socioeconómicas que el Estado ha construido durante más de 200 años; en las violencias físicas que de manera recurrente ejerce el Estado y demás actores armados en las comunidades indígenas; en la violencia cultural y simbólica que ha hecho del indio un ser inferior menospreciado en el contexto nacional; y en la dramática marginación, sometimiento y explotación a la que han sido sometidos históricamente.

Es decir que el contexto en el que se debaten los pueblos indígenas es producto de las violencias indiofóbicas que el Estado y parte de la sociedad han practicado contra los indígenas. Estas violencias han tenido

en diferentes períodos y regiones, respuestas también violentas por parte de comunidades y grupos indígenas, sin que haya cambiado la situación de pueblos discriminados, marginados y oprimidos en medio de un gran potencial de riqueza nacional existente.

Esta historia de violencias originadas desde la conquista, ha sido escrita y reescrita por historiadores, antropólogos, sociólogos, filósofos, e indígenas de todos los países latinoamericanos. Los genocidios, así como los etnocidios contra los pueblos indígenas han sido registrados de diversas formas, incluyendo los códices, la literatura, el cuento, la poesía, el canto, el cine, el documental, la pintura, y el dibujo. Esta visión de la realidad violentada de los pueblos indígenas ha sido documentada y exaltada en miles de libros y artículos, los cuales muy poco hablan de los discursos y las prácticas pacíficas que los Estados y culturas dominantes han realizado, así como también de los pensares y los haceres que los pueblos indígenas han construido en esas férreas voluntades de luchas pacíficas que trazan los caminos de esperanzas para un destino de reconocimiento, de diálogo intercultural verdadero, de respeto y de participación real en la vida nacional.

Atendiendo a este vacío del conocimiento social, el presente texto aborda la dimensión de lo indígena a partir de la perspectiva de la paz, sin negar la historia ensangrentada de unos pueblos que se resisten a ser desaparecidos o a ser uniformados en la cultura occidental, y que en estos tiempos de la globalización se ha profundizado su exclusión, miseria e injusticias. En este siglo XXI varios son las tierras y los territorios ancestrales y sagrados indígenas que están siendo usurpadas violentamente por compañías transnacionales para la extracción de minerales, construcción de megaproyectos, extracción de petróleo, construcción de presas hidroeléctricas, ecoturismo y plantaciones de oleaginosas o palma africana, con la aprobación y ayuda de los Estados, sus fuerza armadas y grupos paramilitares.

Las respuestas indígenas de resistencias pacíficas han sido elocuentes en toda América latina. Por citar solo algunas de reconocimiento internacional y que hacen parte de la memoria étnica latinoamericana se encuentran: la guardia indígena nasa en Colombia; las prácticas de comercio indígena justo en Ecuador y Perú, los territorios de paz y convivencia en Colombia; la policía comunitaria indígena en México; las cumbres de mujeres indígenas que pregonan su visibilidad y su condición de actores políticos con espacio propio; la lucha de los pueblos del Abya Yala (Tierra en permanente madurez) por la construcción de

los Estados Plurinacionales y el «Vivir Bien» como paradigma milenario de vida, todo ello y mucho más, platicado en sus propios idiomas, con sus propios conceptos y su diversidad de ritos que evocan de manera continua sus cosmogonías y su estrecha relación pacífica y de respeto con el hombre, la Madre Naturaleza y el cosmos. Estas valiosísimas historias de paz están pendientes en su reflexión desde la dimensión teórica y analítica de los estudios sobre la paz.¹

Es importante aclarar que el «vivir bien» (Suma Oamaña), el «buen vivir» (Sumak Kawayay), «estar bien» (Allin Kay), «los planes de vida» y «la comunalidad», dimensionados por los pueblos indígenas, no tienen nada que ver, y se presentan como praxis y pensamiento alternativo de ruptura al discurso y al modelo del vivir bien occidental. El paradigma ancestral alude a la cosmovisión de los pueblos indígenas a partir de la matriz interrelacionada de la naturaleza, el hombre, lo espiritual, la vida, la muerte, lo presente y lo ausente, en una constante histórica del pasado que se hace presente y de un ahora que retorna al ayer, en comprensión holística.

Desde una dimensión amplia de la paz podemos estudiar los discursos y las prácticas pacíficas de los organismos internacionales, del Estado, de los pueblos indígenas, dos de las anteriores, o de todos estos actores relacionados con la vida de los indígenas. Indudablemente que el estudio más completo será aquel que interrelacione las visiones, posturas, decisiones y prácticas pacíficas de los organismos internacionales, de los Estados, y de los pueblos indígenas. Esa compleja tarea rebaza los límites del presente texto cuya finalidad no es más que la de analizar a manera de estudio de caso, la respuesta pacífica que los indígenas mayas zapatistas en México han dado a través de la construcción de la autonomía indígena en cerca de 40 municipios, al no acatamiento por parte del Estado de los acuerdos internacionales sobre los derechos de los pueblos indígenas, al no respeto a la Constitución mexicana, al no cumplimiento de los Acuerdos establecidos por el gobierno federal y los zapatistas en San Andrés Larrainzar, al cerco militar en que los tiene el gobierno nacional, a los asesinatos masivos y selectivos que fuerzas paramilitares han cometido, y a la campaña de desinformación e invisibilización.

1. Véase en este mismo volumen la aportación de HERNÁNDEZ DELGADO, Esperanza, «Diplomacias populares no violentas: prácticas de paz imperfecta en experiencias de construcción de paz de Colombia», pp. 205-225.

bilidad que los medios de comunicación ejercen contra el movimiento indígena en México.

En síntesis, se trata de analizar, desde la perspectiva de la *paz imperfecta*, el quehacer de las autonomías zapatistas en un mundo que tiene legitimada la indiofobia como forma de organización y de relaciones sociales violentas, mantenidas y recreadas por un poder monopólico mestizo.

1. DELINEANDO LA PAZ DESDE LO INTERNACIONAL

A manera de antesala conviene tener presente que la demanda histórica de los derechos colectivos de los pueblos indígenas han tenido reconocimiento en el Convenio 169 de protección a los pueblos Indígenas y Tribales de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) adoptado en 1989; en la Asamblea General de las naciones Unidas (ONU) en 2009 después de 25 años de deliberaciones; en el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, en el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales; así como en la Convención sobre la protección y la promoción de la diversidad de las expresiones culturales en 2005.

Dos de los ejes principales en torno al cual gira el contenido de los instrumentos jurídicos internacionales mencionados, tienen que ver con el reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas y con su pleno derecho a la libre determinación como expresión de la autonomía indígena.

Derivado de lo anterior, y sobretudo por la lucha histórica de los pueblos indígenas por ser reconocidos como otros en su etnicidad, su cultura, su cosmogonía y sus derechos colectivos, la mayoría de las constituciones políticas en Latinoamérica realizaron avances fundamentales de reconocimiento a la diversidad étnica, cultural y a ciertos derechos colectivos de los pueblos indígenas en cada país. Sin embargo, más que ese acontecer, o más bien ese acontecer pacífico, es producto de un cambio en la concepción del Estado en general, que conlleva a unas nuevas relaciones del orden jurídico nacional con la diversidad étnica y cultural de cada país en particular.

El Estado pasa del desconocimiento y la indiferencia, al reconocimiento cultural; de la invisibilización de los pueblos indígenas al reconocimiento político y de su autonomía relativa. Las constituciones que declaran a la nación multicultural, por lo menos reconocen la existencia de los «otros culturales», y con ello se orienta la vida del país de un modo muy diferente al unicismo cultural. Al respecto es pertinente la concepción

de «política de reconocimiento de los grupos minoritarios» que plantea Charles Taylor,² al señalar que el «reconocimiento» no debe ser únicamente asegurar la supervivencia física del «otro» sino también reconocer el valor intrínseco del «otro», en las enseñanzas que nos ofrecen.

En teoría los principios jurídicos internacionales que norman los derechos fundamentales de los pueblos indígenas son ley en la Constitución de México y de los demás países latinoamericanos, lo que permite establecer relaciones pacíficas entre el Estado, los pueblos indígenas y la sociedad. Sin embargo, estos derechos reconocidos no han sido otorgados, por lo que los avances normativos y la participación real de los pueblos indígenas en las decisiones que los afectan, dista mucho aún de ser una realidad. Estamos ante una fehaciente prueba de una *paz imperfecta*³, toda vez que declarativamente se asume el reconocimiento y el respeto de los pueblos indígenas, pero en la realidad esos derechos aun todavía no tienen plena correspondencia con lo legalmente establecido.

Los reconocimientos discursivos de los organismos internacionales sobre los derechos colectivos de los pueblos indígenas, son indudablemente aportaciones y avances significativos para la paz. Su escasa aplicabilidad es también sin duda un tropiezo para los caminos de paz que deben de concertar los Estados con los indígenas. Es una existencia contradictoria, de reconocimiento formal y de no aplicación real. Es decir de una normatividad en sentido pacífico establecida por el derecho positivo en el marco jurídico internacional y nacionales por una parte, y por otra, de una paz quebrantada en las dinámicas políticas, sociales, étnicas y culturales. Es una *paz imperfecta*, a medias, incompleta, y por ello los movimientos indígenas en América Latina ya no lucha por el reconocimiento sino por su aplicabilidad.

2. CONTEXTO INDÍGENA EN MÉXICO

La historia de los pueblos indígenas en México ha estado marcada por el despojo de sus tierras y de su hábitat, acompañado del no reconocimiento de su condición de pueblos, de sus idiomas, sus sistemas de organización social y político, de sus culturas, su sistema jurídico,

2. TAYLOR, Charles (1993) *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 94-107

3. MUÑOZ, Francisco A. (2001) *La paz imperfecta*, España, Universidad de Granada

de medicina tradicional y de sus derechos originales; es decir, de sus derechos de carácter colectivo que corresponden a otra dimensión y realidad distinta a la mentalidad y a la práctica liberal que reconoce derechos individuales. Así, los derechos indígenas son específicos para los indios y son el complemento de los derechos humanos reconocidos universalmente.

Los más de 82 pueblos originarios, que de acuerdo a sus mitos han sido paridos por la tierra, el maíz, el agua, el aire, el fuego y demás elementos del cosmos, que habitan todavía parte de las regiones más ricas en recursos naturales, han sido sometidos por el Estado en México y por el poder político local, a condiciones de pobreza extrema, miseria, exclusión y dominación. Es decir que desde la conquista, la colonia y el México independiente, han sufrido violencia estructural por parte del sistema político; violencia cultural manifestada en la profunda indiofobia del Estado y la mayoría de la sociedad no india; y violencia física manifestada en la represión del Estado y los grupos paramilitares contra el movimiento indígena.

Cansados una vez más de tanta injusticia, con la consigna del «¡Ya basta!», apareció el levantamiento indígena del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), el primero de enero de mil novecientos noventa y cuatro, justo el día en que entró en vigor el Tratado de Libre Comercio entre Canadá, Estados Unidos y México, sacudiendo a la Nación entera y haciendo visible a los ojos del mundo la opresión, miseria, olvido, discriminación, abandono e injusticia en que se encuentran los pueblos indígenas de todo México.

Después de 16 días de combates armados, los zapatistas deciden tomar el camino de la lucha pacífica, noviolenta y consignan en sus documentos y reivindicaciones la lucha por la «democracia, la libertad y la justicia».⁴ Ejemplar y multitudinario fue el acompañamiento que el pueblo mexicano realizó para con el EZLN en torno a esa trascendental decisión política de transitar los caminos de la paz.

El Estado mexicano en el mes de enero de 2004 respondió a las demandas del zapatismo con todo el potencial bélico disponible. Por su parte, la sociedad civil en México y la solidaridad internacional se movilizó exigiendo al Estado atender las demandas de los pueblos indígenas y no optar por la salida militar, lo cual fue escuchado por

4. 1ª. y 2ª. Declaración de la Selva Lacandona, 2004, documento mimeografiado.

el Estado y suspendidos los enfrentamientos militares para pasar a la solución política y negociada de las demandas indígenas.

Representantes del gobierno federal y el EZLN después de varias reuniones de diálogo y discusión, firman los primeros Acuerdos en San Andrés Larrainzar el 16 de febrero de 1996 sobre Derechos y Cultura Indígena⁵ conocidos también como la iniciativa de Ley COCOPA (Comisión de Concordia y Pacificación). Meses después el Ejecutivo desconoce dichos acuerdos por considerarlos un riesgo contra la unidad y la soberanía nacionales.

El 25 de abril del 2001 el Senado aprobó una reforma constitucional que modifica en forma y contenido la iniciativa elaborada por la COCOPA y presentada por el presidente de la República Fox Quezada. Tres días después de ser aprobada por el Congreso de la Unión, El Ejército Zapatista de Liberación Nacional, el Congreso Nacional Indígena, La Asamblea Nacional Indígena por la Autonomía (ANIPA), y el Movimiento Indígena Mexicano (MIM), y muchas otras organizaciones nacionales y locales rechazaron esta reforma constitucional por no contener los principios acordados con los representantes del gobierno. Desde entonces, en todos los estados de la república mexicana se han presentado manifestaciones indígenas de rechazo a la reforma, y exigencias del cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés Larrainzar.

Pero la problemática, no de los indios sino de la democracia en México, también refleja la crisis del sistema representativo que realiza reformas constitucionales y elabora leyes al margen de la sociedad, y en muchos casos, en contra de los sectores sociales que tienen que ver de manera directa con lo modificado. También se manifiestan lagunas en la ley, puesto que en la mayoría de las entidades donde se ha aprobado la reforma, no se reunió la mayoría calificada. En resumen, nos encontramos con que el Estado no cumplió los acuerdos que firmó incumpliendo con el precepto constitucional de inclusividad y legalidad.

También es importante tener presente que la inserción de los derechos colectivos de los pueblos indígenas en las legislaciones son un primer avance para la resolución pacífica de los conflictos con el Estado y la sociedad, pero una sociedad no es pluriétnica, pluricultural y democrática por lo extenso del catálogo de derechos que contenga su carta política, así ésta los incluya todos, sino por su aplicación en la vida cotidiana, social y política.

5. Documento de Acuerdos del EZLN, versión mimeografiada.

Ante la falta de voluntad política de la clase gobernante por cumplir con lo signado en los acuerdos internacionales y en la constitución nacional, los indígenas zapatistas decidieron no hacer la guerra y se han dedicado a construir la autonomía para poder ejercer los derechos colectivos como pueblos indígenas, y para enfrentar las formas de homogeneización cultural, impuestas por el Estado uninacional, monoétnico, y monocultural.

Es decir que en el contexto amplio, las relaciones de los pueblos indígenas con la sociedad mestiza y el Estado se caracterizan por la paz etnocéntrica, antidemocrática, violenta por su condición estructural, por la dominación y violencia sociocultural, y por la violencia armada a la que de manera recurrente son sometidos los indígenas, impidiendo el respeto a los derechos humanos, a los derechos indígenas, y al establecimiento de relaciones interétnicas pacíficas y democráticas.⁶

Esa dimensión general caracteriza una condición imposible de paz integral, pero con ella, junto a ella y contra ella, se dan teorías y praxis de paz en diversos escenarios y regiones que podemos denominar de «paz imperfecta»,⁷ en el sentido de la pervivencia y la lucha contradictoria entre la violencia y la paz, prefigurando como tendencia la dominancia cada vez mayor de la paz, aunque siga siendo truncada, inacabada, e incompleta.

Similar actitud política han asumido los nativos del sur de América a través de la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas al manifestar en la Declaración del Cusco, Perú, el 17 julio 2006: «No es que los Estados nos den una mano, sino que nos quiten sus manos de encima». Es el reclamo más elocuente del derecho a la autodeterminación mediante la construcción de la autonomía indígena.

3. ETNORESILIENCIA PACÍFICA PARA LA PAZ IMPERFECTA EN LA AUTONOMÍA

Por más de quinientos años los indígenas han venido ejerciendo de diversas maneras la autoridad comunitaria con diferentes niveles y desniveles, que dependen de la identidad, la organización social y las

6. SANDOVAL FORERO, Eduardo Andrés (2009) *Diversidad religiosa y construcción de paz en indígenas de México*, Granada, Eirene, pp. 33-56.

7. MUÑOZ, Francisco A. *Op. cit.*

relaciones con los mestizos. Junto a la multidimensionalidad contextual, existe un ejercicio histórico de autogobierno pacífico propio al interior de las comunidades indígenas con participación amplia en la discusión y toma de decisiones que se realiza a través de la organización social tradicional, dentro de la cual el sistema de cargos es una forma compleja de autogobierno local donde tiene origen y se practica la máxima zapatista de «mandar obedeciendo». Éste se ejercita en todos los pueblos indígenas por medio de los cargos cívicos y religiosos de cada comunidad, cuyo soporte se halla en el sistema organizativo y simbólico de las culturas indígenas. En los caracoles, las Juntas de Buen Gobierno mandan pero obedeciendo a la comunidad, a las decisiones de la asamblea, y por esa responsabilidad no devengan salario alguno.

Estamos ante una demostración de resiliencia⁸ etnicapacífica de los mayas en México, que se manifiesta en la capacidad que han tenido y tienen para resistir y rehacerse frente a las adversidades políticas, económicas y violentas de la vida, irrumpiendo con más fortaleza, capacidad y recursos ante las calamidades en que han sido sometidos. Etnoresiliencia que permite que los indígenas resistan las violencias estructurales, físicas y culturales, fortaleciendo sus capacidades de construcción positiva en condiciones difíciles. Esa resiliencia noviolenta emerge en las dinámicas autonómicas de los caracoles y sus Juntas de Buen Gobierno, con metodologías participativas y transformaciones actitudinales que dinamizan la resiliencia étnica a nivel comunitario, municipal y regional.

Los zapatistas comenzaron de manera más apremiante la construcción de los municipios autónomos rebeldes a partir del 2001, se organizaron como suelen decir ellos, «para gobernar y gobernarse». Recordemos que la autonomía tiene su base jurídica en los tratados internacionales mencionados, pero de manera puntual en el Convenio 169 de la OIT y en la Declaración sobre Pueblos indígenas de las Naciones Unidas. Además los zapatistas aducen que están cumpliendo unilateralmente los acuerdos que firmó el gobierno federal y que no ha cumplido

Este modo de gobierno autónomo no es inventado así nomás por el EZLN, sino que viene de varios siglos de resistencia indígena y de la propia experiencia zapatista, y es como el autogobierno de las comunidades.

8. MICHAEL Rutter (1992) ha caracterizado a la resiliencia como un conjunto de procesos sociales que posibilitan tener una vida «apropiada» viviendo en un medio «impropio».

*O sea que no es que viene alguien de afuera a gobernar, sino que los mismos pueblos deciden, de entre ellos, quién y cómo gobierna, y si no obedece pues lo quitan. O sea que si el que manda no obedece al pueblo, lo corretean, se sale de autoridad y entra otro.*⁹

La autonomía zapatista es uno de los logros pacíficos más tangibles y valorables del movimiento indígena que al tener como principio el «mandar obedeciendo» y la remoción de cargo para los que no cumplen con el servicio comunitario en función de la colectividad, no sólo es un ejemplo real de congruencia democrática sino de construcción pacífica de relaciones sociales intracomunitarias, diferentes al autoritarismo general del sistema político mexicano. De igual forma es un ejemplo de resolución pacífica del conflicto surgido entre la comunidad y la autoridad que no cumple, que no responde a los intereses determinados por la asamblea. Es una concreción también del lema zapatista de «otro mundo posible».

Vale la pena anotar que el autogobierno indígena en los caracoles ha sido construido por las propias comunidades desprendiéndose de la «sombra de la estructura militar del EZLN», pues esta estructura en palabras del mismo sub Marcos *contaminaba de alguna forma una tradición de democracia y autogobierno. El EZLN era, por así decirlo, uno de los elementos «antidemocráticos» en una relación de democracia directa comunitaria.*¹⁰ Esta declaración que ha sido plasmada en la realidad, es otra muestra elocuente de condiciones de *paz imperfecta*¹¹, en la que conviven y se quebranta la violencia simbólica de un Ejército Zapatista y unas comunidades también zapatistas, pero desarmadas y en reconstrucción pacífica de sus pueblos.

Con ello el EZLN le devolvió a las comunidades indígenas el oído, la voz y la mirada, y así lo expresó su vocero en el discurso de la creación formal de los caracoles el 9 de agosto de 2003: «El EZLN no puede ser la voz de quien manda». El dirigente indígena Tacho en el mismo ritual manifestó el respeto y la inclusión de los indígenas no zapatistas, los de todas las religiones y los de otras adherencias políticas. Así mismo

9. VI Declaración de La Selva lacandona, junio de 2005.

10. Chiapas: la treceava estela (quinta parte): una historia, Marcos, julio de 2003, Documento Mimeografiado.

11. MUÑOZ, Francisco A. *Op. cit.*

declaró la prohibición total del tráfico de maderas, drogas, armas y bebidas alcohólicas en los territorios zapatistas.

Un EZLN que se niegan a luchar por el poder político, teniendo también prohibido a los mandos militares ocupar cargos de autoridad en las comunidades y en los municipios autónomos, así como intervenir en la designación o destitución de autoridad alguna. Es desde cualquier miramiento una sana política que contribuye a la paz, a la no imposición ni intervención de estructura militar, y al respeto de las autoridades civiles indígenas. Es por ello que las Juntas de Buen Gobierno asumen también el papel de mediadoras y de resolución pacífica y dialogada de los conflictos en los municipios autónomos, propiciando la resiliencia pacífica, noviolenta y activa de los indígenas en el sureste mexicano mediante la centralidad de la práctica de negociar, de cooperar en redes interdependientes, no de competencia sino de cooperación.

El actuar del EZLN cubre otra dimensión importante para la paz, al decidir retirar el aparato militar de la organización social autonómica. Ese deslinde enunciativo y en ejercicio, constituye una dinámica de *empoderamiento pacífico* de los indígenas mayas zapatistas y les devuelve no solo el oído, la voz y la mirada, sino también las banderas y los ritos pacíficos de una lucha que traza su derrotero y su victoria en la medida que transite por caminos pacíficos.

Tres máximas zapatistas marcan la concepción indígena del quehacer democrático y pacífico al interior de estos pueblos: «Nunca más un México sin nosotros», que reivindica la diversidad, la inclusión y también la negación a cualquier tipo de separatismo. Es la respuesta a la exclusión en la que se encuentran, y es también el reclamo a ser incluidos en el proyecto de país, con respeto, reconocimiento, solidaridad, democracia y justicia social.

«Construyamos un mundo donde quepan muchos mundos», que implica el reconocimiento de todos los otros, de la diversidad, de la convivencia pacífica, del diálogo de todos los colores. Y «Paz con justicia, democracia y libertad», que resume la profundidad de la paz integral, verdadera, duradera y sostenible. Estas máximas indígenas empatan en un nivel universal, amplio, con la democracia y los derechos humanos, como forma de gobernabilidad interétnica en contextos pacíficos nacionales e internacionales. Sin embargo, el reconocimiento étnico, cultural y social tiene su expresión en lo que no ha sido reconocido plenamente y que son complemento de los derechos humanos y la democracia: los derechos colectivos de los pueblos indígenas.

Esa construcción de la paz y la democracia indígena al interior de las comunidades ha sido alterada y vulnerada por el poder del Estado y de la sociedad mayor, que arremete de manera persistente con todas las violencias a su alcance. En estas condiciones, Los caracoles, como construcción autonómica, prometen establecer un equilibrio entre la *paz imperfecta*¹² y la democracia de los pueblos indígenas con el resto de la sociedad nacional, mediante otro principio: «gobernar y gobernarse», lo cual será posible y prometedor siempre y cuando las autonomías y los autogobiernos sean respetados y no violentados.

La práctica autonómica además de ser un proyecto y una realidad política, es también una forma compleja de gestión étnica local, a través de la cual los indígenas buscan soluciones a sus problemas económicos, de salud, educación, seguridad, justicia, medioambiente, comunicación, cultura, y alimentación, es decir de otra forma de vivir.

En su dimensión amplia es la contribución real a la construcción de «un mundo donde quepan muchos mundos» y en su dimensión local es la construcción de la paz mediante la democracia directa y participativa así como la transformación de la violencia estructural y cultural en condiciones de buen vivir. En las Juntas de Buen Gobierno hay participación directa de las mujeres indígenas, y sus locales han sido declarados «campamentos civiles por la paz».

El sociólogo Pablo González Casanova¹³ afirma que *El nuevo planteamiento de los caracoles no sólo redefine con claridad conceptos que se prestaron a las más distintas interpretaciones, debates y hasta oposiciones. Articula y propone un proyecto alternativo de organización (a la vez intelectual y social) que, arrancando de lo local y lo particular, pasa por lo nacional y llega a lo universal. En la salida y en la llegada deja a sus integrantes toda la responsabilidad de cómo hacer el recorrido: si de lo grande a lo chico o de lo chico a lo grande, o de las dos maneras, dividiéndose el trabajo con una ruta para unos y otra u otras para los demás.*

Estos caracoles son una respuesta pacífica y democrática que los indígenas escogieron para hacer frente a sus múltiples problemas, in-

12. MUÑOZ, Francisco A. *Op cit.*

13. GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo (2003) «Ensayo de interpretación: Los caracoles zapatistas. Redes de resistencia y autonomía», en, La Jornada, Suplemento Perfil, México, 26 de septiembre.

cluyendo la guerra de baja intensidad que el Estado ejerce contra sus comunidades. A cambio de responder a las violencias del estado con violencia indígena, optaron por la resistencia pacífica, en lucha por la libertad, la democracia y la justicia, a través de la construcción colectiva de los caracoles y los municipios autónomos pacíficos.

La autonomía no es la panacea que resuelve todo, pero sirven para atender ingentes necesidades en pueblos indígenas que nunca han tenido lo más elemental para la vivencia digna de seres humanos. En salud el sistema zapatista con su base de promotores y promotoras, es un ejemplo de atención preventiva basado en la herbolaría, y el temazcal (casa de vapor prehispánico) utilizados por mujeres capacitadas como yyerberas, hueseras y parteras. La escuela de medicina autónoma, las clínicas construidas por los indígenas, los laboratorios de medicina tradicional, las ambulancias zapatistas, los laboratorios dentales, la consulta y los medicamentos gratuitos, son logros dignos de reconocimiento que encaminan a las comunidades y sus integrantes a vivir en condiciones menos violentas, y más en proyección de vivir en paz consigo mismo, con sus familias y con sus comunidades.

El sistema zapatista educativo es otro de los frutos de la realidad autonómica, que se constituye por más de 250 escuelas comunitarias en resistencia, más de 10 secundarias, y otras instancias no formales de educación que otorgan prioridad a los idiomas y culturas indígenas en relación con las trece demandas zapatistas. Esta educación zapatista centrada en la paz con justicia y democracia, así como en la formación de alumnos mediadores de conflictos, genera condiciones óptimas de resiliencia étnica pacífica construidas en realidades adversas y en contextos de componentes culturales, históricos e identitarios con profundas cargas emocionales conscientes e inconscientes que fortalecen el tejido social indígena.

En lo productivo, avanzan en las cooperativas de artesanías y de café, en las tiendas comunitarias, en los talleres tecnológicos, en los proyectos agroecológicos y en la generación de electricidad propia. Varias son las estaciones de radio zapatistas que operan en el sureste mexicano que informan noticias regionales, nacionales e internacionales, y que tienen una amplia programación cultural con sentido propio, en sus lenguas originarias.

Estas autonomías indígenas implican no solo las determinaciones territoriales, el autogobierno, la aplicación del derecho indígena, la economía colectivista, la organización propia, la educación y la cultura, sino

de manera determinante la acción colectiva pacífica que se materializa a través de formas de vida, pautas culturales, maneras de relacionarse, modos de transformar los conflictos, ritos, símbolos, imaginarios, costumbres que determinan la vida cotidiana en sus regiones autónomas y con la sociedad mayor, a través de la adopción de *habitus de paz*¹⁴, justicia y reconciliación en espacios y tiempos que configuran los laberintos de la paz. Es así como el sentimiento de pertenencia étnica en las autonomías se configuran en *habitus* tangibles de paz de gran soporte para la cultura zapatista autónoma.

Desde una perspectiva de paz, la construcción de la convivencia pacífica integral y sustentable, es decir el «Vivir Bien» para los indígenas, se encuentra supeditada a la justicia social, al reconocimiento real de sus culturas, lo que implica el respeto de los derechos humanos, los derechos colectivos de los pueblos indígenas, y el bienestar social, económico y cultural de toda la población. La concreción de tales condicionantes para la paz se circunscriben en el derecho y ejercicio a la autodeterminación y a la autonomía de los pueblos indígenas, que les permita recuperar procesos de participación democrática, de reconstrucción y fortalecimiento del tejido social y con ello hacer posibles las dinámicas en pro de las convivencias pacíficas.

Pero esas prácticas y pensares pacíficos de los zapatista que tienen concreción en los caracoles, las juntas el buen gobierno, la autodeterminación, la autonomía, la medicina tradicional, el derecho indígena, y en las expresiones culturales del arte, la literatura, el cuento, la poesía, la música, la danza, los mitos y los ritos, son incompletas, son de paz imperfecta toda vez que forman parte de un sistema capitalista que los violenta de todas las formas posibles y los limita a una paz intraétnica e intracomunitaria con acotamiento comunitario, regional y municipal. Como dijo el sub Marcos en su texto de «Leer un Video» en agosto de 2004: «Si alguien volteara a verlos, miraría a seres humanos, llenos de errores, defectos, debilidades, caídas, en fin, imperfectos» que lucha contra el olvido.

Estos indígenas imperfectos de los que habla Marcos, tienen una concepción de la paz holística que se basa en la armonía y el respeto con la naturaleza, de esa «Madre Naturaleza» de la que ellos son parte, así

14. N.E. Cf. en este mismo volumen MUÑOZ, Francisco A. y BOLAÑOS CARMONA, Jorge «La praxis (teoría y práctica) de la paz imperfecta», pp. 13-36.

como la naturaleza es parte de ellos; de la convivencia entre los seres humanos que tiene como base la justicia social, la democracia, la dignidad. Esta paz que conciben los indígenas, es para ellos un proceso tipo espiral, como su cosmogonía, con avances, estancamientos y retrocesos dinamizados por la cultura, el territorio y sus gobiernos autónomos.

Una paz holística compleja que en el pensamiento indio emerge de lo más profundo de su cosmovisión en procesos interactivos y multidimensionales con las realidades de la cotidianidad, denominada por ellos «tejido social», el cual articula el pensar, el hacer, el individuo y el colectivo en condición de diferente a la dispersión, a la fragmentación, al destejido. Paz holística pero compleja en tanto que incluye el todo —el cosmos— en el que también están presentes, además de la naturaleza, las divinidades, los dioses y los hombres. En ese entender, el umbral de paz para los pueblos indígenas es el respeto total a la Madre Tierra, y un principio para poder hacer acceder a esa paz, es el derecho colectivo de la autonomía y su autodeterminación que se concreta con el autogobierno.

El reconocimiento de estas identidades colectivas y de sus prácticas culturales, entre otras, sirve para disminuir grados de marginación y exclusión —que son formas de violencia— y, a la vez, aprender saberes para transformar y resolver conflictos y poder vivir en paz y construir condiciones de paz integrales y sustentables. Sin duda, los no indios mucho tenemos que aprender de ellos; por ejemplo, su solidaridad, su colectivismo, su hermandad con la naturaleza y sus maneras de solucionar pacífica y democráticamente diversos conflictos.

Es así como en los contextos locales, las relaciones intraétnicas y también intracomunitarias, los indígenas establecen relaciones pacíficas, soportadas en la democracia indígena participativa que habitualmente llevan a cabo en sus comunidades a través de su organización social tradicional. Una experiencia de construcción de comunidades pacíficas y democráticas que se concreta a partir del año 2003, en los caracoles por medio de las Juntas de Buen Gobierno, en las regiones autonómicas de influencia zapatista, mismas que consideramos de paz no perfecta, toda vez que se inscriben en ámbitos dominantes de violencias complejas por una parte, y por otra, porque constituyen procesos de paz inacabados, siempre con posibilidades de ser perfectibles en el tiempo, el espacio, y las realidades propias de cada caracol. Significa una paz imperfecta, toda vez que existe como fuerza inspiradora de vida y en resistencia pacífica contra las violencias que los asechan.

Esta aportación de resistencia, lucha y construcción pacíficas de los pueblos indígenas a la nación y al mundo es múltiple y tiene varias dimensiones; es fundamento de la diversidad cultural, política y social de los mexicanos en regiones que son estratégicas y de referencia obligada para el desarrollo económico nacional. Estas autonomías presionan a que el Estado autoritario, indiofóbico, excluyente, y violento contra los pueblos indígenas se transforme y cambie por un Estado democrático, pacífico, tolerante, pluralista, de respeto y de reconocimiento a todos «los otros», a sus culturas e instituciones. Este mundo es posible, y por ello es una de las tareas de resistencia y rebeldía pacíficas que se han propuesto los zapatistas y los pueblos que integran el Congreso Nacional Indígena (CNI).

4. REFLEXIÓN FINAL

La indiofobia expresada en las violencias armadas, las culturales y simbólicas, la reiterada negación de los derechos de los indígenas en México, particularmente el acceso a la tierra con la cual se identifica la lucha de Emiliano Zapata en la revolución mexicana a principios del siglo XX, así como la vulneración del derecho colectivo de la tierra con la firma del Tratado de Libre Comercio entre México, Canadá y Estados Unidos, son los detonantes del histórico grito «ya basta» de los zapatistas en el sureste mexicano en enero de 1994.

La respuesta indígena a la burla de lo pactado entre el gobierno federal y el EZLN en los acuerdos de San Andrés fue la resistencia y la lucha pacíficas, después se abocaron a la construcción real de las autonomías en territorios rebeldes a partir del año 2003. De las experiencias y aportaciones más notables del movimiento zapatista en la construcción de la paz y la democracia en los pueblos indígenas son los caracoles, que a través de las Juntas de Buen Gobierno ejercen la autonomía y la democracia en las regiones de influencia del EZLN, y cuya caracterización en palabras del indígena Javier: *abre nuevas posibilidades de resistencia y de autonomía de los pueblos indígenas de México y del mundo, una resistencia que incluye a todos los sectores sociales que luchan por la democracia, la libertad y la justicia para todos.*

En contextos locales, las relaciones intraétnicas y también intracomunitarias, los indígenas establecen condiciones de paz imperfecta, soportadas en la democracia indígena participativa que habitualmente

llevan a cabo en los caracoles por medio de las Juntas de Buen Gobierno, en las regiones autonómicas de influencia zapatista. Paz inacabada e inconclusa, en tanto que se encuentra reducida al ámbito intracomunitario e intraétnico, con límites establecidos por las múltiples violencias que los asecha, entre ellas el no reconocimiento formal y legal de sus autonomías legítimamente constituidas.

La lucha por la existencia como pueblos diferenciados étnica y culturalmente del resto de la sociedad la realizan los zapatistas a través de la organización comunitaria, de el gobierno autónomo y de la solidaridad que fortalece su identidad étnica y cultural pacíficas en medio de un mundo adverso a sus derechos colectivos. Las autonomías sintetizan la cultura pacífica y democrática de los indígenas en México y América Latina, asumidas a nivel teórico y práctico por los indígenas mayas del sureste mexicano en la mira de construir un mundo incluyente. Las juntas de buen gobierno son las respuestas pacíficas a la reivindicación de sus derechos y a la construcción de un mundo que de manera persistente es destruido por el Estado. Es la lucha por la inclusión como respuesta a la exclusión a la que ha sido históricamente sometidos.

Sin duda, la experiencia autonómica de los mayas en México es ejemplo de construcción de caminos para la paz y la democracia por medio de sus Juntas de Buen Gobierno. Este sistema cultural, social, y político es gobierno colectivo que establece normas y costumbres, con el anhelo de conservar lo propio como determinante de una identidad que trasciende espacios comunitarios, en plena interacción de lo micro con lo macro, a partir de los objetivos fundamentales de construir mundos con «paz, democracia, justicia y libertad».

Con la construcción de la autonomía indígena, las relaciones entre los indígenas no sólo son más igualitarias, sino a la vez más plurales en ese esfuerzo civil y pacífico. Es una propuesta y una la realidad de la *otra política* del zapatismo que se concreta en los años de existencia de las Juntas de Buen Gobierno en los municipios autónomos de Chiapas, que se proyectan en regiones indígenas de los estados de Oaxaca, Guerrero y Veracruz. Con esa «digna rabia», pero también con ese aliento, los rebeldes continúan con la resistencia pacífica y la construcción del otro mundo posible, donde la paz deje de ser un imposible y tenga como soporte la justicia, la libertad, y la democracia en un México para todos/as. Como dijo el Sub Marcos: *Tiene suerte este país. Donde otros destruyen, estos indígenas construyen. Donde otros separan, ellos juntan. Donde otros excluyen, ellos incluyen. Donde otros olvidan, ellos recuerdan.*

Donde otros son una carga para todos, ellos cargan, entre otras cosas, con nuestra historia.

Es la respuesta pacífica e imperfecta que los indígenas han dado al mosaico de las violencias. Es la resiliencia noviolenta construida en la interacción de entornos intraétnicos pacíficos con aprendizajes de principios educativos para la paz y la mediación de conflictos a través de las Juntas de Buen Gobierno.

Está transición política realizada por los indígenas zapatistas a través de los municipios autónomos, los caracoles y las juntas de buen gobierno, conducen ineludiblemente a otros pensares, decires, creencias, formas de relacionarse, de comprender el mundo y su mundo, su devenir, su pasado, el presente y el futuro de ellos y del mundo en general. Nuevos símbolos otorgan cotidianamente valores distintos, similares y contrapuestos a los que practicaban antes de la organización autonómica generando procesos de de-construcción de lo vivido y lo pensado, para reconstruir otro sentido de vida, otro mundo marcado por *habitus de paz*¹⁵ a partir de la matriz que interrelaciona lo espiritual con lo material, en esa lucha tenaz por construir un mundo de todos los colores, que dado los contextos en que se encuentra es de *paz imperfecta*, pero que sueñan y lucha, sea cada vez menos defectiva.

15. N.E. Cf. en este mismo volumen MUÑOZ, Francisco A. y BOLAÑOS CARMONA, Jorge, *Op. cit.*

GAIA Y LAS SEMILLAS DE LA PAZ. LAS PROPUESTAS DE VANDANA SHIVA¹

PURIFICACIÓN UBRIC RABANEDA
Instituto de la Paz y los Conflictos
Universidad de Granada

Las cosmovisiones que representan a la Tierra como Madre Universal (por ejemplo la griega de Gaia² o la andina de Pachamama), enfatizan su enorme potencial creador y su fecundidad, una fecundidad capaz de generar nueva vida y de alcanzar dimensiones inimaginables. Fuente inagotable de inspiración para muchos seres humanos, esta Madre Tierra que nutre, protege, cuida y alimenta a sus hijos está en la base de algunas de las concepciones más punteras del mundo actual. Una de ellas es la representada por la hindú Vandana Shiva, que desde el

1. Este trabajo recoge las principales aportaciones de una conferencia impartida en la Università di Pisa en el marco del programa *Young Leaders: Culture of Peace and Sustainable Development*. Mi más sincero agradecimiento a esta institución y proyecto, así como a Tiziano Telleschi y Elisabetta Zuccaro. Gracias también al proyecto *La Cultura de Paz en la sociedad andaluza. Experiencias y desafíos* (Junta de Andalucía, P07-HUM-02629) y al profesor Francisco A. Muñoz, por su invitación a participar en este volumen y por sus sugerencias y aportaciones críticas.

2. A lo largo de estas páginas, de acuerdo con la hipótesis Gaia, emplearé el término Gaia para referirme al planeta Tierra como un organismo vivo (ver LOVELOCK, James (1983) *Gaia, una nueva visión de la vida sobre la Tierra*. Barcelona: Ediciones Orbis y (2008) *La venganza de la tierra. La teoría de Gaia y el futuro de la humanidad*. Barcelona: Editorial Planeta. Sobre el mito griego de Gaia, cf. GRIMAL, Pierre (1981) *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona: Paidós, pp. 211-212.

ecofeminismo³, corriente que aúna ecología, pacifismo y feminismo, y con base en las semillas, nos presenta una sugerente propuesta para transformar nuestro mundo en un hogar de Paz. Es ésta una proposición acorde con la paz imperfecta, inspiradora del presente volumen⁴.

1. LA PAZ SEGÚN VANDANA SHIVA

Un trabajo de verano que salvó el valle de la tierra en que nació mostró a Vandana Shiva el enorme poder de la acción y la llevó a decidir cambiar una brillante carrera académica en física cuántica por el activismo⁵. Desde entonces combina una intensa actividad internacional con el trabajo con los campesinos de la India y una extensa producción escrita⁶.

Uno de los pilares del pensamiento de Vandana Shiva es la crítica al concepto moderno de desarrollo y de ciencia, que ha traído consigo nefastas consecuencias para Gaia y todos los seres que la habitan, creando un mundo muerto, infrahumano y artificial, cubierto por los desechos de la naturaleza. En efecto, las ideas modernas de desarrollo y de ciencia se basan en falsos supuestos, como los que esgrimen que

3. El ecofeminismo, o más bien los ecofeminismos, ya que existen casi tantas corrientes como pensadoras ecofeministas, es un movimiento relativamente reciente, surgido en la década de los 70 del siglo XX. Sobre este movimiento, cfr. HOLLAND CUNTZ, Barbara (1996) *Ecofeminismos*. Madrid: Cátedra; MIES, Maria y SHIVA, Vandana (1997) *Ecofeminismo: teoría, crítica y perspectiva*. Barcelona: Icaria; MIES, Maria y SHIVA, Vandana (1998) *La praxis del ecofeminismo: biotecnología, consumo y reproducción*. Barcelona: Icaria y AGRA ROMERO, María José (comp.) (1998) *Ecología y feminismo*. Granada: Comares.

4. Ver MUÑOZ, Francisco A. (ed.) (2001) *La paz imperfecta*. Granada: Universidad de Granada, así como el capítulo de este volumen escrito por Francisco A. Muñoz y Jorge Bolaños Carmona, «La praxis (teoría y práctica) de la paz imperfecta», pp. 13-36.

5. Entrevista a Vandana Shiva, en CORMACK, Trenna (interviewer) (2007) *Be The Change. Action and reflection from people transforming our world*. Bristol: Love Books, p. 245.

6. Hasta el momento Vandana Shiva ha escrito trece libros y más de trescientos ensayos. En estas obras se encuentran desarrolladas detalladamente las ideas aquí expuestas. A ellas remito para un estudio más exhaustivo. He de señalar, asimismo, que no todas las pensadoras ecofeministas comparten la visión de Vandana Shiva. Algunas de las voces más críticas de su concepción las encontramos en la propia India, concretamente en el pensamiento de una de sus compatriotas, la economista Bina Agarwal.

«los seres humanos se hallan *separados y por encima* de la naturaleza», que «la naturaleza es un *recurso* que puede *explotarse para el mercado*» o que «las personas sólo son *creativas* si pueden *lucrarse* con ello».

La destrucción del medio ambiente, la contaminación química y biológica, la pérdida de la diversidad, la destrucción de la supervivencia, del conocimiento como bien común, de los derechos colectivos, de culturas, valores, habilidades, conocimientos y sabiduría ancestrales, de sistemas alimentarios y agrícolas, de la creatividad o la biopiratería⁷, por citar simplemente algunas de las consecuencias de la concepción moderna de desarrollo, no son para Shiva sino claras manifestaciones de violencia, una violencia que se ejerce en ámbitos muy diversos:

1. - Violencia ecológica, que atenta contra la diversidad de especies presentes en la naturaleza y genera su muerte y desaparición.
2. - También provoca violencia en la sociedad, ya que el control ejercido por fuerzas externas supone un debilitamiento del gobierno local y el resurgir de identidades étnicas, culturales y religiosas, que justifican la guerra y la violencia⁸. Otra de las manifestaciones de este tipo de violencia es la generada por disputas por recursos naturales escasos y necesarios.
3. - Violencia hacia las mujeres, los pueblos tribales y los campesinos, a los que se les despoja de su sustento, sus capacidades y conocimientos, al ser considerados no expertos y ser obligados a secundar las concepciones de los supuestos *expertos*.
4. - Violencia contra el conocimiento. Al sacralizar la ciencia, ésta se convierte en el único modo sancionado y aceptado de conocimiento⁹. Esto supone el rechazo de los conocimientos y experiencias de

7. Por biopiratería Shiva entiende el patentar el conocimiento tradicional y la biodiversidad de los países del Tercer Mundo. Para profundizar en su concepción, ver SHIVA, Vandana (2001) *Biopiratería. El saqueo de la naturaleza y del conocimiento*. Barcelona: Icaria.

8. Este tipo de violencia ha sido estudiada por CHUA, Amy (2004) *World on fire: How Exporting Free Market Democracy Breeds Ethnic Hatred and Global Instability*. New York: Doubleday.

9. Para la crítica de Vandana Shiva al concepto moderno de ciencia, ver especialmente SHIVA, Vandana (1995) *Abrazar la vida. Mujer ecología y desarrollo*. Madrid: Horas y Horas, pp. 45-75 y «Reduccionismo y regeneración: crisis en la ciencia», en MIES, Maria y SHIVA, Vandana (1997) *Ecofeminismo...*, pp. 39-57.

todo lo que no se concibe como «científico», que, sin ningún tipo de argumentación, se considera atrasado y carente de valor¹⁰.

5. - Violencia genética, ya que la manipulación y alteración de la naturaleza supone un atentado contra la propia naturaleza y su diversidad.

Frente a este modelo, que ha dominado la vida humana en el planeta Tierra durante mucho tiempo, Vandana Shiva, realiza diversas propuestas para lograr una paz justa, duradera y sostenible. Su concepción de Paz, acorde con los presupuestos de la paz imperfecta, se encuentra profundamente arraigada en la cosmovisión ancestral que los llamados pueblos indígenas han tenido y tienen de la vida y de Gaia, una visión que concibe a la vida como sagrada, a la Tierra como Madre y a sus seres como profundamente interconectados. Una excelente carta de presentación de este modelo la encontramos en las palabras que el jefe Seattle dirigió a mediados del siglo XIX al presidente de EEUU cuando éste le ofreció comprar sus territorios y crear una reserva para su pueblo:

¿Como puedes comprar o vender el cielo? ¿La tierra? la idea es extraña, rara para nosotros. Si no somos dueños del aire fresco y la frescura del agua, como puedes comprar esas cosas. Cada parte de la tierra es sagrada para mi gente. Si vendemos nuestra tierra, nos recordamos que ese aire es precioso para nosotros, que el aire comparte su espíritu con toda la vida que apoya. Enséñales a tus hijos, lo que hemos enseñado a nuestros hijos, que la tierra es nuestra madre.

Lo que le pase a la tierra, les pasa a los hijos e hijas de la tierra. Si los hombres escupen en la tierra, se escupen en ellos mismos. Esto lo sabemos.

La tierra no nos pertenece a nosotros, nosotros pertenecemos a la tierra, esto lo sabemos, todas las cosas están conectadas como la sangre que une a una familia. Todas las cosas están conectadas. Lo que le pase a la tierra, les pasa a los hijos e hijas de la tierra. Nosotros no tejimos el tejido de la vida, nada mas que somos un hilo en ese tejido, cualquier cosa que hacemos al tejido, lo hacemos a nosotros mismos.¹¹

10. Sobre estos supuestos en el ámbito de los estudios sobre la paz véase las propuestas de Vicent Martínez Guzman (2001) *Filosofía para hacer las paces*. Barcelona: Icaria.

11. Sobre el jefe Seattle y el contenido completo de su discurso, ver http://es.wikipedia.org/wiki/Jefe_Seattle.

Otra fuente de inspiración de la propuesta de Paz de Shiva son las mujeres campesinas de la India, que están profundamente conectadas a los ritmos y ciclos de la Naturaleza, que comprenden y respetan. Estas mujeres poseen conocimientos y habilidades muy valiosos, que pueden enseñarnos y transmitirnos para que las apliquemos en la construcción de Paz¹². Así, las mujeres producen, reproducen, consumen y conservan la biodiversidad, son las guardianas de las semillas desde tiempos inmemoriales, saben conservar el equilibrio y la armonía, producir y preparar abonos, cómo funciona la industria lechera autóctona y poseen amplios conocimientos de silvicultura.

En el mundo actual podemos encontrar numerosos ejemplos de la contraposición entre la visión reduccionista de la ciencia y la biodiversidad, así como de las concepciones y consecuencias generadas por cada una de ellas¹³. Para ilustrarlo Shiva recurre a una sugerente parodia de Susan Griffin, en la que la visión reduccionista del bosque (árboles uniformes, altos, útiles y perfectos) contrasta con su diversidad real («imperfección», variedad e infinidad de posibilidades, fruto de una sabiduría y un conocimiento inimitables)¹⁴:

Visión reduccionista: *Los árboles del bosque deberían ser altos y no tener esas ramas que les van formando nudos a lo largo de casi todo el tronco. Deberían ser rectos. Los árboles que crecen en el bosque tendrían*

12. Sobre el papel de las mujeres en la construcción de paz cf. DÍEZ JORGE, M^a Elena y SÁNCHEZ ROMERO, Margarita (eds.) (2010) *Género y paz*. Barcelona: Icaria; MAGALLÓN PORTOLÉS, Carmen (2006) *Mujeres en pie de paz*, Madrid: Siglo XXI; SCHIRCH, Lisa y WEWAK, Manjrika (2005) «Women: Using the Gender Lens», en *People Building Peace II. Successful Stories of Civil Society*. London: Lynne Rienner, pp. 97-107, así como el capítulo de este volumen dedicado a la ética del cuidado «Hacer las paces imperfectas: entre el reconocimiento y el cuidado», escrito por Irene Comins, Sonia París y Vicent Martínez Guzmán, pp. 95-122.

13. La contraposición entre el pensamiento reduccionista de la ciencia y la conexión con la naturaleza se observa igualmente en las diferentes concepciones de los receptores de dos galardones entregados en Estocolmo en el año 1987, Robert Solow, profesor del MIT, premio Nobel de Economía por su teoría sobre el crecimiento basado en la posibilidad de prescindir de la naturaleza y las mujeres del movimiento Chipko, premiadas con el Right Livelihood Award (Premio Nobel Alternativo) por valorar la importancia de la naturaleza para la supervivencia.

14. GRIFFIN, Susan (1978) *Woman and Nature. The Roaring inside Her*. San Francisco: Sierra Club Books, citado por SHIVA, *Abrazar la vida...*, pp. 145-146.

que ser útiles. Cada árbol tendría que preguntarse si vale el espacio en el que crece. El álamo temblón, el pino achaparrado, los árboles frutales silvestres, el gomero negro, el roble achaparrado, el cornejo, la cicuta, el haya son matorrales y habría que eliminarlos. Cuando la finalidad es talarlos lo deseable es que los árboles de un bosque sean todos de la misma variedad y tengan el mismo tiempo de crecimiento. Nada tendría que crecer en el suelo del bosque: ni árboles pequeños, ni hierba, ni arbustos.

Lógica femenina de la diversidad del bosque. Las voces de las mujeres se suman a las voces de la naturaleza: *Por nuestra forma, pueden apreciar que hemos crecido juntos, del mismo suelo, con las mismas lluvias e inclinándonos del mismo modo hacia el sol... Y somos diferentes y es asombrosa nuestra variedad, y nuestras diferencias se multiplican, de manera que de un extremo al otro se exhibe la infinidad de posibilidades. Saben que hemos crecido de esta manera durante años con un propósito que no pueden comprender. Pero lo que no saben, y el conocimiento está en nosotros, es cómo hemos podido crecer de este modo, por qué ni uno de estos años pasó en vano, por qué tenemos esta forma que nos conviene a nosotros en vez de ser todos derechos conforme a los propósitos de ustedes. Y cómo el propósito de nosotros mismos, cómo cada célula, la luz y el suelo están en nosotros, cómo estamos en el suelo, cómo estamos en el aire, cómo estamos tanto en lo infinitesimal como en lo grande y cómo somos infinitos sin ningún propósito que ustedes puedan ver, en la forma en que nos paramos, todos los momentos de este ciclo son aprovechados y ningún detalle carece de atractivo.*

En consonancia con estos presupuestos, la propuesta de Paz de Shiva se fundamenta en la preservación de la diversidad de la vida y de las culturas, en la concepción de la Tierra como una familia, lo que excluye la explotación y la dominación, en la consideración de la vida como sagrada, lo que evita la mercantilización de los sistemas vivos, así como en la relación armoniosa con los ritmos y pautas de la naturaleza, tanto intelectual como emocionalmente.

Parte esencial de esta propuesta de Paz es la creación de una nueva economía, en la que el dinero es la vida, la naturaleza un bien común, no un recurso, y en la que los límites de la naturaleza marcan los límites del consumo humano para proporcionar una comida segura, accesible y culturalmente apropiada.

La Paz con la naturaleza tendrá como correlato la Paz entre los diferentes pueblos, ya que se eliminarán todas las fuentes de desarmonía y desunión.

La ascunción y la aplicación de este nuevo modelo en el mundo actual conlleva una serie de desafíos para la Paz, entre los que cabe destacar los siguientes:

- Hacer las paces con la diversidad, con sensibilidad y con responsabilidad.
- Apostar por la biodiversidad y protegerla adoptando la diversidad como base, fundamento y principio de la tecnología y la economía productivas.
- Construir alternativas creativas, que sean capaces de solucionar los graves problemas en los que nos encontramos en la actualidad, como Planeta y como especie.
- Crear condiciones para que especies y comunidades diversas se desenvuelvan con libertad para autoorganizarse y para evolucionar de acuerdo a sus propias necesidades, estructuras y prioridades.
- Percibir la capacidad y el valor intrínseco del «otro» –de otras culturas y de otras especies.
- Garantizar la sostenibilidad de los recursos naturales y del modo de subsistencia.
- Cambiar las reglas de comercio global y las políticas alimentarias y agrícolas.
- Ampliar el ámbito de las economías basadas en la diversidad y en la descentralización.
- Crear instituciones que exijan responsabilidades sobre las consecuencias ecológicas y ejerzan un control social.
- Poner en tela de juicio la ciencia y la capacidad de la tecnología para resolver problemas ecológicos.
- Renunciar al afán de control, nacido del miedo a todo lo que es libre, un miedo que engendra violencia.
- Llevar a cabo un control de plagas no violento.

2. LAS SEMILLAS DE LA PAZ

La principal fuente de inspiración de Vandana Shiva para emprender su proyecto fueron las semillas. Como ella misma manifiesta, mientras en 1987 asistía a una conferencia sobre biotecnología titulada *Leyes de*

la vida quedó horrorizada al contemplar cómo la vida estaba siendo monopolizada y privatizada por las grandes corporaciones. Inmediatamente pensó en Gandhi y en cómo logró vencer a un Imperio que controlaba el 85% de los territorios del mundo y se preguntó, ¿cuál sería el equivalente actual de la rueca, capaz de plantar cara a estos gigantes de la biotecnología que quieren tener patentes sobre la vida? Y la primera imagen que le vino a la mente fueron las semillas¹⁵. Las semillas, algo tan insignificante y pequeño, que suele pasar desapercibido, pero que posee un enorme potencial de transformación y de vida. Las semillas, uno de los principales objetivos de las grandes multinacionales, que las monopolizan y manipulan para convertirlas en seres inertes, despojados de su fertilidad y de su propia esencia de dar vida. Las semillas, donde converge la diversidad cultural con la diversidad biológica y se entrelazan cuestiones ecológicas con justicia social, paz y democracia.

Para plasmar su visión en acción, Vandana Shiva creó *Navdanya*, que significa Nueve Semillas¹⁶. Navdanya es una iniciativa basada en una red de conservadores de semillas y productores biológicos, que tiene como objetivo la reserva de semillas, la protección de la biodiversidad y el mantenimiento de las semillas y la agricultura fuera del control de los monopolios¹⁷. En consonancia con este objetivo desde la sede de Navdanya en el centro de conservación de la biodiversidad y de formación de Doon Valley se llevan a cabo numerosas actividades, entre las que destacan las siguientes:

- La creación de bancos comunitarios de semillas, que recolectan, conservan y reparten las semillas entre los agricultores para que las pongan en producción de un modo biológico. Siguiendo esta iniciativa se han creado 54 bancos de semillas a lo largo de 16 estados de la India con diferentes ecozonas.
- La promoción del comercio justo y de la agricultura biológica, una agricultura noviolenta, que parte de la compasión hacia todas

15. Entrevista a Vandana Shiva, en CORMACK, *Be The Change...*, p. 247. Sobre el gran potencial que las semillas tienen para Vandana Shiva ver además el poema palestino «L@ s cuidadores de Semillas» SHIVA, *Biopiratería...*, p. 63.

16. Navdanya comenzó como un programa de la *Research Fondation of Science, Technology and Ecology* (RFSTE), una institución también creada por Vandana Shiva para la conservación de la biodiversidad.

17. <http://www.navdanya.org/home>

- las especies y que protege la biodiversidad. A ella están dedicadas varias hectáreas del complejo que da sede a Navdanya.
- La dirección del movimiento *Bija Satyagraha*, inspirado en el *Satyagraha* de la sal gandhiano, para la defensa de los derechos de los campesinos sobre la conservación y el intercambio de semillas. Para cumplir este objetivo desde Bija Satyagraha se organizan campañas de firmas, yatras, conferencias y campañas de concienciación para los campesinos y los políticos.
 - *Mujeres diversas para la diversidad*, una red de mujeres a nivel local, nacional y global para la defensa de la vida, de la paz y de la democracia de las amenazas producidas por la monocultura, la guerra, el totalitarismo y el fundamentalismo. Su filosofía, basada en el ecofeminismo y la no violencia, protege los conocimientos, habilidades y modos de vida de las mujeres.
 - El movimiento de la *Democracia de la Tierra*, que promueve la democracia desde abajo, teniendo como puntos clave la soberanía sobre la semilla, la soberanía sobre el agua, la soberanía sobre la comida y la soberanía sobre la tierra¹⁸. Una de las máximas fundamentales de la Democracia de la Tierra es que no hemos de esperar a que los gobernantes o los poderosos cambien el mundo. Todos y cada uno de nosotros somos responsables de Gaia y tenemos un gran poder transformador, por lo que podemos cambiar la sociedad desde nuestros propios recursos y con nuestros propios medios.
 - Un pilar esencial de Navdanya es su programa educativo *Bija Vidyapeeth*-Universidad de la Tierra, que en conjunción con el Schumacher College del Reino Unido, ofrece una formación holística

18. Sobre la Democracia de la Tierra, desarrollo, principios, filosofía y acciones, ver SHIVA, Vandana (2006) *Manifiesto para una democracia de la Tierra. Justicia, sostenibilidad y paz*. Barcelona: Paidós. Así se define este movimiento en el folleto que presenta Navdanya (<http://www.navdanya.org/attachments/Navdanya.pdf>, 30,06,10): «We need once more to feel at home on the earth and with each other. We need a new paradigm to respond to the fragmentation caused by various forms of fundamentalism. We need a new movement, which allows us to move from the dominant and pervasive culture of violence, destruction and death to a culture of non-violence, creative peace and life. That is why in India, Navdanya started the Earth democracy movement, which provides an alternative worldview in which humans are embedded in the Earth Family, we are connected to each other through love, compassion, not hatred and violence and ecological responsibility and economic justice replaces greed, consumerism and competition as objectives of human life».

basada en la sostenibilidad, la ecología profunda, la democracia, la noviolencia y la paz. Sus cursos, impartidos por destacados pensadores, combinan el debate intelectual con la experiencia práctica de la vida comunitaria en la granja ecológica, con el contacto con comunidades locales y con prácticas ancestrales de la India.

Uno de los programas más destacados de *Bija Vidyapeeth* es la Universidad de las abuelas, que tiene como objetivo transmitir el conocimiento ancestral de las mujeres y ponerlo en práctica.

Además de estas iniciativas en la sede de Navdanya se celebra cada 2 de octubre la Albert Howard memorial lecture. Asimismo se llevan a cabo investigaciones y campañas nacionales e internacionales contra la biopiratería y los peligros de los GMOs. Navdanya forma parte asimismo de Terra Madre, el foro que congrega en Torino a artesanos y productores de comida de todo el mundo.

Gracias a estas acciones promovidas por Navdanya ha descendido considerablemente el número de suicidios cometidos por campesinos desesperados por las consecuencias que los monopolios sobre las semillas han traído a sus vidas, se ha producido una mejora de la calidad de vida de numerosos campesinos y campesinas y un gran número de personas han recibido formación. Algunas de las campañas nacionales e internacionales promovidas por Navdanya han culminado con gran éxito, ya que, por ejemplo, han conseguido revocar las patentes sobre el arroz indio basmati por la compañía estadounidense Rice Tech y la de Monsanto sobre la variedad de trigo Nap Hal.

Navdanya es un ejemplo vivo de que las propuestas de paz de Vandana Shiva son viables y posibles, de que la paz imperfecta desempeña un papel fundamental en nuestra sociedad y de que iniciativas de este tipo son capaces de transformar el mundo. Navdanya no es un caso aislado sino una de las millones de acciones que en estos momentos se están desarrollando en Gaia y que están creando una Cultura de Paz.

3. PLANTANDO SEMILLAS PARA LA PAZ: EL EMPODERAMIENTO Y LA TRANSFORMACIÓN SILENCIOSA

«Nunca dudes de que un pequeño grupo de ciudadanos conscientes y comprometidos puedan cambiar el mundo. De hecho eso es lo único que lo ha logrado» (Margaret Mead)

La máxima de Gandhi, *Sé el cambio que quieres ver en el mundo* es una realidad para millones de personas en el Planeta que, al igual que Vandana Shiva, apuestan por plantar semillas y hacer todo lo que está en sus manos para crear la realidad y el mundo que desean¹⁹. Las semillas de la Paz, de la transformación, están siendo plantadas en todos los confines de Gaia y están creciendo, desarrollándose y dando inmensos frutos, que regeneran de forma constructiva y creativa la nueva Tierra²⁰.

Sería imposible enumerar aquí los millones de semillas plasmadas en movimientos, organizaciones y personas involucradas en el cambio, así como sus frutos²¹. Baste, sin embargo, citar algunos ejemplos como muestra de este gran potencial que poseemos todos y cada uno de los habitantes de Gaia²².

19. Como ha demostrado BORNSTEIN, David (2005) *Cómo cambiar el mundo. Los emprendedores sociales y el poder de las nuevas ideas*. Barcelona: Debate, factores como la capacidad de continuar con seguridad y firmeza hasta el final por lograr aquello en lo que se cree son esenciales para comprender el éxito de las personas que han desarrollado ideas novedosas, creativas, brillantes y originales. Cf. además MUÑOZ, Francisco A. y BOLAÑOS CARMONA, Jorge, «La praxis (teoría y práctica) de la paz imperfecta», pp. 13-36.

20. Este movimiento de gente común que no está dispuesta a rendirse ante la realidad en la que vive sino que es capaz de hacer todo lo que puede, por mínimo que sea, para combatir la injusticia, la ilegalidad, la pobreza y la violencia, que está cambiando las estructuras, las relaciones y el pensamiento, ha recibido diversas denominaciones por parte de los investigadores, entre otros, revolución silenciosa, tercer sector, el «movimiento silencioso», el «movimiento sin nombre» (Paul Hawken) y «el movimiento de los movimientos» (Naomi Klein).

21. La red WISER (www.wiserearth.org), World Index of Social and Environmental Society, es una base de datos online que recoge, entre otras temáticas, organizaciones dedicadas a la paz, la pobreza, el medio ambiente, la justicia social y los derechos humanos. Hasta la fecha son millones las organizaciones que figuran en esta base de datos. Para dar una idea de la magnitud de este movimiento Paul Hawken señala que para ver en la pantalla de un ordenador los nombres de todas las organizaciones que existen serían necesarios varios meses.

22. HAWKEN, Paul (2008) *Blessed Unrest. How the Largest Movement in the World Came into Being and Why No One Saw It Coming*. New York: Viking Press. Ver además TARROW, Sydney (2004) *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid: Alianza y (2005) *The new transnational activism*. New York: Cambridge University Press, así como las tesis que sustentan el *empoderamiento pacifista*: MUÑOZ, Francisco A., HERRERA, Joaquín, MOLINA, Beatriz y SÁNCHEZ, Sebastián (eds.) (2005) *Investigación de la Paz y los Derechos Humanos desde Andalucía*. Granada: Universidad de Granada, esp. pp. 131-168, con bibliografía más especializada.

Uno de los movimientos más conocidos, fuente de inspiración de Vandana Shiva, es el movimiento Chipko (*abrazar* en hindi), constituido y liderado principalmente por mujeres campesinas de la India con el objetivo de proteger los bosques, los ríos y las tierras de las acciones nefastas de la revolución verde y del capitalismo. Su filosofía gandhiana²³ basada en métodos de resistencia no violenta, como el de abrazar los árboles, boicotear las subastas madereras o emprender huelgas de hambre, ha tenido un gran impacto en la ecología y en la sociedad de la India, ya que ha mejorado sustancialmente la tierra, las relaciones sociales y el modo de vida de las mujeres. Este movimiento, además, es un hito en el activismo ecológico y ha sido la base para otras acciones similares emprendidas en Canadá y en Estados Unidos²⁴.

Una de las características más llamativas de los métodos no violentos de Chipko es el empleo de rituales, cánticos y poesías como expresión de su filosofía y acción, tal como se observa en el siguiente relato, en el que a la pregunta de los taladores de bosques, las mujeres y militantes de Chipko responden con cánticos poéticos:

«¿Qué van a hacer?»

— «Vamos a enseñarles silvicultura»

— ¡Qué tontas son! ¿Cómo van a saber el valor de los bosques, ustedes que impiden la tala de árboles? ¿Saben ustedes lo que dan los bosques?

Producen ganancias, resinas y madera.

Mujeres cantando a coro:

¿Qué dan los bosques?

Dan agua, tierra y aire puro

Dan agua, tierra y aire puro

Sustentan la Tierra y todo lo que ella da²⁵.

También cabe citar a las mujeres *adivasis (tribales)* de Plachimada, que lograron el cierre de una planta de la compañía Coca Cola, que estaba robando y contaminando su agua de forma abusiva. Este fue, asimismo,

23. El movimiento fue fundado y liderado por dos discípulas de Gandhi, Mira y Sarala Bhen.

24. Sobre el movimiento Chipko, ver SHIVA, *Abrazar la vida...*, esp. pp. 114-149.

25. Ghanshyam Shailani, poeta de Chipko, citado por Shiva en *Abrazar la vida...*, pp.125-126.

el punto de partida de otros movimientos de resistencia local contra otras fábricas de Coca Cola y Pepsi, que tenían una práctica de hidropiratería similar y del movimiento «Coca-Cola-Pepsi Quit India». También en la India se han desarrollado *Pani Panchayat*, para la creación de un sistema de gestión de las aguas equitativo y sostenible, la *Satyagraha* pacífica de resistencia de los Bosques y la Campaña, «Monsanto, Quit India».

Otro movimiento, liderado por mujeres, es el de *Las trece abuelas*, trece ancianas procedentes de diferentes grupos indígenas del Planeta, que trabajan unidas para transmitir su sabiduría y sus conocimientos ancestrales, preservándolos para las generaciones futuras²⁶.

También muy conocido es el movimiento Green Belt Movement en Kenya, promovido por la premio Nobel de la Paz Wangari Mathai, que a partir de la acción mujeres rurales y la contribución de otras miles de personas ordinarias, ha llenado de vegetación una tierra inhóspita, que apenas ofrecía recursos para sus habitantes.

Los movimientos de mujeres por la paz²⁷, las movilizaciones contra la guerra²⁸, las acciones noviolentas de campesinos, afros e indígenas en Colombia²⁹, organizaciones como el World Future Council, The Converging World, nef (the new economic foundation), iniciativas como Whatsyourtree³⁰, Transition Towns³¹, los Bancos del Tiempo³² o Triodos Bank³³ mues-

26. SCHAEFER, Carol (2008) *La voz de las trece abuelas. Ancianas indígenas aconsejan al mundo*. Barcelona: Luciérnaga y <http://www.grandmotherscouncil.org/>.

27. Sobre estos movimientos, sus acciones y logros, cf. COCKBURN, Cynthia (2007). *Mujeres ante la guerra. Desde dónde estamos*. Barcelona: Icaria y MAGALLÓN PORTOLÉS, Carmen (2006) *Mujeres en pie de paz*.

28. LÓPEZ MARTÍNEZ, Mario (ed.) (2008) *Ciudadanos en pie de paz. La sociedad civil ante los conflictos internacionales*. Granada: Universidad de Granada y RUIZ JIMÉNEZ, José Ángel (2006) «El pacifismo en el siglo XXI: nuevos principios y estrategias», *Polis* 14, pp. 21-42.

29. HERNÁNDEZ DELGADO, Esperanza (2004) *Resistencia Civil Artesana de Paz. Experiencias indígenas, afrodescendientes y campesinas*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Ver también el capítulo de la misma autora en este volumen: «Diplomacias populares no violentas: prácticas de paz Imperfecta en experiencias de construcción de paz en Colombia», pp. 205-225.

30. <http://www.whatsyourtree.org>

31. <http://www.transitiontowns.org>

32. Ver el capítulo de Lidón Escrig en este volumen, «Ayuda mutua vs economía de mercado: redes alternativas de reciprocidad e intercambio y su relación con las Culturas de Paz», pp.

33. <http://www.triodos.com>

tran que el potencial de las semillas plantadas por los habitantes de Gaia para crear Paz es inmenso.

Cada vez, además, son más numerosas las personas convencidas de que no hemos de seguir sin cuestión las falsas promesas de desarrollo y de que es posible plantarles cara con los propios recursos, aunque a primera vista parezcan insignificantes.

Los métodos pacíficos pueden adoptar un cariz muy diverso, como muestra la irónica declaración de los gobiernos africanos a la campaña publicitaria de Monsanto «Que empiece la cosecha»:

«Que continúe la cosecha»:

«No creemos que esas compañías o esas tecnologías de los genes ayuden a nuestros agricultores y agricultoras a producir los alimentos que se necesitan en el siglo XXI. Al contrario, creemos que destruirán la diversidad, los conocimientos locales y el sistema agrícola sostenible que nuestros agricultores y agricultoras han desarrollado a lo largo de milenios, y, por tanto, socavarán nuestra capacidad para alimentarnos³⁴».

Otro ejemplo lo encontramos en la siguiente carta, dirigida por cientos de comunidades rurales organizadas al director general de la OMC, Mike Moore:

«Deseamos informarle de que no toleraremos que ustedes tomen decisiones sobre materias que son de nuestra exclusiva competencia a través de nuestro sistema democrático descentralizado. Basándonos en nuestros derechos inalienables, reconocidos por nuestra constitución y por la CDB [la Convención sobre Diversidad Biológica, un acuerdo de la ONU firmado con ocasión de la Cumbre de la Tierra], no permitiremos que la OMC menoscabe nuestros derechos y proteja a quienes roban nuestros conocimientos³⁵».

Los ejemplos aquí citados, así como otros estudiados en este volumen, muestran que toda la Tierra está sembrada de semillas de Paz. Se trata

34. Let Nature's Harvest Continue!, *Third World Resurgence*, n° 97, citado por SHIVA, Vandana (2003) en *Cosecha robada. El secuestro del suministro mundial de alimentos*: Barcelona, Paidós, p. 104.

35. Texto citado por Shiva en *Manifiesto para una democracia de la Tierra...*, pp. 120-121.

de millones de personas que desde sus propios medios, habilidades y capacidades, desde todas las culturas, religiones, países³⁶, esferas y ámbitos sociales³⁷, están contribuyendo a la construcción de una sociedad más justa y humana y en última instancia a la creación de un nuevo mundo³⁸, basado en una cultura de Paz³⁹. Son semillas que van germinando de forma silenciosa, casi imperceptible, y que con su crecimiento y creatividad están cambiando nuestra concepción de la vida y de la humanidad. Porque el poder de la transformación y del cambio, de la Paz, se encuentra en todos y cada uno de nosotros.

36. Ver las iniciativas de Colombia (capítulos de Carlos José Herrera y Evelyn Garrido, pp. y Esperanza Hernández, pp.), México (Eduardo Andrés Sandoval, pp.), Afganistán (Alfredo Whitschi Cestari) y Marruecos (Mohamed Nouri, pp.) analizadas en este volumen.

37. En este libro podemos ver ejemplos muy significativos en el trabajo social (capítulo de Edurne Aranguren, pp.) y en la economía (capítulo de Lidón Escrig, pp.).

38. Las acciones, que pueden parecer insignificantes, son de un gran calado humano y profundamente poderosas: MYSS, Caroline (2007) *El poder invisible en acción. Actos de poder y generosidad que producen milagros*. Barcelona: Ediciones B.

39. Sobre el papel de estos movimientos en la construcción de paz, ver MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (2008) *El papel de la sociedad civil en la construcción de la paz: Un estudio introductorio*. Barcelona: Icaria y SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Luis y CODORNIU SOLÉ, Juan (2011) *Movimiento Asociativo y Cltural de Paz. Una mirada desde Andalucía*. Granada: Universidad de Granada.

EL TRABAJO SOCIAL EN CLAVE DE PAZ

EDURNE ARANGUREN VIGO

Universidad del País Vasco

Hay quien ha calificado al trabajo social como la profesión de la esperanza. Una esperanza entendida como dinámica social de acción y lucha por restaurar la dignidad humana y vinculada a la idea de paz y justicia social; y, a sus profesionales como artesanos/as de la felicidad social.¹

Como punto de partida, para hablar de la paz y de la violencia, no se puede obviar la conflictividad² y es la existencia de ésta, lo que depara la diversidad de vías de regulación de los conflictos, por vía pacífica o por el contrario, por vía violenta.

Los conflictos, más allá de su vinculación en nuestro imaginario con la violencia, se convierten en motor de cambio social, lo cual se puede observar a lo largo de la historia. Dejando a un lado los discursos sobre la *bondad* o *maldad* del ser humano, planteamos una concepción de los conflictos como inherentes y consubstanciales al ser humano y a las re-

1. MARTIN, Manuel (2009) «Una mirada a la simbología del trabajo social», *Revista de Servicios Sociales y Política Social*, nº 88, 9-22, Madrid: Consejo General de Colegios Oficiales de Diplomados en Trabajo Social y Asistentes Sociales, p. 20.

2. «Podemos definir conflicto como aquellas situaciones de disputa o divergencia en las que existe una contraposición de intereses, necesidades, sentimientos, objetivos, conductas, percepciones, valores y/o afectos entre individuos o grupos que definen sus metas como mutuamente incompatibles». LÓPEZ, Mario (2004) *Enciclopedia de Paz y Conflictos*, Granada: Universidad de Granada, pp. 149-152.

laciones sociales, exactamente por su condición de ser social y que como ya preconizaba la iniciadora del trabajo social Mary Richmond hace un siglo, *los seres humanos son consecuencia de sus relaciones sociales y el cambio, así mismo, es inherente a su condición humana.*

Son las necesidades, intereses, objetivos, percepciones y sentimientos los que motivan y movilizan a las personas y a los grupos y explican el surgimiento de muchas de las dinámicas sociales y la mayoría de los conflictos con los que nos enfrentamos.³

La propia práctica del trabajo social, se nutre de reflexiones y discursos elaborados en clave de violencia, y no podemos olvidar que esta profesión no trata epistemológica e intrínsecamente la violencia, sino más bien, sus consecuencias, es decir: la reconstrucción y la prevención, sus causas. Como indica María Dolores del Pino *trabajo social y lucha por la paz es decir una misma cosa*⁴.

Podemos decir que el propio trabajo social está imbricado intrínsecamente de conflictividad, por las tareas que quiere abordar, *la crisis es parte constitutiva del trabajo social y esto le ha permitido avanzar y transformarse a sí mismo. Es social no sólo porque se inserta en la trama de relaciones que han constituido una situación problema sino porque es un trabajo junto a la gente a partir de las significaciones que ellos hacen de sus días y sus obras.*⁵

Hay que destacar el papel que juega el trabajo social y personalizarlo en sus profesionales, protagonistas interactivos/as de excepción de una cultura de paz (en ocasiones, sin conciencia de ello); testigos de primera fila de las consecuencias de una globalización negativa, de la acción política que repercuten en las personas más desfavorecidas y vulnerables del globo; su gestión y posicionamiento claro y firme para reducir, a través de la mayor cobertura de las necesidades y de una forma universal, la violencia. Contradictoriamente el concepto y, sobre todo, el autoconcepto que poseen las/os propias/os profesionales

3. ACOSTA MESA, Alberto (2004): «Regulación de conflictos y sentimientos», en MOLINA RUEDA, Beatriz. y Francisco A. MUÑOZ, *Manual de Paz y Conflictos*, Granada: Universidad de Granada, pp. 201-222.

4. DEL PINO SEGURA. María Dolores (2000) «Trabajo social y reconstrucción de la paz», en RODRIGUEZ ALCAZAR, F. Javier, *Cultivar la paz. Perspectivas desde la Universidad de Granada*, Granada: Universidad de Granada, pp. 323-329.

5. KISNERMAN, Natalio (1998) *Pensar en Trabajo Social*, Buenos Aires: Lumen-Humanitas, pp. 153-159.

del trabajo social sobre sí mismos/as, destaca por una baja autoestima profesional, poco reconocimiento, en ocasiones escaso tiempo e interés por la reflexión y, en general, a la deriva de la propia acción social. Todo ello, condiciona y en ocasiones genera dificultades intelectuales que se plasman en la praxis, con contradicciones insuperables, ya que, según se puede observar, existen problemas desde el punto de partida en este proceso indefinido e inacabado que es la intervención social, problemas de tipo metodológico, pero también epistemológico⁶. Nos podemos hacer las siguientes preguntas ¿Desde dónde interpretamos la realidad sobre la que intervenimos? ¿Cuáles son nuestras claves de análisis que condicionan nuestros posteriores acercamientos a la realidad social a través de la praxis?

Intentando continuar con los debates establecidos en este libro y la ponencia marco, ubicado en las incertidumbres que genera *complejidad* y un intento superación de la dualidad entre la estructura y el modo en que las personas construyen la realidad social; podemos manejar los dos conceptos que utiliza Bourdieu para vincular objetivismo y subjetivismo: *habitus* y *campo*. El *habitus* aporta el sentido práctico que facilita la posibilidad de respuestas diversas e innovadoras, a pesar de tratarse de una estructura internalizada, que no por ello determinista en cuanto a la acción se refiere; de alguna forma constriñe a la vez que hace posible la acción. Pero ya que hay una dependencia de los medios sociales en lo que se desarrollan esas disposiciones adquiridas, se puede decir que el *habitus* varía según la procedencia social de ahí su relación con las diferencias en él, que conlleva directamente las desigualdades en el reparto de los bienes y recursos y las diferentes formas de discriminación y desigualdades sociales. El concepto de *campo* entendido como los diferentes ámbitos de la vida social donde existe una competición por bienes o recursos mediante la utilización de diversas estrategias. Se trataría de la red de relaciones entre las posiciones objetivas que existen dentro de cada ámbito. Por un lado, quienes ocupan cada posición en el *campo* pueden ser personas o instituciones, constreñidos por la propia estructura de la red; por otro lado, cada *campo*, tiene su propia lógica y establece unas pautas de juego y unas creencias en los actores que intervienen en él.

6. Etimológicamente esta palabra proviene del griego, según el Diccionario de la Lengua Española: *doctrina de los fundamentos y métodos del conocimiento científico*.

Según Fernández y López, Bourdieu busca superar la oposición entre individualismo y holismo metodológicos al proponer como objeto de investigación la relación entre *habitus* y *campo*. El trabajo social comunitario, por ello, toma en consideración el conjunto de pautas de comportamiento e interpretación que cada persona tiene ya antes de integrarse en la dinámica comunitaria, y que llevan implícitamente un modelo de relación con los demás. Por otra parte, debe tomarse en consideración el conjunto de reglas de juego y de intereses sociales en conflicto en diversos ámbitos⁷.

Este artículo, sin mayores pretensiones, pretende aportar ventanas y espacios de reflexión para interpretar la realidad dentro de los nuevos paradigmas planteados por la Investigación para la paz, aplicable, por su condición de interdisciplinariedad, al Trabajo Social.

1. EL BIENESTAR: LA AFIRMACIÓN DE LA PAZ Y LA NEGACIÓN DE LA VIOLENCIA.

A lo largo del siglo XX, como un intento de explicar las diversas guerras y enfrentamientos bélicos que tienen lugar en Europa, surgen una serie de paradigmas para interpretar esta realidad compleja.

De una *paz negativa*⁸ y el estudio científico de la guerra (1930-1959), interpretada como ausencia de guerra o de violencia directa, concepción que ha dominado el pensamiento de occidente y que combate la violencia con violencia y defiende a ultranza un aparato militar garante del orden establecido; a partir del año 1959, surge de manos del Johan Galtung lo que se denominó *paz positiva*⁹, paradigma que defiende la justicia, la igualdad y un cambio profundo de la sociedad

7. FERNANDEZ GARCÍA, Tomás y LÓPEZ PELÁEZ, Antonio (2008) *Trabajo Social comunitario: afrontando juntos los desafíos del siglo XXI*, Madrid : Alianza Editorial, pp. 34-35.

8. Tras la Primera Guerra Mundial y al amparo posterior de lo que se denominó la guerra fría, se entiende que para ser abolida la guerra tiene que ser entendida y estudiada, las investigaciones van desde el estudio del armamento militar al estudio del comportamiento humano (psicología social, antropología, psicoanálisis).

9. Constituye el resultado de una construcción consciente de una paz basada en la justicia, valores positivos y que contempla la satisfacción de necesidades. Ha contribuido a desactivar los discursos sobre la neutralidad científica.

mediante la eliminación de la violencia estructural¹⁰. El concepto de la violencia estructural, introducido por Johan Galtung, alude a las formas de opresión y violencia generada por las estructuras, una desigualdad en las relaciones entre individuos, grupos y sociedades que impide a las personas satisfacer sus necesidades fundamentales, espirituales y materiales.

Se recupera la investigación sobre la paz positiva renunciando a una paz total y finita, destacando aquellos momentos de la historia pudiendo hablar de *paz imperfecta*¹¹ como aquellos momentos del proceso de la historia que ofrecen indicadores para seguir construyendo paz. El objeto de la mayor parte de las propuestas ha sido y es *desarmar la cultura dominante*¹², *se trata de aprender a pensar y actuar de forma diferente, lo que Vicent Martínez ha denominado el giro epistemológico*.

Los estudios para la paz abordan temas como la violencia directa que incluye la guerra: la violencia estructural con reflexiones sobre las reflexiones sobre las necesidades básicas, el desarrollo, la pobreza y la justicia social; y la violencia cultural que incluye las legitimaciones discursivas y, en general, simbólicas de las violencias estructural y directa. También estudian los conflictos humanos desde los interpersonales a los bélicos y las «relaciones internacionales».

La historia del trabajo social va aparejada a la búsqueda del bienestar, la gestión de las tensiones y a la cobertura de las necesidades de los seres humanos, en mayor medida de aquellos que presentan mayor vulnerabilidad. Destacamos su carácter de universalidad. Ya, en 1922, Mary Richmond se refería a un *trabajo social, no sólo como un proceso educativo para la adaptación de la gente en la sociedad en que vive, sino además y simultáneamente, un proceso de investigación permanente para conseguir avances y reformas sociales para el progreso de la sociedad*. Sin quererlo y casi ochenta años antes, Mary Richmond estaba hablando de una *paz positiva* y transformadora de la realidad

10. El concepto de violencia estructural, introducido por Johan Galtung, alude a las formas de opresión y violencia generadas por las estructuras, una desigualdad en las relaciones entre individuos, grupos y sociedades que impide a las personas satisfacer sus necesidades fundamentales, espirituales y materiales.

11. MUÑOZ, Francisco A. (2001) «La paz imperfecta en un universo en conflicto», en MUÑOZ, Francisco A., *La paz imperfecta*, Granada: Universidad de Granada, pp. 21-66.

12. PANIKKAR, Raimón (2002) *Paz y desarme cultural*, Madrid: Espasa Calpe, pp. 16.

en su estructura y la acción de interactuar de los seres humanos en la sociedad donde viven y conviven.

Si escogemos algunas de las definiciones de trabajo social se puede comprobar su relación directa con la reducción de la violencia a través de su objeto y práctica; por poner un ejemplo, la definición aportada por la F.I.T.S.¹³ (Federación Internacional de Trabajadores/as Sociales) y asumida por la I.A.S.S.W. (Asociación Internacional de Escuelas de Trabajo Social): «La profesión del trabajo social promueve el cambio social, la solución de problemas en las relaciones humanas y el fortalecimiento y la liberación de las personas para incrementar el bienestar. Mediante la utilización de teorías sobre el comportamiento humano y los sistemas sociales, el trabajo social interviene en los puntos en los que las personas interactúan con su entorno. Los principios de los derechos humanos y la justicia social son fundamentales para el trabajo social». La definición aportada por Manuel Moix, se trata de *la ciencia que estudia, investiga y hace progresar la actividad de ayuda técnica y organizada, ejercida sobre las personas, los grupos y las comunidades, tratando de ayudarles a que se ayuden a sí mismos, con el fin de procurar su más plena realización y mejor funcionamiento social, y su mayor bienestar, mediante la activación de los recursos internos y externos, principalmente los ofrecidos por los Servicios Sociales y por las instituciones y los sistemas del Bienestar Social*.¹⁴ Las definiciones recogen y especifican de forma simbólica y práctica el objeto de esta profesión; podemos decir que todas y cada una de las definiciones que hemos podido analizar sobre la profesión del trabajo social tienen como objetivo principal la búsqueda de un bienestar en un plano universal e integral.

1.1. EL BIENESTAR Y LA CALIDAD DE VIDA

La paz, como se ha podido comprobar, es un concepto mucho más amplio que la ausencia de violencia; diversos científicos sostienen que la violencia es evitable pues no es innata en el ser humano y debe ser

13. Esta definición se toma por parte de la FITS en la reunión general celebrada en Montreal el año 2000, formula una nueva definición del Trabajo Social y que mantuvo la Asamblea General de la Federación Internacional de Trabajadoras Sociales celebrada el año 2004, con el fin de proponer un Documento de Ética.

14. MOIX, Manuel (2006) *Teoría del Trabajo Social*, Madrid: Editorial Síntesis, pp. 131-141.

combatida en sus causas económicas, sociales y culturales, objetivando su condición al asociarla con la insatisfacción de las necesidades humanas. No se podría entender qué es la violencia si no partiéramos del presupuesto y un deseo de que podemos vivir en paz.

El concepto de paz está directamente relacionado con el bienestar de las personas y su objetivo es, por lo tanto, promover un bienestar y una calidad de vida digna, donde los seres humanos gestionen los conflictos de tal forma que puedan satisfacer al máximo sus necesidades. La calidad de vida dependerá de las posibilidades que tengan las personas de satisfacer sus necesidades humanas.

El concepto de calidad de vida, implica y supone un estándar económico que permita satisfacer las necesidades, pero requiere también crear las condiciones y posibilidades reales, para el crecimiento y desarrollo humano de toda persona, de toda la persona y de todas las personas.¹⁵ Trecker implanta un principio de las necesidades humanas, refiriendo que éstas son la base para la provisión de todos los servicios y programas; el trabajo social con grupos tiene que aceptar el hecho de que la satisfacción de las necesidades humanas es su obligación principal.

Desde sus comienzos, la práctica del trabajo social se ha centrado en hacer frente a las necesidades humanas y a desarrollar el potencial humano, ninguna profesión como ésta conoce de forma empírica este ámbito. Desde la investigación para la paz, habrá que esperar a los años cincuenta y sesenta, a través de Galtung: *promover el desarrollo humano para conseguir la satisfacción de necesidades básicas de todos los seres humanos*. El trabajo social utiliza los conocimientos de algunas ciencias para sus actividades prácticas y «se aprovecha» y se enriquece de un cuerpo de conocimientos ya producidos, con el fin de actuar sobre la realidad social y para satisfacer determinadas necesidades. Defendemos el concepto del bienestar ligado al estar o sentirse bien (well-being) y que se relaciona tanto con el nivel de vida como con la calidad misma, más allá de una vinculación meramente economicista.

Ander-Egg refiere que *el concepto de calidad de vida, implica y supone un estándar económico que permita satisfacer las necesidades básicas, pero requiere también crear las condiciones y posibilidades reales, para el crecimiento y desarrollo humano de toda persona, de toda la persona*

15. ANDER-EGG, Ezequiel (1992) *Introducción al Trabajo Social*, Madrid: Siglo XXI, pp. 152-157.

y de todas las personas. Esta concepción de la calidad de vida es una primera aproximación a un modelo alternativo de sociedad en que se da prioridad a la satisfacción de las auténticas necesidades humanas antes que a las exigencias de una economía floreciente y que configura un tipo de ciudadano/a capaz de pensar globalmente y de actuar localmente. Un trabajo social que tenga como objetivo estratégico acompañar y apoyar los procesos para el logro de la calidad de vida.

Para el análisis de la conflictividad social y llevar a un plano de objetividad la cobertura de las necesidades, se parte del cambio de paradigma que propone Max-Neef¹⁶, respecto a un desarrollo adaptado a escala humana, mediante la utilización de la matriz de necesidades y satisfactores, donde las necesidades pasan de ser una cobertura básica y relacionadas con la carencia, a potencialidades humanas individuales y colectivas. Supone poder observar la realidad desde un punto de vista cualitativo, que incide en la calidad de vida de las personas, dependiendo ésta de las posibilidades para poder satisfacer las necesidades humanas fundamentales. Por otro lado, esta propuesta reconoce al Estado y a la sociedad civil como autónomos, no necesariamente enfrentados, rescatando la diversidad como potenciador de sinergias que existen en todas las sociedades. La persona es un ser de necesidades múltiples e interdependientes, las necesidades humanas deben entenderse como un sistema en el que ellas se interrelacionan e interactúan.

El punto de vista de las necesidades que plantea Max-Neef, nos permite observar a las personas y los grupos humanos desde la cualidad, condición o calidad de sus vidas. Las características compartidas por los seres humanos hacen que en el proceso de satisfacción de las nece-

16. MAX-NEEF, Manfred A. (1998) *Desarrollo a escala humana*, Barcelona: Icaria Editorial. Manfred A. Max-Neef, economista chileno, obtuvo en 1983 el *Right Livelihood Award*, el Premio Nobel Alternativo de Economía, «por revitalizar las comunidades pequeñas y medianas, impulsando la autoconfianza y reforzando las raíces del pueblo». El Dr. Max-Neef es el creador de los principios de «Economía Descalza» y de la Teoría del Desarrollo a Escala Humana. Es fundador y director ejecutivo del Centro de Alternativas de Desarrollo y miembro del Consejo Ejecutivo del Club de Roma, entre otros. Es autor de ocho libros y de más de 100 ensayos y artículos. Entre los numerosos e importantes cargos que ha desempeñado, Max-Neef fue miembro del Consejo Asesor de los Gobiernos de Canadá y Suecia para el Desarrollo Sustentable, y candidato independiente a la Presidencia de la República de Chile en 1993. Actualmente es rector de la Universidad Austral de Chile.

sidades se facilite la cooperación y la complementariedad horizontales y verticales. Desde los espacios íntimos a los espacios públicos, de los espacios individuales a los colectivos, de la sociedad a las instituciones. Desde este punto de vista sería necesario establecer un consenso desde el cual pudiéramos afirmar que las necesidades humanas son las mismas en todas las culturas y en todos los períodos históricos. Lo que cambia, a través del tiempo y de las culturas son los *satisfactores*, las formas y los medios utilizados para la satisfacción de las necesidades. Cada sistema económico, político y social adopta estilos diversos para la satisfacción de las necesidades humanas. Uno de los aspectos que define una cultura es la elección de sus satisfactores. En consecuencia, la conflictividad podría observarse desde esta perspectiva múltiple.

Creemos que las necesidades humanas fundamentales, son finitas y clasificables en correspondencia con un ser humano limitado y ubicado en un mundo finito. Manfred A. Max-Neef construye una matriz básica con nueve necesidades básicas (Subsistencia, Protección, Afecto, Entendimiento, Participación, Ocio, Creación, Identidad y Libertad) conectadas axiológicamente con cuatro categorías de satisfacción de las necesidades (Ser, Tener, Hacer y Estar)¹⁷. Las necesidades se pueden dividir bajo dos criterios: según categorías existenciales y según categorías axiológicas; estas últimas tendrían su operatividad en relación con los atributos personales o colectivos, las instituciones, normas, mecanismos, herramientas, leyes, las acciones llevadas a cabo y en espacios y ambientes determinados. Ambas categorías pueden combinarse con la ayuda de una matriz. Este enfoque nos libra, por otro lado, de las pretensiones economicistas y/o una condición humana insaciable, en una sociedad de consumo que nos vende unas necesidades ilimitadas en un mundo infinito.

El propio trabajo social está condicionado y orientado a satisfacer estas necesidades. Esta realidad es fundamental para compensar desequilibrios, rebajar las tensiones y la preponderancia de la violencia con el fin de potenciar y alcanzar un desarrollo humano pleno.

La propuesta de Max-Neef, hace una crítica al consabido concepto de pobreza como noción unívocamente economicista, por lo que sugiere hablar de pobrezas, pero aún y todo, indica cómo las propias pobrezas generan disfunciones que se interrelacionan; conectarían con el cambio

17. MAX-NEEF, Manfred A. (1998), pp. 32.

de paradigma utilizado en trabajo social del concepto de *pobreza* al de *exclusión social*. Una disfunción prolongada perturbará el sistema de necesidades fundamentales de las personas. Es decir, debido a problemas de subsistencia, la persona se sentirá cada vez menos protegida; las crisis familiares y los sentimientos de culpa pueden destruir sus relaciones afectivas; la falta de participación dará cabida a sentimientos de aislamiento y marginación, y la disminución de la autoestima puede fácilmente crear en el individuo una crisis de identidad.

Un enfoque sobre las necesidades básicas se concentra en las condiciones sin las cuales los seres humanos no pueden sobrevivir, evitar la miseria, relacionarse con otras personas y evitar el aislamiento, la atención se concentra en la satisfacción de las necesidades, no en la satisfacción de los recursos.¹⁸

Concebir las necesidades como carencias o simple demanda supone reducir el problema a espacios estancos y exclusivamente economicistas, en la medida en que las necesidades comprometen, motivan y movilizan a las personas, se convierten en potencialidades y, más aún, pueden llegar a ser recursos. Max-Neef indica que la necesidad de participar es potencial de participación, tal como la necesidad de afecto es potencial de recibir afecto pero también de darlo.

No se trata de relacionar las necesidades solamente con los bienes y servicios que presuntamente las satisfacen, sino de relacionarlas además con prácticas sociales, tipos de organización, modelos políticos y valores que repercuten sobre la forma en que se expresan las necesidades.

Por ello, el bienestar que es identificable con la paz es una categoría propia del trabajo social sobre el que se podría medir en qué medida el trabajo social incide directamente en la satisfacción de las necesidades.

1.2. REDUCIR LOS NIVELES DE VIOLENCIA

El objetivo del trabajo social podríamos decir que consiste en una reducción de la violencia a través de la búsqueda del mayor bienestar posible.

18. NUSSBAUM, Marta C. y SEN, Amartya (comp.) (1996) *La calidad de vida*, México: Fondo de cultura económica, pp. 126-134.

Ciertos/as investigadores/as han contribuido a interpretar la violencia y la paz en relación con las posibilidades de los seres humanos, lo que se puede traducir en clave de satisfacción o no de las necesidades.

Si tomamos la definición de violencia del Diccionario del trabajo social se entiende como *empleo de la fuerza para alcanzar un objeto; coacción que se hace sobre otro u otros, ya sea por la fuerza, la amenaza, la intimidación, la manipulación o diferentes formas de presión psicológica, con el fin de que haga lo que quiere*. Existen otras definiciones más actuales desde la Investigación para la Paz, entendida como todo *aquello que, siendo evitable, impide, obstaculiza o no facilita el desarrollo humano, el crecimiento de las capacidades potenciales*. Se puede traducir en clave a la satisfacción o no de las necesidades, la violencia sería cuando tales expectativas no se cumplen, cuando las necesidades no se cubren. *La violencia no es innata, se aprende a lo largo de nuestras vidas y se ha llegado a descubrir su carácter (individuos, familias, grupos, instituciones, etc...)*.¹⁹

Quizá, como plantea Lukacs, los efectos más importantes de la implantación del capitalismo en el ámbito conceptual, sea la fragmentación y la cosificación de lo que entendemos separada y aisladamente del contexto.

Promover la paz como acción colectiva e individual, saber convivir con los conflictos y proponer soluciones creativas y pacíficas a los mismos; detener, disminuir y prevenir manifestaciones de la violencia, se convierten en espacios de bienestar.

Dentro de los tipos de violencia, la de tipo estructural, en relación directa con el trabajo social, al ser el hecho o hechos sobre los que se interviene, podría ser entendida como un tipo de violencia indirecta presente en la injusticia social, y relacionada con otras circunstancias que en definitiva hacen que muchas de las necesidades de la población no sean satisfechas cuando, con otros criterios de funcionamiento y organización, lo serían fácilmente²⁰. Es la situación de pobreza, hambre, desigualdad y marginación en que vive una gran parte de la población y que impide que las personas tengan acceso a una vida mínimamente

19. LÓPEZ, Mario (2004), pp. 1159-1161.

20. MUÑOZ, Francisco A., HERRERA, Joaquín, MOLINA, Beatriz y SÁNCHEZ, Sebastián (2005) *Investigación de la Paz y los Derechos Humanos desde Andalucía*, Granada: Universidad de Granada, p. 28.

digna, a diferencia de la violencia directa causada por un conflicto armado, esta violencia se manifiesta sobre todo en sus consecuencias, se trata de una violencia estructural provocada por situaciones como la competencia desigual en el control de los recursos, esto impide la satisfacción de las necesidades. La mayoría de las víctimas de esta violencia lo son por causas «estructurales», aunque hay que evitar que esta explicación permita que se diluyan responsabilidades de personas, grupos, entidades, gobernantes o instituciones.

El trabajo social a través de su práctica se enfrenta a las fronteras, desigualdades e injusticias que existen en la sociedad. Responde a las crisis y emergencias así como a los problemas personales y sociales del día a día. Utiliza distintos conocimientos, técnicas y actividades consecuentes con su centro de atención holístico en las personas, por un lado, y en su entorno, por otro. Las incursiones del trabajo social abarcan desde los procesos psicosociales focalizados en el ámbito individual, hasta el compromiso con la política, la planificación y el desarrollo social. Incluyen el asesoramiento, el trabajo social de casos, el trabajo social con grupos, la pedagogía social y la intervención familiar, así como esfuerzos para ayudar a las personas a obtener servicios y recursos comunitarios. La intervención también incluye la dirección de organismos, la organización comunitaria y el compromiso con la acción sociopolítica para influir en la política social y el desarrollo económico.

Se han incrementado las desigualdades y sofisticado la violencia y el sufrimiento humano, algunos autores dicen que estamos en el momento más violento de la historia. Nunca ha habido mayores posibilidades, nuestro conocimiento sobre el desarrollo sostenible nunca ha sido mejor, los presupuestos de los países occidentalizados nunca han sido más fuertes, la tecnología nunca ha sido más dinámica y las metas nunca han estado más claras. Lo que ha cambiado es el grado de conocimiento que tenemos de esta situación y nuestros medios para contrarrestarlas.

Imelda Dodds, Presidenta de la Federación Internacional de Trabajadores Sociales dijo en el Encuentro Internacional de Trabajadores/as Sociales celebrados en Cuba en el año 2001: *desde que se creó el trabajo social hemos tratado de solucionar problemas relacionados con la pobreza, la salud precaria el acceso a la educación y las consecuencias de la guerra y los desastres, la globalización, la repercusión de los refugiados de la guerra o de hambruna, los efectos de la comunicación global, el incremento de la movilidad geográfica y la degradación del medio ambiente, seguirán siendo grandes retos para la comunidad internacional y*

para los profesionales del trabajo social. Y Tom Johannesen (Secretario General) en el mismo Encuentro continuaba: *debemos enfrentar no sólo la violencia y la tortura por parte de los gobiernos, sino también la violación, violencia doméstica, el maltrato de niños/as y ancianos/as; debemos luchar no sólo por la libertad de expresión en público, sino también por la libertad de expresión en la familia; debemos luchar no sólo por la distribución equitativa de los ingresos en las sociedades, sino también por la distribución equitativa de los ingresos en los hogares; debemos luchar no sólo por mejores normas laborales en el puesto de trabajo, sino también por mejores condiciones de trabajo en los hogares, entre otros aspectos.* El trabajo social afronta la reducción de los «daños colaterales» de la política, la educación, de ciertas pautas culturales, de la economía, y de la violencia directa. Y, de una forma holística trabaja «dentro» y «fuera», es decir, los espacios domésticos y los espacios públicos, la frontera entre ambos desaparece al considerarse consecuencias de similar origen.

Según el Informe Mundial sobre la Violencia y la Salud de la OMS, además del tributo en sufrimiento humano, la violencia supone una carga enorme para las economías nacionales. Se ha comprobado que las víctimas de violencia de género, sexual o el propio maltrato o desprotección infantil, requieren de mayor intervención por parte de los servicios sanitarios a lo largo de sus vidas. Además de los costos directos, entre los costos indirectos cuentan: la provisión de refugios o espacios que ofrezcan seguridad y atención de larga duración; la menor productividad como consecuencia de las muertes prematuras, las lesiones, el absentismo, las discapacidades de larga duración y la pérdida de potencial; el descenso de la calidad de vida y de la capacidad para cuidar de uno/a mismo o de los/as demás; los daños a los bienes públicos y las infraestructuras, que conducen al funcionamiento de servicios como la asistencia sanitaria, el transporte y la distribución de alimentos; la alteración de la vida cotidiana al temor por la seguridad personal; la desactivación de las inversiones y el turismo, que pone trabas al desarrollo económico.

Los costos de la violencia no se distribuyen de forma homogénea, las personas con menos posibilidades de protegerse frente a las adversidades económicas, son las más gravemente afectadas.

Las consecuencias del hambre, la pobreza, la marginación, la exclusión social, pueden afectar a la satisfacción de las necesidades no solamente físicas sino también sociales y psicológicas. Según datos de la Organización Mundial de la Salud la principal fuente de muerte violenta es el

suicidio²¹, cómo interpretar esto no solamente desde la escala individual, sino que la vulnerabilidad de estas personas puede que esté íntimamente relacionada con las condiciones y expectativas sociales de vida. El control y concentración de la información, lucha por el control de los medios de comunicación y las compañías multimedia (cerca de la mitad de la población mundial nunca ha recibido una llamada telefónica) en general al servicio de los países ricos²².

2. EL TRABAJO SOCIAL, LOS CONFLICTOS Y LA PAZ

El concepto de paz está directamente relacionado con el bienestar de las personas y su objetivo es, por tanto, promover una calidad de vida digna, donde los seres humanos gestionen los conflictos de tal forma que puedan satisfacer al máximo sus necesidades. Se propone una *paz imperfecta*²³ sobre todo en el sentido de *inacabada*, así la paz no es el objetivo final, que llegará a alcanzar su plenitud, su perfección, sino un presupuesto que se reconoce y se construye cotidianamente. *La paz se nos muestra como irrealizable, se nos presenta como algo a realizar, porque nunca está plenamente realizada*²⁴.

La investigación para la paz y la propuesta de la *paz imperfecta* no abogan por la desaparición de los conflictos, sino al contrario, lo que impulsan es aprender a vivir y convivir con ellos. En realidad los conflictos, despojados de su supuesta vinculación inexorable con la violencia, son vistos como motor de cambio social, histórico y cultural.

Una paz que es necesario reconocer y fortalecer día a día en cualquier circunstancia.

21. Este dato supera la idea preconcebida de que el mayor nivel de muertes en el mundo es por violencia directa (conflictos bélicos, terrorismo, etc...); Además si aplicamos en esta estadística la perspectiva de género descubriremos que el mayor nivel de muerte de las mujeres se debe a la violencia ejercida contra las mujeres por parte de los hombres, aumentando ostensiblemente, por otro lado, la muerte por suicidio de los hombres a escala mundial.

22. MUÑOZ, Francisco A., HERRERA, Joaquín, MOLINA, Beatriz y SÁNCHEZ, Sebastián (2005), p. 23.

23. ARANGUREN, Nieves y MUÑOZ, Francisco A. (2006) «La paz imperfecta», *Hika*, nº 161-162, 13-14, Mitxelena, Martutene, pp. 12-14.

24. PANIKKAR, Raimón (2002), p. 147.

También podríamos hablar de una matriz conflictiva por las relaciones convergentes y divergentes de intereses, necesidades, percepciones, sentimientos, conductas, afectos, valores, objetivos y proyectos y, desde esta perspectiva, utilizar la *paz imperfecta* para recuperar aquellas acciones que favorezcan al máximo el bienestar de la mayor parte de la población. Pacíficas en cuanto a que contribuyen a satisfacer al máximo las necesidades; imperfectas, porque lo hacen en la medida de lo posible y conviviendo con los conflictos y con la violencia. Cabe destacar ahora cómo esta perspectiva nos ofrece una doble posibilidad: una teórica, como categoría analítica para analizar la realidad e intentar reordenar el pensamiento pacifista, y otra como propuesta de acción práctica. De un lado, un instrumento para describir el conjunto de paces por muy pequeñas que sean, es decir, en las que los individuos y/o grupos han optado por facilitar la satisfacción de necesidades de los/as otros/as demás sin que ninguna causa ajena a sus voluntades lo haya impedido. De otro, una orientación sobre un cambio social basado en el *empoderamiento* de las acciones de paz.

Podríamos afirmar que la *paz imperfecta* propone y contribuye a la realización de un giro —epistemológico— en nuestra forma de observar y pensar la realidad, reivindicando la necesidad de reequilibrar una mirada sesgada hacia la violencia. Un desequilibrio que nos hace menospreciar las realidades de paz y sobredimensionar la violencia en sus múltiples variantes (guerras, armamentismo, pobreza, marginación, etc...).

2.1. EL TRABAJO SOCIAL Y LA PAZ IMPERFECTA²⁵

Podemos indicar que el trabajo social ha sido precursor y activista de una cultura de paz e incluso haber ejercido una paz positiva casi un siglo antes de la invención de Galtung, pero cabe decir que la sobredimensión

25. «La propuesta de la *Paz Imperfecta* nos ayuda a hacer hincapié en aquellas situaciones de conflictividad donde se opta por satisfacer necesidades, por vías de regulación pacífica frente a las regulaciones de tipo violento. Se elige la satisfacción del mayor número de necesidades, de la mayor parte de la población, frente a una distribución de los recursos y las energías en favor de unos pocos. En los procesos de toma de decisiones, conscientes o inconscientes, privados, públicos o políticos, se opta por el bienestar de la mayor parte de la población. Y, como hemos apuntado, no estamos solamente hablando de distribución de riqueza, de bienes, sino también de recursos (actitudes y comportamientos) personales,

de la violencia también ha tenido su peso, influenciada por la interpretación de la paz negativa y el fuerte peso de una cultura judeocristiana. Para estudiar el bienestar y la paz, se ha estudiado fundamentalmente lo que no ha sido bienestar o paz, sino aspectos relacionados con la violencia, constando con gran cantidad de matices y estudios sobre los diversos tipos de violencia y multitud de datos que a la larga llevaban a un inmovilismo, llegando a discursos deterministas de inevitabilidad y la ruptura con la posibilidad de crear alternativas, sumiendo en ocasiones a la propia profesión a un callejón sin salida y un reiterado «para qué». Hay que superar la cultura de la violencia y la guerra donde los propios estudios para la paz y el bienestar han estado y están sumidos. Por ello, la violencia hay que entenderla desde la paz y no desde la violencia, ya que si entendemos la violencia desde la violencia dotaremos a la paz de un sentido negativo. Supone una deconstrucción de aquello que ha generado violencia pero con una clave de cultura de paz para que en sus métodos y búsqueda de camino la paz se convierta en un eje transversal.

Dentro de este encuadre, de forma anecdótica podemos comprobar cómo el Diccionario del trabajo social elaborado por Ander-Egg, no se incluye la voz «paz», frente a ello, podemos encontrar el vocablo «violencia» tal y como hemos indicado anteriormente.

De la misma forma que se plantea una *paz imperfecta*, se puede hablar de un trabajo social imperfecto, es fundamental liberar a la profesión de un carácter mesiánico y heroico, ya que la cobertura de todas las necesidades es más que imposible, observando en ocasiones a las trabajadoras sociales realizando «malabarismos» para la satisfacción de las necesidades de usuarios/as, clientes, etc..., por ello, debemos indicar que el trabajo social incide en la mayor cobertura de las necesidades de las personas para conseguir el mayor bienestar posible, aún sabiendo que las necesidades son ilimitadas y los recursos escasos y conviviendo con infinidad de conflictos. Esta propuesta no trata de ensalzar a modo de alegoría carente de contenido y realismo la figura de los/as profesionales del trabajo social²⁶ y de la propia profesión; todo lo contrario, más

grupales y sociales. Porque los satisfactores de muchas necesidades (afecto, comprensión, ocio, libertad, participación,...) no dependen exclusivamente de los bienes, de la economía, sino de la socialización, de la cultura, de lo político». MUÑOZ, Francisco A. (2001), pp. 21-66.

26. Vicent Martínez refiere que «Los pacifistas somos los realistas».

bien trata de ocupar un espacio que corresponde a esta profesión en su estrategia por lograr un mayor nivel de bienestar y calidad de vida para la mayor parte de la población. Amartya Sen en su último libro se refiere a esta imperfección, *con frecuencia admitimos que algunos cambios observables (como la abolición del apartheid) reducirán la injusticia, pero incluso si tales cambios se ponen en práctica con éxito, no tendremos nada que podamos calificar como justicia perfecta*²⁷.

La reconceptualización del trabajo social nace en Latinoamérica alrededor de 1965 como fruto de la incertidumbre del momento político y social, pero también de la propia profesión. Surge de una autocrítica sobre la falta de compromiso por parte de las/os profesionales, la inadecuación de los planes de estudios, así como la subordinación tradicional a la medicina y al derecho, así como, no aceptar que los problemas sociales como individuales, sino más bien colectivos. Este proceso, según Kisnerman, que fue paralizado por las dictaduras militares de América Latina, supuso toda una reflexión y fue motor de cambios.

El trabajo social es una profesión única: dirige su atención a toda la persona en todo el entorno social y se estructura de ordinario dentro de una agencia, patrocina el empleo del trabajo social con casos, del trabajo social con grupos, de la organización de la comunidad, de la investigación social, de la administración en el campo del bienestar social... según Manuel Moix, es una combinación única de numerosos métodos, el proceso de supervisión es otra característica única que sólo se da en la profesión del trabajo social, únicas son también su literatura y sus organizaciones profesionales. Moix indica que la finalidad del trabajo social es hacer que ocurran cosas útiles a la gente y para la gente²⁸.

Ander-Egg plantea que el trabajo social se apoya en una concepción humanista de las relaciones interpersonales y de las relaciones sociales, en general, supone una implicación personal del profesional del trabajo social, se basa en una concepción positiva acerca de las potencialidades.

Consideramos necesario impulsar una historia del trabajo social en clave de paz²⁹, de alguna forma, rescribir la Historia en clave de procesos de

27. SEN, Amartya (2009) *La idea de la justicia*, Madrid: Taurus, pp. 16.

28. MOIX, Manuel (2006) *Teoría del Trabajo Social*, Madrid: Editorial Síntesis, pp. 326.

29. Véase MUÑOZ, Francisco A. y LÓPEZ, Mario (2000): *Historia de la Paz. Tiempos, espacios y actores*, Granada: Universidad de Granada, pp. 7-49: «La Historia de la Paz,

ayuda a las personas más desfavorecidas frente a procesos de violencia directa, cultural, simbólica. El ámbito del trabajo social constituye un espacio donde gracias a la predisposición y a las acciones de todos sus miembros, la mayoría de los conflictos se regulan pacíficamente por medio del diálogo, la cooperación, la mediación, el acompañamiento social y la ayuda mutua.

Podemos asegurar que la humanidad, ya desde sus orígenes, en mayor o menor medida, de una forma o de otra, siempre ha tratado de ayudar a sus miembros más necesitados. Resaltar, a modo de ejemplo, algunas propuestas dentro de la Historia del Trabajo Social, donde sus protagonistas, incluso hoy en día, podrían resultar precursores/as en sus discursos.

La *Charity Organization Society* (C.O.S.), encarnada por: Charles Stewart Loch, Octavia Hill, etc... entidad privada que ejercía en Londres y que sería la base de un futuro trabajo social, en 1870 estimara que «la curación de la pobreza» se fundamentaba en la conjugación de estos tres remedios: ordenar de algún modo la práctica de la caridad, para evitar que se diera dinero o comida indiscriminadamente a todo el que lo pidiese; ofrecer a los pobres una verdadera amistad, que les ayudara a recuperar el autorespeto y su capacidad de automantenimiento; investigar las circunstancias y las causas que habían llevado a cada pobre a esa pérdida de autorespeto que le inducía a recurrir a la caridad.

Entre 1907 y 1909, un grupo de trabajadoras sociales realiza la Encuesta de Pittsburg, las cuales realizaron el primer estudio sobre las condiciones de la vida obrera, aportando un cuadro claro de la pobreza y un cambio en la concepción de los pobres: de perezosos, inestables y culpables de su propia pobreza a personas abocadas a un exceso de trabajo, un infra-suelo, lamentables condiciones de vida. Mary Richmond entre otros/as, se dio cuenta de que las causas de la pobreza eran sociales, económicas

como cualquier otra historia, es el espejo donde nos miramos, donde validamos nuestras formas de ser y pensar, nuestra idiosincrasia, donde justificamos nuestras conductas actuales. Es el espejo que retroalimenta nuestro ser, de ahí que la Historia de la Paz sea a la par una apuesta por nuestro futuro. Un escenario donde en nuestra convivencia con los conflictos podamos contar con mecanismos de regulación pacífica de ellos. La Historia de la Paz surge y se desarrolla bajo la premisa de compensar el fuerte desequilibrio historiográfico existente entre la valoración y extensión que se ha otorgado a la guerra y a la violencia respecto a la paz, y a las situaciones de crisis resueltas por medios violentos en comparación con las muchas experiencias de resolución pacífica de conflictos».

y psicológicas, más que el resultado de la inmoralidad de los pobres. Richmond fue fundamental en el caso de la prohibición del trabajo de los menores colaborando con los sindicatos para ello, defendía la democracia y la participación igualitaria como feminista sufragista; los psicólogos descubrieron a través de ella la dinámica de grupos; estaba en contra de los Servicios Sociales organizados en «grandes instituciones cuartelarias (orfanatos, cárceles, manicomios)» proponiendo la desinstitucionalización, aún no finalizada. Planteaba la profundización de la democracia por medio de la participación profunda e intensa de los ciudadanos, incluso los más excluidos. Recomienda los siguientes aspectos: poner énfasis en lo normal, no en lo patológico, buscar los aspectos positivos de la relación del Trabajo de Casos, saber ver los avances por escondidos y pequeños que sean, en el caso de que éstos se produzcan y sobre todo, considerar a las personas desde la honestidad, el afecto, la simpatía, la pulcritud, la puntualidad, la responsabilidad, la estabilidad.

El Trabajo Social según Ander EGG se caracteriza por: su sentido humanista, la convicción de que todos los hombres tienen capacidad de superación, su carácter de técnica social, en cuanto se trata de reglas y modos operativos de acción sobre la sociedad, los procedimientos de acción que le son propios y que suelen denominarse «los métodos de intervención social»: servicio social individual, servicio social de grupos, servicio social de desarrollo de la comunidad, el carácter y modalidad de ayuda, que rechaza tanto el paternalismo, como el autoritarismo y la beneficencia, buscando despertar las virtualidades latentes para lograr el desarrollo autopropulsivo de los individuos, los grupos y las comunidades, el carácter integral con que aborda los problemas del hombre: su finalidad es todo el hombre, en todas sus dimensiones, tanto en los aspectos materiales y económicos, como en sus valores espirituales y culturales; los grupos o estratos a quienes va dirigida la ayuda: todo hombre o conjunto de hombres en situación social de inferioridad respecto del grupo y sociedad al que pertenecen.³⁰

Por otro lado, algunos autores afirman que el trabajo social es un sistema de valores que está enfocado a la solución de problemas y al cambio. A diferencia de otras profesiones, el trabajo social concreta en unos valores y principios que constituyen la fundamentación filosófica y

30. ANDER-EGG, Ezequiel (1967) *Servicio Social para una nueva época*, Buenos Aires: Humanitas.

práctica y cuya definición constituye todo un debate. El trabajo social asume la especial responsabilidad de luchar por la protección de los derechos civiles, fundados en los principios democráticos, estimando que sólo siendo consecuente con estos ideales podrá cumplir sus obligaciones profesionales con honestidad intelectual.³¹

Una de las múltiples facetas del trabajo social puede ser la labor de mediación, que Carmen Rodríguez en la presentación la Revista del Colegio de D.T.S. y AA.SS. nos cuenta sus ventajas: ahorra tiempo, ahorra dinero, todos/as ganan, los acuerdos de mediación ayudan al mantenimiento de relaciones futuras, son acuerdos a largo plazo, produce un aprendizaje sobre cómo solucionar futuros conflictos en el mismo área.

Así mismo, el trabajo social se caracteriza por su carácter universal, internacionalización, así como su carácter polivalente e inter-multi y transdisciplinar. El trabajo social está abierto a la escena internacional reconociendo el impacto de los problemas sociales de la población de todas partes del mundo.

El trabajo social ha bebido de las fuentes de diversas disciplinas (sociología, darwinismo social, ecología social, psico-psiquiatría, psicoanálisis, etc...) y continúa intercambiado, fruto en ocasiones de conflictividad interna y con algunas de las citadas disciplinas.

3. TRABAJO SOCIAL Y LA CONSTRUCCIÓN DE UN MUNDO PACÍFICO. *EMPODERAMIENTO*

La *Paz imperfecta* aboga por el *empoderamiento pacifista*³² como un reconocimiento de las realidades personales, grupales y colectivas, prácticas y acciones pacifistas y sus capacidades para actuar y transformar su entorno. La palabra *empoderamiento* es una palabra del castellano antiguo, entendida como un *apoderamiento* en relación con el uso del poder, utilizada por el movimiento feminista («empowerment») y posteriormente por las ONGs para definir la necesidad de empoderarse de sus sujetos como única posibilidad de transformación de una realidad desigual. El *empoderamiento pacifista* significa que

31. MOIX, Manuel (2006). pp. 199-200.

32. MUÑOZ, Francisco A. (2001), pp. 55-57.

cada uno de los ámbitos reconocidos de Paz ocupe el mayor espacio público y político, siendo fundamental por ello potenciar las paces personales, grupales, sociales, políticas e interpretar y potenciar las relaciones entre ellas.

3.1. HACIA UN FORTALECIMIENTO DE LOS INDIVIDUOS Y DE LAS COMUNIDADES: EMPODERAMIENTO

El trabajo social reconoce la *complejidad* de las interacciones de los seres humanos y su entorno así como la posibilidad de que, por un lado, las personas se vean afectadas por las múltiples presiones que recaen sobre ellas y por otro, la posibilidad de las mismas de cambiar dichas presiones, incluidos los factores biopsicosociales. *Por tanto, de manera realista, podemos decir que estamos unidos para odiarnos, marginarnos, excluirnos y hacernos la guerra; pero también para querernos, integrarnos o crear instituciones de justicia, democracia o derecho internacional que regulen los conflictos por medios pacíficos la transformación pacífica de los conflictos que tenemos cuando chocamos*³³.

La profesión del trabajo social recurre a teorías sobre el desarrollo humano así como del comportamiento social y los sistemas sociales, para analizar las situaciones complejas y facilitar los cambios personales, organizativos, sociales y culturales.

Han sido los/as profesionales del trabajo social los/as que impulsan con su intervención un *empoderamiento* entre la población desfavorecida que ha permitido y permite que las prácticas de paz ocupen los mayores espacios personales, públicos y políticos. Supone un reconocimiento de las realidades y sus capacidades para actuar y transformar su entorno más o menos cercano.

Un *empoderamiento pacifista* que permita que todos los actores que lo deseen, puedan ejercer su poder, utilizar sus capacidades para mejorar sus propias condiciones de vida y las de sus vecinos, paisanos o congéneres. Conviene reconocer, por tanto, esta posibilidad horizontal y democrática

33. MARTINEZ GUZMÁN, Vicent (2004) «Teorías de la guerra en el contexto político de comienzos del siglo XXI», en MURILLO, I. (ed.), *Filosofía práctica y persona humana*, Salamanca: Servicio de Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca. Ediciones Diálogo Filosófico, pp. 479-492.

de participación en los procesos de cambio, en el cumplimiento de la paz por parte de todas las personas y grupos.

Los/as trabajadores sociales son agentes de cambio en la sociedad y en las vidas de las personas, familias y comunidades para las que trabajan. Entre sus objetivos está facilitar que todas las personas desarrollen plenamente sus potencialidades, enriquezcan sus vidas y la prevención de sus disfunciones. La profesión lucha por mitigar la pobreza y liberar a los/as vulnerables, excluidos/as y oprimidos/as, promoviendo el fortalecimiento de éstos y su inclusión social.

Tom Johanssen manifiesta que *los pobres no deben ser considerados una responsabilidad, sino como elemento creativo que contribuirá más que nada a erradicar la pobreza, las personas no quieren caridad, quieren una oportunidad, es fundamental un enfoque participativo para lograr el cambio. La ayuda para el desarrollo no es una caridad, sino una inversión vital para la paz y el desarrollo mundial.*

Mary Richmond distingue entre causas o microcausalidad que lleva a una persona a solicitar la ayuda de los/as trabajadores/as sociales (aquella concatenación multicausal que lleva a la familia a la situación de crisis) y las causas estructurales generales de la sociedad. *La mejoría de las masas y la mejoría individual son interdependientes; los avances sociales y los casos sociales avanzan necesariamente juntos.*

El trabajo social ejerce una comprensión global de la situación de las personas y se posee una convicción y confianza en que la gente puede liberar sus potencialidades para realizarse como persona y resolver sus problemas. Podemos recordar la vieja consigna «ayudarles a que se ayuden a sí mismos» para conseguir avances y cambios personales y sociales. El principio básico del trabajo social comunitario es que el desarrollo económico comunitario participativo no puede ser sostenido a menos que descansa en los individuos internamente potenciados (*empowerment*), es decir, individuos que puedan acceder a sus fuentes internas de poder sin depender de las transferencias de poder externo, sea financiero, técnico o político.³⁴

De alguna forma, el trabajo social debería colaborar en *la creación condiciones sociales, institucionales, institucionales y económicas que permi-*

34. FERNANDEZ GARCÍA, Tomás y LÓPEZ PELÁEZ, Antonio (2008) *Trabajo Social comunitario: afrontando juntos los desafíos del siglo XXI*, Madrid: Alianza Editorial, p. 134.

*tan a los otros y a las otras adquirir suficiente fuerza para disentir, resistir y proponer alternativas en un plano de igualdad y de horizontalidad.*³⁵

3.2. HACIA EL EMPODERAMIENTO PROFESIONAL

Existe dentro de las/os trabajadoras/es sociales un extenso y consabido debate sobre la identidad, hay quien como Ander-Egg se ha atrevido a indicar que «nuestra identidad es nuestra no-identidad», interpretamos que definimos nuestra identidad por lo que no somos y por los choques con otras profesiones de tipo social. En ninguna profesión sus miembros se llaman «trabajadores/as».

Mario Gaviria indica que desgraciadamente como profesión no se está tomando el liderazgo para resolver estos problemas, a pesar de diversas contradicciones internas sobre el papel del trabajador/a social, no hay todavía ninguna otra profesión preparada para cubrir las necesidades humanas generales de la gente. Lo más importante es que el servicio dirigido a los más desfavorecidos y a los/as oprimidos, depende en gran medida de la supervivencia del trabajo social.³⁶

Johansen se atreve a hablar del propio *empoderamiento* profesional nombrando la importancia de nuestra profesión y de una valentía que debe ser provocada, ya que, *sólo si realizamos cambios podremos avanzar*. Los/as trabajadores/as sociales tienen una responsabilidad específica: utilizar el conocimiento único que poseen de cómo viven las personas y transmitirlo a la sociedad, ya sean a los/as dirigentes, los medios de difusión o al público en general. Debiendo trabajar también con las estructuras de poder existentes, liderar, en todo caso, ese proceso.

Como hipótesis, valoramos que parte de la falta de *empoderamiento* se debe a un aspecto relacionado con el género.³⁷ Ya desde los inicios

35. HERRERA FLORES, Joaquín (2009) «Derechos humanos, interculturalidad y racionalidad de resistencia», en MUÑOZ, Francisco A. y MOLINA RUEDA, Beatriz (ed.) *PAX ORBIS. Complejidad y conflictividad de la paz*, Granada: Universidad de Granada, pp. 81.

36. GAVIRIA, Mario (1996) «Una aproximación sociológica a Mary Richmond y su conceptualización del trabajo social de casos», en ALMARAZ, José, GAVIRIA, Mario y MAESTRE, Juan, *Sociología para el trabajo social*, Madrid: Editorial Universitas, pp. 541-561.

37. Se confirma a través de investigaciones recientes el mantenimiento de un reparto constante en función de la variable sexo: 95% mujeres y 5% hombres.

de la profesión, las investigaciones realizadas por las trabajadoras sociales³⁸ de la época fueron silenciadas y utilizadas por los historiadores oficiales, en su afán por encumbrar a la representación masculina de la Escuela capitaneada por Robert Park.³⁹ Tanto el trabajo social en general como el trabajo del caso social individual, en concreto, son producto de la creatividad de las mujeres, un invento estrechamente relacionado con el género, y lo que se ha denominado la *ética del cuidado*. Ha sido relegado a un producto de segunda categoría, con bajo prestigio, histórica y académicamente poco reconocido por los varones dominantes. Como indica Ainhoa Berasaluze, las trabajadoras sociales somos capaces de organizarnos y reivindicar mejoras para la consecución del bienestar de los demás; basta con considerar el esfuerzo que hemos realizado para el desarrollo de un sistema público de Servicios Sociales, sin embargo, debido a la socialización de género, no nos sentimos bien reivindicando derechos o intereses profesionales, aunque motivos no nos falten.⁴⁰

Existe un problema del propio autoconcepto de los/as profesionales del trabajo social. Resulta curioso, siendo el objeto del trabajo social impulsar, acompañar y potenciar el *empoderamiento* de los seres humanos, existe una carencia en cuanto al *empoderamiento* profesional propio. Todo ello, influye en la intervención profesional, en cómo nos perciben, tanto usuarios/as como otras ramas profesionales; así como en nuestra propia autoestima profesional, desarrollando un carácter confuso y en ocasiones ambiguo y sobre todo, la mayor dificultad ante una falta de conciencia⁴¹ sobre lo que nos referimos.

El *empoderamiento* se convierte en un instrumento de poder para impulsar y promover la creación de redes entre todos los actores que de una u otra forma tienen intereses en promocionar la Paz.

38. Evolución de la denominación de aquellas mujeres que se dedicaban a ayudar a los demás por medio del T.S.: visitadoras de pobres, señoritas de la beneficencia, señoritas de la caridad, amables o amistosas visitadoras, agentes sociales, profesionales de la filantropía, asistentes sociales, trabajadoras sociales.

39. GAVIRIA, Mario (1996), pp. 541-561.

40. BERASALUZE, Ainhoa (2009) «El devenir del Trabajo Social en clave de género», *ZERBITZUAK* (Revista de Servicios Sociales), nº 46: 133-140, Donostia: Gobierno Vasco, p.136.

41. MUÑOZ, Francisco A., HERRERA, Joaquín, MOLINA, Beatriz y SÁNCHEZ, Sebastián (2005).

Por esta razón hay que saber pensar en los tiempos futuros, en un proceso que llamamos *empoderamiento* porque tiene intención de incidir en la toma de decisiones y pacifista porque quiere defender y ampliar el bienestar del conjunto de la sociedad⁴².

Para acabar este artículo, nos unimos al homenaje y recordatorio que Dolores del Pino, trabajadora social y profesora de la Escuela de trabajo social de la Universidad de Granada, realiza recordando a una de las precursoras del trabajo social, (con el fin de reconocer a las trabajadoras/es sociales como *Trabajadoras/es de la Paz y por la Paz*), la norteamericana Jane Addams, quien en 1931 recibió el Premio Nobel de la Paz. El trabajo social que desarrolló tanto en lo local, a finales del siglo XIX, (*settlements*- personas inmigradas, problemas sindicales, el trabajo de menores, la limitación de la jornada laboral, prevención de enfermedades profesionales, la reforma de los gobiernos locales y la denuncia de la corrupción política), como en lo global, siendo precursora del pacifismo contemporáneo (inicia el Movimiento para la Paz), preside el Partido de Mujeres por la Paz, el Congreso Internacional de Mujeres y las Asambleas de la Liga Internacional de Mujeres por la Paz y la Libertad, que vinculó el movimiento pacifista y feminista en 1915. Tras la Primera Guerra Mundial trata de unir a las mujeres del mundo contra la guerra, la explotación y a favor del desarme universal, reivindicando la justicia social para todas las personas, sin distinción de sexo, raza, clase o creencia.

Va por ella y todas/os las/os profesionales del trabajo social que, de forma anónima, trabajan por un mundo más justo, solidario y redistributivo, así como en pro de un bienestar y la consecución de una calidad de vida para todas las personas de forma igualitaria en todos los rincones del mundo. Es decir, a todas las y los trabajadores/as sociales que trabajan por la Paz.

42. ARANGUREN, Nieves y MUÑOZ, Francisco A. (2006), pp. 217-237.

INDICADORES SOCIALES DE CULTURA DE PAZ

JUAN CODORNÍU SOLÉ

Instituto de la Paz y los Conflictos de la Universidad de Granada

Desde distintas universidades y centros de investigación se han realizado diversas propuestas para evaluar la *Cultura de Paz* o alguna de sus dimensiones mediante «Indicadores sociales». Para operativizar un concepto tan amplio como *Cultura de Paz*, es ineludible acudir a un marco teórico que guíe una toma de decisión acerca de qué dimensiones del mismo se han de tener en cuenta. A continuación realizamos una incursión introductoria en las posibilidades de evaluación de culturas de paz mediante «indicadores sociales», fundamentando un enfoque particular basado en la categoría analítica de la *Paz Imperfecta* que hace especial énfasis en las potencialidades y capacidades humanas para construir realidades pacíficas a partir de dinámicas de reconocimiento de experiencias de paz.

1. INDICADORES SOCIALES

La palabra *indicador* hace referencia a «que indica o sirve para indicar», siendo el significado de *indicar*, «mostrar o significar algo con indicios y señales»; y el de *indicio*, «fenómeno que permite conocer o inferir la existencia de otro no percibido».¹ Por lo tanto, se trata de un concepto

1. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Diccionario de la Lengua Española*. 22ª. Edición. [En línea] [Consultado en Julio de 2009]. Disponible en: <<http://www.rae.es/rae.html>>

que está relacionado con el conocimiento de algunas cosas de manera no directa. En su uso científico podría entenderse como *instrumento que posibilita una medición aproximativa de la realidad*.²

La primera utilización de la noción de *indicador social* como tal suele atribuirse a Bauer en su obra *Indicadores Sociales* de 1966,³ y aparece en un contexto de descontento con los indicadores económicos sumado a un creciente interés de instancias políticas y organismos internacionales por disponer de medidas comparativas sobre aspectos sociales, dando lugar de esta manera al llamado «movimiento de los indicadores sociales». Este interés por los «indicadores sociales» coincide en el tiempo con el mostrado por el análisis de la «calidad de vida», desarrollándose ámbos de manera conjunta. Con frecuencia los estudios denominados indistintamente de «calidad de vida» o «bienestar» se confunden o se diferencian excesivamente. Básicamente ambas denominaciones hacen referencia a valoraciones de iguales contenidos, aunque hay matices que les distancian.⁴ En primer lugar, el concepto «calidad de vida» sustituye en el tiempo al de «bienestar», y éste, a su vez sustituyó al de «felicidad». Los dos primeros surgen en el ámbito político, pero «bienestar» obedece a un contexto particular (estado de bienestar, economía de bienestar), distinto al que décadas más tarde denominaría a lo mismo como «calidad de vida». Metodológicamente, la evolución del término implica primero el paso de la evaluación de problemas privados e individuales, al plano de los problemas públicos y sociales; y segundo el término «calidad de vida» impone la necesidad de considerar los aspectos subjetivos en su evaluación, y no sólo los estrictamente objetivos.⁵

2. CASAS AZNAR, Ferrán (1989) *Técnicas de Investigación Social: los indicadores sociales y psicosociales*. Barcelona: PPU, p. 89.

3. Esta obra marca el inicio del denominado «movimiento de los indicadores sociales» haciendo referencia a la aparición de otros muchos trabajos similares con poca diferencia de tiempo. *Ibid.*, p. 24.

4. Véase en este mismo volumen el capítulo ARANGUREN VIGO, Edurne *El trabajo social en clave de paz*, pp 357-381.

5. Ministerio de Obras Públicas y Urbanismo (MOPU) (1979): Encuesta sobre la calidad de vida en España. Madrid, MOPU, Dirección General del Medio Ambiente . pp 15-29. Citado por RODRÍGUEZ JAUME, María José. (2001) Aspectos teóricos de los Indicadores e Índices sociales. *Modelos sociodemográficos: atlas social de la ciudad de Alicante*, Universidad de Alicante, p. 97 [En línea] Disponible en <http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=6458&ext=pdf&portal=0> [Consultado en Julio de 2009].

Aunque existen tantas definiciones de Indicadores Sociales como autores expertos en la materia, creemos que la ofrecida por Carmona Guillén tiene la ventaja de poseer un carácter sintético de muchas de ellas. Así, se refiere a los *Indicadores Sociales* como *medidas estadísticas de un concepto o de una dimensión de ese concepto basado en un análisis teórico previo, e integrado en un sistema de medidas semejantes, que sirve para describir el estado de la sociedad y la eficacia de las políticas sociales*.⁶ En esta definición encontramos precisamente aquello que diferencia una «recopilación estadística» sin más, de un «sistema de indicadores», es decir, la existencia de una intencionalidad, de un modelo teórico previo que hace que le demos prioridad a unos aspectos o a otros. Efectivamente, los «indicadores sociales» no son instrumentos perfectos pues tienen mucho que ver con las intenciones para las que se realizan, sus limitaciones de realización (disponibilidad de fuentes estadísticas sobre el fenómeno a investigar), y también con respecto al contexto donde se realizan (posibilidades de comparación con las medidas existentes en otros países).

Como paso previo a la construcción de un Sistema de Indicadores por lo tanto, debe existir una «Teoría» que defina y delimite los conceptos sobre los que queremos obtener información. La elección de esas dimensiones estará sujeta en buena medida a esta serie de consideraciones. Además, las realidades no son estáticas, y los conceptos mismos cambian y evolucionan con el tiempo, lo que conlleva dificultades a la hora de establecer comparaciones históricas. Existen también dificultades por el hecho de que al delimitar los conceptos sobre los que queremos obtener información, experimentamos una primera pérdida de información sobre los fenómenos de la realidad que siempre serán más ricos y complejos. En una segunda fase, al operacionalizar las dimensiones elegidas sufrimos una segunda pérdida de información mediante el propósito de transformar un discurso o un sentido subjetivo en un número.

A partir de la obtención de indicadores numéricos de un fenómeno y tras su homogeneización mediante procedimientos estadísticos, puede llegar a construirse «índices generales o sintéticos», que intentan sintetizar

6. CARMONA GUILLÉN, José Antonio (1977) *Los Indicadores Sociales hoy*. Madrid: Centro de Investigaciones sociológicas, p. 30.

el nivel de un determinado fenómeno. Si por un lado la construcción de «índices sintéticos» favorece la manejabilidad y comparabilidad de datos, por otro supone una gran pérdida de información. Es habitual que los «sistemas de indicadores» se queden en el paso previo a establecer un «índice sintético» por la dificultad de homogeneizar y estandarizar diferentes datos obtenidos para fines diversos. De cualquier forma, la delimitación de los objetivos para los cuales se realiza un «sistema de indicadores», en buena medida aconseja la construcción o no de un «índice general». Cuando el objetivo consiste en describir un fenómeno o una determinada situación a partir de una serie de indicadores, por lo general se desaconsejaría la realización de un «índice general» por la pérdida de información que ello supondría. Sin embargo, en caso de que los objetivos primaran la comparabilidad de datos su construcción sería más conveniente.⁷

La corriente más prolifera de trabajos con indicadores sociales, los acostumbra a identificar con «indicadores de calidad de vida». En esta línea, se han venido utilizando en dos niveles. En el nivel individual ligados principalmente al concepto de «Calidad de vida», y en el nivel societal ligados a los conceptos de «sostenibilidad», «Desarrollo humano», «Cohesión social» (relaciones sociales/inclusión social y desigualdad/exclusión social) «Igualdad de género», etc. Como vemos, muchas de estas dimensiones bien podrían formar parte de aquellos aspectos sociales, que son los aquí tratados, y que se integrarían en un concepto de *Cultura de Paz* más amplio.⁸

No obstante, los trabajos mediante el uso de «indicadores sociales» también han sido promovidos desde la Investigación de la Paz. Así, Johan Galtung impulsó, desde el *Instituto Internacional de Investigaciones sobre la Paz de Oslo*, la creación en agosto de 1973, del «Programa Mundial de Indicadores» (W.I.P. - World Indicators Program). Las publicaciones del W.I.P. Empezaron a aparecer en 1975 y declararon el propósito de ocuparse de los *objetivos sociales finales: felicidad personal, bienestar,*

7. Véanse los Informes sobre Desarrollo Humano basados en el IDH [En línea] [Consultado en febrero de 2010] Disponible en <http://hdr.undp.org/es/>

8. Un concepto amplio de *Cultura de Paz* debería incluir otras muchas dimensiones referentes a productos materiales, manifestaciones artísticas, símbolos, costumbres y tradiciones, pensamiento, religión, medicina, etc, y que exceden las limitaciones de este trabajo, que considera exclusivamente algunos aspectos sociales de la *Cultura de Paz*.

*realización personal, etc...*⁹. Galtung identificaba «indicadores sociales» con «indicadores de desarrollo»¹⁰.

En definitiva, podríamos decir que se trata de artilugios epistémicos al servicio del conocimiento científico, que pese a su imprecisión, constituyen la única posibilidad de medición de realidades complejas,¹¹ que son a la vez objetivas y subjetivas, ya que aunque no se pueda negar su existencia, su interpretación depende de la mente humana o de las representaciones sociales mayoritarias. En este trabajo entendemos los Indicadores sociales en tanto que «estilo epistémico», es decir haciendo referencia a *una manera de aprehender la realidad*.¹² En este sentido, nos referimos a los «sistemas de indicadores» como algo más que una mera medida estadística de la realidad y los consideramos como hipótesis articuladas entre un concepto y un fenómeno, proporcionando un puente entre los productos mentales y el mundo externo.¹³ El esquema que nos proporciona Casas Aznar es clarificador al respecto:¹⁴

1. Existen fenómenos sociales representados por teorías y conceptos que comportan unos niveles de abstracción y complejidad elevados. Por esta razón no pueden ser medidos directamente.

2. Estos fenómenos, a través de un análisis conceptual, pueden ser desglosados en sus dimensiones teóricas, de manera coherente con alguna teoría científica que le sea aplicable.

3. Las dimensiones teóricas de un concepto se tendrán que intentar operacionalizar, para que puedan ser medidas en sus manifestaciones empíricas.

9. CASAS AZNAR, Ferrán *op. cit.*, p. 37.

10. GALTUNG, Johan (1972) «El problema de los Indicadores sociales» en DEL CAMPO, Salustiano. *Los Indicadores Sociales a debate*. Madrid. Euramérica, pp. 253-281.

11. Véase MUÑOZ, Francisco A. y MOLINA, Beatriz (2009) *Pax Orbis. Complejidad y conflictividad de la paz*. Granada: Editorial Universidad de Granada. (Colección Eirene, nº 27) y en este mismo volumen el capítulo de MUÑOZ, Francisco A. y BOLAÑOS CARMONA, Jorge *La praxis (Teoría y práctica) de la paz imperfecta*, pp. 13-36.

12. CASAS AZNAR, Ferrán (1989), p. 15.

13. Sobre el problema del ligamen epistémico entre conceptos teóricos e indicadores operacionales véase BLALOCK, Hubert M. (1982) *Conceptualization and Measurement in the Social Sciences*. Beverly Hills (Ca.): SAGE Publications. También ABRAHAMSON, Mark (1983) *Social Research Methods*. Englewood Cliffs (N.J.): Prentice-Hall.

14. CASAS AZNAR, Ferrán *op. cit.*, p. 90.

4. Cuando estas dimensiones son muchas, una medición aproximativa del fenómeno puede realizarse mediante un muestreo de las dimensiones más representativas en relación con el concepto en cuestión. Cuando no son operacionalizables directamente, habrá que buscar medidas indirectas. En ambos casos, cada una de estas medidas configurará, entonces, un indicador del concepto que se pretende medir.

De cualquier forma lo que nos interesa subrayar es que la construcción de indicadores no constituye una cuestión epistemológica menor, y requiere la exigencia de un modo crítico de reflexionar, de apropiarse y reconstruir la realidad y de reorganizar el pensamiento. El problema de fondo en la construcción de indicadores es cómo se piensa, cómo se apropia y cómo se construye el objeto.¹⁵ Y ello supone también asumir que ningún «sistema de indicadores» es neutro, ni desinteresado, ni inocuo. Sus resultados dependen de la metodología con la que se han elaborado y están determinados por los criterios, dimensiones e indicadores considerados, así como por las fuentes de información de las que se toman o se omiten los datos. Por ello, pretendemos exponer los presupuestos que nos llevan a considerar los Indicadores sociales en tanto que «estilo epistémico» desde una perspectiva de *paz imperfecta*,¹⁶ explícitamente comprometida con el reconocimiento de capacidades para construir la paz a través del «empoderamiento pacifista».¹⁷

2. LA PAZ IMPERFECTA

La investigación de la Paz ha puesto de manifiesto que el concepto de «Paz» no tiene un significado racional único y evidente. Paulatinamente se

15. Op. cit. GUTIÉRREZ, Daniel (2009) «La Construcción de Indicadores como problema epistemológico», en *Cinta Moebio* n° 34, p. 16. [En Línea: www.moebio.uchile.cl/34/gutierrez.html] [Consultado en septiembre de 2009] Véase también en este mismo volumen MUÑOZ, Francisco A. y BOLAÑOS CARMONA, Jorge *op. cit.*

16. Véase MUÑOZ, Francisco A. (2001) *La Paz Imperfecta*. Granada: Editorial Universidad de Granada. (Colección Eirene, n° 15).

17. Véase en este mismo volumen los capítulos de COMINS MINGOL, Irene, PARIS ALBERT, Sonia, y MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent, *Hacer las paces imperfectas: entre el reconocimiento y el cuidado*, pp. 95-122. MUÑOZ, Francisco A. y MARTÍNEZ LÓPEZ, Cándida *Los habitus de la paz imperfecta*, pp. 37-64 y NOURI, Mohamed *Reflexiones y prácticas en torno de la construcción de la paz imperfecta en Marruecos*, pp. 311-322.

han ido superando determinadas connotaciones teológicas y metafísicas que lo asemejaban con un estado difuso e intangible, para considerarlo cada vez más como un objeto susceptible de abordaje científico. El significado y contenido de la Paz como objeto de estudio ha experimentado sucesivas ampliaciones, fundamentando la aceptación de que la Investigación de la Paz debía enfocarse en la búsqueda y promoción de la «paz negativa» y de la «paz positiva».¹⁸ Hay que hacer notar que esta ampliación remite a su vez a la distinción entre «violencia estructural» frente a «violencia directa», que luego vendría a completarse con el concepto de «violencia cultural».¹⁹ De esta manera se evidencia un asunto contradictorio de la propia Investigación de la Paz como es el hecho que desde sus orígenes la principal preocupación haya sido la violencia.²⁰ El riesgo de que la investigación de la paz verse exclusiva y principalmente sobre la violencia es que mientras nos esforzamos en definir el objeto de estudio «Paz» no dejamos de pensar en la «violencia», lo cual puede llevarnos a no reconocer determinadas capacidades de construcción de paz. Evidenciar y denunciar la violencia para reducirla es imprescindible, pero no podemos olvidarnos del objeto central que es necesario comprender, potenciar y construir, es decir «la Paz». De esta manera, también puede prevenirse cualquier posible sobredimensionamiento de la violencia efectiva existente en la realidad. Para ello, se hace ineludible una cierta *inversión epistemológica*²¹ que investigue la paz desde la propia paz, sin que ello vaya en detrimento de la investigación de la violencia y el modo de reducirla.

Esta ampliación producida en temas de investigación de la paz, abarca también una visión del «conflicto» como algo inherente a las relaciones humanas, superando la denominación de «resolución de conflictos» para hablar acerca de «cómo regularlos y transformarlos

18. Galtung formula por primera vez esta distinción en el editorial del primer número del *Journal of Peace Research* de 1964. Cf. HARTO DE VERA, Fernando (2004) *Investigación para la Paz y Resolución de Conflictos*. Valencia: Tirant lo Blanch, p. 137.

19. GALTUNG, Johan (1995) *Investigaciones teóricas. Sociedad y cultura contemporáneas*. Madrid: Tecnos.

20. En este aspecto asumimos los argumentos esgrimidos por Francisco A. Muñoz; Cf. MUÑOZ, Francisco A. (2001).

21. *Ibid.*, p. 46. y en este mismo volumen MUÑOZ, Francisco A. y BOLAÑOS CARMONA, Jorge *op. cit.*

22. MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (2005) *Podemos hacer las paces. Reflexiones éticas tras el 11-S y el 11-M*. Bilbao: Desclée de Brouwer, pp. 43-59.

por medios pacíficos». ²² De ello dependerá que puedan ser considerados conflictos positivos o negativos. ²³ Una mirada abierta del conflicto entendido como una fuente de creatividad, de búsqueda de soluciones y renovación continua, nos brinda la oportunidad de asumirlos para regularlos o transformarlos, convirtiéndose así en piedra angular para una *Cultura de Paz*:

[...] la piedra angular de una cultura de paz es la transformación de la competición violenta en cooperación para compartir metas. Ello requiere que el conflicto se resuelva creativamente más que destructivamente, mediante el diálogo, la negociación y el asesoramiento no-violento más que por la fuerza. Idealmente, como Adams y True destacaron²⁴, el mismo concepto de poder se transformaría de una lógica de fuerza y miedo a una lógica de amor y razón.²⁵

La perspectiva teórica que nos suministra la categoría de la *Paz imperfecta*, realizada desde un planteamiento comprometido con el desarrollo de potencialidades y el reconocimiento de capacidades humanas, trata de reconstruir la realidad asumiendo que tanto acciones como estructuras de paz y de violencia se dan simultáneamente, mezcladas en diferentes dosis e historicamente contextualizadas. ²⁶ Para abordar estos fenómenos multifacéticos y complejos, bien podríamos observar la paz como una «totalidad sistémica compleja», y en cuanto tal, capaz de fluctuar acercándose o alejándose de ciertos equilibrios dinámicos constituidos por procesos permanentemente inacabados de satisfacción/actualización de necesidades. ²⁷

23. LEDERACH (1995) *Preparing for Peace: Conflict Transformation across Cultures*. Syracuse New York: Syracuse University Press.

24. ADAMS, David., & TRUE, M. (1997). «UNESCO's culture of peace program: An introduction». En *International Peace Research Newsletter*, 35, pp. 15-18.

25. DE RIVERA, Joseph. (2004) «A template for assessing cultures of peace», en *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology*, 10 (2), p. 131-132.

26. Véase MUÑOZ, Francisco A. y MOLINA, Beatriz *op. cit.*

27. Véase MAX-NEEF, Manfred (1998) *Desarrollo a escala humana. Conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones*. Barcelona, Icaria. Véase también en este mismo volumen el capítulo de María Lidón Escrig *Sos Ayuda mutua, Redes de reciprocidad igualitaria y la paz*, pp.147-179.

La propuesta para realizar un giro epistemológico trataría también de fundamentar una concepción del saber y del conocimiento universal que incluya una consideración axiológica de las ciencias con objeto de perseguir metas emancipadoras para la humanidad y la reconstrucción de competencias humanas.²⁸ Por lo tanto asumimos un papel como investigador de la Paz que no es neutral y objetivo, si no que está comprometido con el incremento de la convivencia en paz y la disminución de los niveles de violencia, guerra, marginación y exclusión.

En definitiva, argumentar que en cualquier sistema cultural, político y social existe construcción de paz (imperfecta), incluso en contextos tanto de violencia directa como estructural (conflictos armados, dictaduras, desigualdad e injusticia social, etc.)²⁹, requiere partir de tres ideas fundamentales:³⁰ 1. El conflicto es algo inherente a la propia existencia y no necesariamente debe contemplarse como algo negativo (Perspectiva conflictividad positiva); 2. Denunciar la violencia y la injusticia allí donde exista (Perspectiva crítica : Indicadores de violencia); 3. Asumir que para construir o reconstruir la paz, —que

28. Véase MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (2001). *Filosofía para hacer las paces*. Barcelona: Icaria; ---. (2005). *Podemos hacer las paces. Reflexiones éticas tras el 11-S y el 11-M*. Bilbao: Desclee de Brouwer, y en este mismo volumen COMINS MINGOL, Irene, PARIS ALBERT, Sonia y MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent. *Op. cit.*

29. Véase en este mismo volumen HERNÁNDEZ DELGADO, Esperanza *Diplomacias populares no violentas: practicas de paz imperfecta en experiencias de construcción de paz de colombia*, pp. 205-225; NOURI, Mohamed *Op. cit.*; MUÑOZ, Francisco A. y BOLAÑOS CARMONA, Jorge. *Op. cit.*

30. Estas tres ideas se desarrollan con mayor profundidad en la «Matriz comprensiva e integradora» propuesta en MUÑOZ, Francisco A.; MOLINA RUEDA, Beatriz; JIMÉNEZ, Francisco (eds.) (2003). *Actas del I Congreso Hispanoamericano de Educación y Cultura de Paz*. Granada: Editorial Universidad de Granada, pp. 52-54, y que parte de cinco ejes: a) Una teoría general de los conflictos como base epistemológica de la paz y de la violencia; b) Pensar desde un *paz imperfecta*, es decir comprenderla como un proceso inacabado que es necesario investigar para reconocerla allí donde se den experiencias pacíficas, y así intentar que ocupe el mayor espacio posible, asumiendo que difícilmente lo hará de una manera total, acabada y perfecta; c) Deconstruir la violencia, es decir estudiarla como un fenómeno absolutamente humano que incluye tanto aspectos estructurales, culturales, simbólicos y filogenéticos; d) Discernir las mediaciones e interacciones estructurales entre conflictos, paz y violencia; f) Empoderamiento pacifista, referido a la praxis que continuamente analiza la realidad y hace propuestas para poner en práctica las «pases» y el cumplimiento de los «derechos humanos».

coexiste estructuralmente con la violencia—, es necesario reconocer las acciones encaminadas a tal fin (Perspectiva de *Paz imperfecta/em-poderamiento*: Indicadores de Paz).

En relación con lo que hemos denominado indicadores sociales como estilo epistémico, los argumentos precedentes nos hacen reflexionar acerca de diversas propuestas, que a menudo suelen presentarse como Indicadores de paz, pero que ciertamente constituyen indicadores de violencia que persiguen la función crítica de evidenciarla y denunciarla. Probablemente, la relación de contraste entre ambos puede llevar a que en algunos casos hablemos de los mismos fenómenos pero enfocados desde distintas ópticas. Por ejemplo y en relación con los «derechos humanos», si desde una perspectiva se podría hablar de «violaciones de los derechos humanos», desde otra tendríamos que hablar de «garantías y protección de los derechos humanos». Probablemente una puntuación alta en determinado indicador de paz podría significar una baja puntuación en el mismo fenómeno observado desde la perspectiva de un indicador de violencia. Creo que no hay duda en que ambos enfoques son compatibles y necesarios, aunque desde una perspectiva de *paz imperfecta*, optaríamos por presentar aquellos indicadores de los fenómenos en sus manifestaciones positivas para visualizar y poner de manifiesto la paz como una característica humana distintiva.³¹ Con ello se transmitiría a través de la investigación social una imagen de la propia sociedad capaz de reflejarse en sus aspectos positivos, lo cual tiene a su vez una función tanto pedagógica como de reconocimiento de capacidades para la construcción de realidades crecientemente pacíficas con el objeto de contribuir al fomento de una *Cultura de Paz*.

3. LA CULTURA DE PAZ

La conceptualización y difusión de una *Cultura de Paz* ha experimentando un cierto auge tanto en el marco de Naciones Unidas como en el de la propia Investigación para la Paz. En el último decenio, tres iniciativas han contribuido a su articulación y difusión: la «Declaración y Programa de Acción sobre una Cultura de Paz»,³² «2.000. Año internacional de

31. Véase en este mismo volumen JIMÉNEZ ARENAS, Juan Manuel *Pax hominida. una aproximación imperfecta a la evolución humana*, pp. 65-93.

Cultura de Paz», y el «Decenio Internacional de una *Cultura de Paz* y no violencia para los niños del mundo (2001-2010)»³³ promovido por los premios nobel de paz.

La dificultad de definir la *Cultura de Paz* se evidencia al detenerse en considerar por separado los dos conceptos que a su vez la integran. Por un lado tenemos el concepto de «Cultura» susceptible tanto de convertirse en objeto de estudio de disciplinas diversas como la Antropología, la Sociología, la Psicología, la Historia, la Lingüística, la Comunicación, la Geografía y las humanidades en general, como de ser objeto de largos y activos debates recientes en las comisiones de la Real Academia de la Lengua Española, tratando de adaptar su definición a las transformaciones que ha experimentado su uso, en el que caben muchos colores y acepciones diferentes.³⁴ El concepto de «Cultura» ha sido definido de diversas formas en función de los puntos de vista del investigador, de las perspectivas teóricas y metodológicas y de los casos de estudio considerados, haciendo referencia a sociedad, herencia social, transmisión, imitación, inducción, imposición, normas, cambios, símbolos, adaptación, diferenciación, relaciones interculturales, identidad, diversidad, conflicto, discriminación, convivencia y paz.³⁵ Por otro, el concepto de «Paz» ha ido cobrando entidad como concepto propio y no meramente por oposición al de violencia. En este sentido, el hecho de reconocer los componentes estructurales y culturales de la Paz dificulta diferenciar el concepto de Paz del de *Cultura de Paz*.

No obstante para hacerse operativo requiere ser especificado y precisado lo más nitidamente posible, teniendo presente que al constar de

32. NACIONES UNIDAS (1999). *Declaración y Programa de Acción sobre una Cultura de Paz*. [En línea] (A/RES/53/243), 6 de octubre de 1999. [Consultado: Enero 2008]. Disponible en: <<http://www.fund-culturadepaz.org/DECLARACIONES%20RESOLUCIONES/Declaracion%20Cdpaz%20Esp.pdf>>.

33. NACIONES UNIDAS (1999). *Decenio Internacional de una cultura de paz y no violencia para los niños del mundo (2001-2010)*. [En línea] (A/RES/53/25), 19 de noviembre de 1998. [Consultado: Enero 2008]. Disponible en: <<http://portal.unesco.org/education/es/files/37320/11289554485Decenio-paz.pdf/Decenio-paz.pdf>>.

34. *Cultura de Diccionario*. El País 22 de Diciembre de 2008

35. SANDOVAL FORERO, Eduardo Andrés (2009) «Dimensión socioantropológica de la cultura» en *Controversias y Concurrencias Latinoamericanas* n°1, Abril 2009, p. 86 [En línea] Disponible en <http://www.edicionalas.org/2009/05/controversias-y-concurrencias.html> [Consultado en septiembre de 2009].

gran amplitud, cualquier intento al respecto constituirá una elección y una toma de decisión acerca de qué dimensiones del mismo se tendrán en consideración. En nuestro caso, nos acercaremos a este concepto, no con la intención de fijar una única definición operativa posible, si no más bien para fundamentar los presupuestos epistemológicos de partida y en cualquier caso proponer un consenso acerca de los valores que necesitaría una *Cultura de Paz* contemporánea.³⁶ En la «Declaración y Programa de acción sobre una Cultura de Paz de las Naciones Unidas», se entiende por *Cultura de Paz*:

un conjunto de valores, actitudes, tradiciones, comportamientos y estilos de vida», que llevan implícitos «El respeto a la vida, el fin de la violencia y la promoción y la práctica de la no violencia por medio de la educación, el diálogo y la cooperación; El respeto pleno de los principios de soberanía, integridad territorial e independencia política de los Estados y de no injerencia en los asuntos que son esencialmente jurisdicción interna de los Estados, de conformidad con la Carta de las Naciones Unidas y el derecho internacional; El respeto pleno y la promoción de todos los derechos humanos y las libertades fundamentales; El compromiso con el arreglo pacífico de los conflictos; Los esfuerzos para satisfacer las necesidades de desarrollo y protección del medio ambiente de las generaciones presente y futuras; El respeto y la promoción del derecho al desarrollo; El respeto y el fomento de la igualdad de derechos y oportunidades de mujeres y hombres; El respeto y el fomento del derecho de todas las personas a la libertad de expresión, opinión e información; La adhesión a los principios de libertad, justicia, democracia, tolerancia, solidaridad, cooperación, pluralismo, diversidad cultural, diálogo y entendimiento a todos los niveles de la sociedad y entre las naciones.»³⁷

Esta definición presenta una conceptualización normativa que propone una cultura ideal, concebida como una visión de futuro, un objetivo hacia el que los pueblos colectivamente podrían esforzarse en alcanzar. Pese a su indudable valor, no constituye todavía una definición operativa

36. Véase en este mismo volumen TELLESCHI, Tiziano «*Lo valioso*»: *apuntes para un modelo de integración en valores*, pp. 123-146.

37. NACIONES UNIDAS (1999), pp. 3-4.

que permita diseñar un «sistema de indicadores de Cultura de Paz». El mismo documento de NNUU aporta también un «Programa de Acción» en el cual se identifican las áreas para promover la *Cultura de Paz*, que aunque también están incluidas en la primera definición normativa, ahora se identifican de manera más precisa. Creemos que este es un buen inicio para establecer un consenso en torno a los valores constitutivos, para posteriormente proceder a una definición operativa de *Cultura de Paz*.³⁸

La formulación de NNUU incluye 8 áreas: 1) Educación para la resolución pacífica de conflictos. 2) Desarrollo social y económico sostenible. 3) Respeto por los Derechos Humanos. 4) Igualdad entre mujeres y hombres. 5) Participación Democrática. 6) Entendimiento, tolerancia y solidaridad. 7) Comunicación participativa y libre circulación de información y conocimientos. 8) Paz y Seguridad internacional

El establecimiento de consensos académicos básicos en las conceptualizaciones puede ser productivo para hacer avanzar intentos para evaluar Culturas de Paz mediante Indicadores Sociales.³⁹ Pero de igual manera que nos parece acertado partir del marco común planteado en el programa de acción propuesto por NNUU en tanto que consenso de valores para unificar en un esfuerzo común a los movimientos por la paz, la justicia económica, la protección medioambiental, los derechos humanos, la democracia y la igualdad de las mujeres, también es necesario considerar que los diferentes trabajos se han de aplicar a contextos específicos para generar conceptos y terminologías acordes a esas realidades particulares.⁴⁰

38. Así, constituye el punto de partida de algunas de las propuestas que se han realizado para evaluar Culturas de Paz y que presentaremos en el siguiente epígrafe Véase DE RIVERA, Joseph. (2004) «A template for assessing cultures of peace», en *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology*, 10 (2) pp. 125-146; MORALES, J. Francisco. y LEAL, José Antonio (2004) «Indicators for a culture of peace in Spain», en *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology*, 10 (2) pp. 147-160.; MILANI, Feizi. M. y UCHOA BRANCO, Ángela (2004) «Assessing Brazil's culture of peace», en *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology* t, 10 (2) pp. 161-174.

39. En la Conferencia de la Clark University (Worcester, Massachusetts, EEUU) sobre evaluación de Culturas de Paz, celebrada en Septiembre de 2001, se sostuvo la necesidad de establecer un consenso acerca del significado de *Cultura de Paz*. Véase DE RIVERA, Joseph. (2004), p.127.

40. Véase en este mismo volumen SANDOVAL FORERO, Eduardo Andrés *Otra paz posible e imperfecta en las autonomías indígenas zapatistas*, pp. 323-338.

Desde nuestro punto de vista, para proceder a una desagregación en dimensiones y subdimensiones pensamos que puede ofrecer excelentes resultados la utilización de una perspectiva que se trace como objetivos desvelar estructuras y acciones de *paz imperfecta* entendida tal y como se ha sostenido en este trabajo. La amplitud de las ocho áreas propuestas por NNUU, al necesitar de mayor concreción para ajustarse a las realidades y contextos concretos y a las fuentes disponibles en cada caso, permitiría abordar este tipo de estrategia estableciendo hipótesis para relacionar la conceptualización con la realidad.⁴¹ En la elección de contenidos e indicadores de esas subdimensiones es donde puede operar el giro epistemológico propuesto.

4. INDICADORES SOCIALES DE CULTURA DE PAZ

A continuación presentaremos algunas propuestas de «sistemas de indicadores» e «índices generales»⁴² que pueden ser interesantes para la «investigación de la paz», con el objetivo de sondear distintas dimensiones operativas del concepto de *Cultura de Paz* desde una perspectiva de *paz imperfecta*.

Desde 1990, los *Informes sobre Desarrollo Humano* anuales han analizado los desafíos que plantean la pobreza, las cuestiones de género, la democracia, los derechos humanos, la libertad cultural, la globalización, la escasez de agua y el cambio climático. Para el Informe de 2010 el PNUD⁴³ llevará a cabo una reformulación del concepto de desarrollo humano con el objetivo de situar a las personas en el centro del mismo, intentando fomentar procesos que desarrollen su potencial y aumenten sus posibilidades de disfrutar de libertad para vivir la vida que valoran.

41. BLALOCK (1982)

42. Advertirse la diferencia entre «Indicador social» que es una medida estadística sin más de algún aspecto de la sociedad, «Sistema de Indicadores sociales» que serían medidas estadísticas de un concepto o dimensión de ese concepto basado en un análisis teórico previo e integrado en un sistema de medidas semejantes, e Índice general (también denominado Índice sintético o Índice compuesto) o número que intenta sintetizar el nivel de un determinado fenómeno a partir de la estandarización y homogeneización de un sistema de indicadores.

43. [En línea] [Consultado en Julio de 2009] Disponible en <http://hdr.undp.org/en/reports/global/hdr2007-2008/chapters/spanish/>

Estos informes se apoyan en cinco índices compuestos⁴⁴ diferentes, si bien el más conocido y divulgado es el Índice de Desarrollo Humano:

- a) *Índice de desarrollo humano* (IDH): mide el bienestar de las personas combinando datos de salud, educación y riqueza. Desde su creación, el IDH se han convertido en una destacada medida del bienestar a nivel global. Al ofrecer una comparación del punto en el que se encuentra cada uno de los países del mundo, el IDH marca las pautas para dejar atrás la idea de que sólo los ingresos miden el desarrollo. Para ello considera el progreso medio conseguido por un país en tres dimensiones básicas del desarrollo humano:
- Disfrutar de una vida larga y saludable, medida a través de la esperanza de vida al nacer.
 - Disponer de educación, medida a través de la tasa de alfabetización de adultos (con una ponderación de dos terceras partes) y la tasa bruta combinada de matriculación en primaria, secundaria y terciaria (con una ponderación de una tercera parte)
 - Disfrutar de un nivel de vida digno, medido a través del PIB per cápita en términos de la paridad del poder adquisitivo en dólares estadounidenses.
- b) *Índice de pobreza humana para países en desarrollo* (IPH-1): así como el IDH mide el progreso medio, el IPH-1 mide las privaciones en los tres componentes básicos del desarrollo humano que refleja el IDH.
- Vida larga y saludable: la vulnerabilidad de morir a una edad relativamente temprana, medida según la probabilidad al nacer de no vivir hasta los 40 años.
 - Educación: exclusión del mundo de la lectura y las comunicaciones, medida según la tasa de analfabetismo de adultos.
 - Nivel de vida digno: falta de acceso a recursos económicos generales, medido según el promedio ponderado de dos indicadores: el porcentaje de la población sin acceso sostenible a

44. Para calcularlos es necesario crear un índice previo para cada una las dimensiones consideradas, por ejemplo en el caso del IDH los índices de esperanza de vida, educación y PIB.

una fuente de agua mejorada y el porcentaje de niños con peso insuficiente para su edad.

- c) *Índice de pobreza humana para países de la OCDE* seleccionados (IPH-2): El IPH-2 mide las privaciones en los mismos aspectos que el IPH-1, pero además evalúa la exclusión social. Por consiguiente, refleja privaciones en cuatro aspectos.
- Vida larga y saludable: la vulnerabilidad de morir a una edad relativamente temprana, medida según la probabilidad al nacer de no vivir hasta los 60 años.
 - Educación: exclusión del mundo de la lectura y las comunicaciones, medida según el porcentaje de adultos (entre 16 y 45 años) que carecen de aptitudes de alfabetización funcional.
 - Nivel de vida digno: medido según el porcentaje de personas que viven por debajo del umbral de pobreza de ingresos (50% de la mediana del ingreso familiar disponible ajustado)
 - Exclusión social: medida según la tasa de desempleo de larga duración (12 meses o más)
- d) *Índice de desarrollo relativo al género* (IDG): así como el IDH mide el progreso medio, el IDG ajusta este progreso medio para que refleje las *desigualdades* entre hombres y mujeres en las siguientes dimensiones:
- Vida larga y saludable, medida según la esperanza de vida al nacer.
 - Educación, medida según la tasa de alfabetización de adultos y la tasa bruta combinada de matriculación en primaria, secundaria y terciaria.
 - Nivel de vida digno medido, medido según el cálculo de los ingresos percibidos.
- e) *Índice de potenciación de género* (IPG): el IPG se refiere más a las oportunidades de la mujer que a sus capacidades y refleja las desigualdades de género en tres ámbitos fundamentales:
- Participación política y poder de decisión, medidos en función de la proporción porcentual de hombres y mujeres que ocupan escaños parlamentarios.
 - Participación económica y poder de decisión, medidos en función de dos indicadores: participación porcentual de hombres y

mujeres en cargos de legisladores, altos funcionarios y directivos y participación de mujeres y hombres en puestos profesionales y técnicos.

- Poder sobre los recursos económicos, medidos según el cálculo de los ingresos percibidos por mujeres y hombres.

Elaborado por el *Institute for Economics and Peace* junto a un panel internacional de expertos provenientes de Institutos para la paz y think tanks, junto con el *Centre for Peace and Conflict Studies* de la Universidad de Sydney, con datos procesados por la «Economist Intelligence Unit», el *Índice de Paz Global* (Global Peace Index - GPI)⁴⁵ es un intento de medir la situación de paz de un país o región, estableciendo una clasificación de los países en función de la misma. Se viene publicando desde 2007, auspiciada por el empresario australiano Steve Killelea, ha recibido el apoyo de personalidades como el Dalai Lama, el arzobispo Desmond Tutu, Muhammad Yunus, la expresidenta de Irlanda Mary Robinson y el expresidente de los Estados Unidos Jimmy Carter. Para su elaboración incluyen tanto factores internos como los niveles de violencia y criminalidad, como externos, tales como el gasto militar y las guerras. Los indicadores tomados en consideración son los siguientes:⁴⁶ 1. Número de guerras internas o externas libradas [Uppsala Conflict Data Program UCDP/Armed Conflict Dataset PRIO-International Peace Research Institute Oslo]; 2. Muertos en guerras externas estimados [UCDP]; 3. Muertos en guerras internas estimados [UCDP/PRIO]; 4. Nivel de conflictos internos [Economist Intelligence Unit EIU]; 5. Relaciones con estados limítrofes [EIU]; 6. Nivel de desconfianza en otros ciudadanos [EIU]; 7. Número de desplazados por unidad de población [Banco Mundial. Población refugiada en función de la población de su país de origen]; 8. Inestabilidad política [EIU]; 9. Nivel de respeto por los derechos humanos (escala de terror político) [Amnistía Internacional/Gibney y Dalton]; 10. Posibilidad de actos terroristas [EIU]; 11. Número de homicidios [UNODC, 9th, 8th and 7th UN Surveys of Criminal Trends and Operations of Criminal Justice Systems (UNCJS)]; 12. Nivel de criminalidad violenta [EIU]; 13. Probabilidad de

45. [En línea] [Consultado en febrero de 2010] Disponible en <http://www.visionofhumanity.org/gpi/results/rankings.php>

46. Indicadores y fuentes utilizados en el primer GPI publicado en 2007.

manifestaciones violentas [EIU]; 14. Número de personas encarceladas [International Centre for Prison Studies, King's College London, World Prison Population List]; 15. Número de agentes de policía y cuerpos de seguridad [UNODC, 9th, 8th and 7th UN Surveys of Criminal Trends and Operations of Criminal Justice Systems (UNCJS)]; 16 Gasto militar en relación al PIB [The International Institute for Strategic Studies (IISS)]; 17. Número de personal militar [IISS]; 18. Importaciones de las principales armas convencionales [SIPRI]; 19. Exportaciones de las principales armas convencionales [SIPRI]; 20. Despliegues junto a las Naciones Unidas [IISS]; 21. Despliegues sin las Naciones Unidas [IISS]; 22. Número de armas pesadas [Bonn International Centre for Conversion (BICC)]; 23 Disponibilidad de armamento ligero [EIU]; 24. Capacidad de sofisticación militar [EIU].

Este índice ha sufrido diferentes críticas, y desde nuestra perspectiva podemos añadir que se trata de una excelente aportación que permite a través de su web acceder a datos por países y por regiones, fiables y no siempre disponibles o fáciles de obtener, estableciendo series temporales de un ranking construido en función del mayor o menor grado de violencia según los indicadores propuestos. Ello facilita tanto la realización de análisis diacrónicos como la comparación entre países, contribuyendo de esta manera desde una perspectiva crítica a evidenciar y denunciar la violencia. No obstante, la conceptualización de «paz» que sustenta este índice, atiende a una definición de «paz negativa» que creemos insuficiente si se acepta una definición de «paz positiva» y más allá de una paz *paz imperfecta*. Por lo tanto se trataría más de un Índice de violencia más que un Índice global de Paz.

Otros índices interesantes desde una perspectiva de «paz negativa» en esta línea de evidenciar y denunciar la violencia son:

Índice Global de Militarización (The BICC Global Militarization Index - GMI)⁴⁷ realizado por el Bonn International Center for Conversion, que mide el peso relativo que tiene en cada país el aparato militar con respecto al conjunto de la sociedad. Para ello analiza las siguientes variables: nº de armas en relación con el nº de población, nº de militares en relación con el nº de médicos, gasto en defensa en relación con el gasto en sanidad.

47. [En línea] [Consultado en marzo de 2010] Disponible en <http://www.bicc.de/index.php/our-work/gmi>

El Center for Systemic Peace (EEUU) desde una perspectiva sistémica compleja construye el *INSCR* (Integrated Network Societal Conflict Research),⁴⁸ un sistema de datos e indicadores integrados sobre intervenciones y conflictos armados, así como de características y transiciones de regímenes autoritarios.

La organización internacional Transparencia Internacional publica desde 1995 el *Índice de percepción de la corrupción* (Corruption perception Index – CPI).⁴⁹ Se trata de un índice compuesto basado en diversas encuestas a expertos y empresas que mide los niveles de percepción de corrupción en el sector público en un país determinado.

Retomando una perspectiva de *paz imperfecta*, es interesante considerar el *Índice de felicidad* (Happy Planet Index - HPI)⁵⁰ construido por NEF (New Economics Foundation), una organización independiente fundada en 1986 por los líderes de The Other Economic Summit (TOES), que desde planteamientos de la denominada «nueva economía», proponen formas alternativas de medir el progreso teniendo en cuenta el bienestar de las personas y la sostenibilidad del medio ambiente. El HPI incorpora tres indicadores diferentes: la huella ecológica, satisfacción con la vida y la esperanza de vida. Este índice refleja el promedio de años de vida feliz producido por una determinada sociedad, nación o grupo de naciones, por unidad de recursos planetarios consumidos. Por lo tanto, y pese a lo que su nombre indica, representa una medida de la eficiencia de los países para convertir los recursos finitos de la tierra en bienestar para sus ciudadanos.

Pero si lo que queremos es avanzar en un concepto que no quede restringido a la consideración de «paz negativa», o a una medida del bienestar ampliada, creemos caminar en el camino adecuado si retomamos la conceptualización de *Cultura de Paz* que hemos tratado en el anterior epígrafe. Esto es lo que hace Joseph de Rivera, y, basándose en las 8 áreas de *Cultura de Paz* establecida por Naciones Unidas reestructuradas en torno a tres grandes dimensiones, propone una plantilla para la

48. [En línea] [Consultado en marzo de 2010] Disponible en <http://www.systemicpeace.org/inscr/inscr.htm>

49. [En línea] [Consultado en marzo de 2010] Disponible en http://www.transparency.org/news_room/in_focus/2008/cpi2008

50. [En línea] [Consultado en marzo de 2010] Disponible en <http://www.happyplanetindex.org/>

obtención de indicadores para evaluar la *Cultura de Paz* en diferentes sociedades.⁵¹

Normas societarias que promueven una Sociedad Civil: 1. *Educación para la Paz* (área 1 NNUU): en qué medida la gente está educada (o socializada) para seguir normas para la cooperación y la resolución de conflictos mediante el diálogo, la negociación y la no violencia. 2. *Valoración del papel de las mujeres y del cuidado* (área 4 de NNUU): en qué medida existen prácticas de igualdad de género⁵² y valores asociados con el cuidado de otros.⁵³ 3. *Cohesión Social y Tolerancia* (área 6 de NNUU): en qué medida el entendimiento, tolerancia, solidaridad y la obligación mutua proporcionan una base para la cohesión social.⁵⁴

Estructuras estatales que permiten la estabilidad política: 1. *Participación democrática* (área 5 de NNUU): en qué medida hay participación democrática y una sociedad civil fuerte. 2. *Comunicación abierta* (área 7 de NNUU): en que medida existe una comunicación abierta, transparente y responsable. 3. *Derechos Humanos e inclusión de minorías:* en qué medida están los DDHH garantizados e integración social de todos los grupos.

Características medioambientales: 1. *Seguridad Internacional:* en qué medida las políticas gubernamentales promueven un entorno de paz internacional y seguridad, en lugar de la competencia por el poder y la venta de armas. 2. *Desarrollo sostenible e igualitario:* en qué medida existe un desarrollo sostenible e igualitario y metas encaminadas a estar en armonía con el medio ambiente.

Esta iniciativa, descarta intencionadamente la construcción de rankings y el establecimiento de comparaciones entre países, por considerar que tal empeño no contribuye a fomentar «una *Cultura de Paz*». Aunque admite que cierto grado de competencia puede ser deseable sobre todo si se comparten objetivos comunes, este autor opina que una *Cultura de Paz* se basa en la cooperación más que la competición. Por lo tanto, en el

51. DE RIVERA, Joseph (2004).

52. Véase en este mismo volumen MUÑOZ, Francisco A. y MARTÍNEZ LÓPEZ, Cándida. *Op. cit.*

53. Véase en este mismo volumen los capítulos de Irene Comins Mingol, Sonia Albert y Vicent Martínez Guzmán *Hacer las paces imperfectas: entre el reconocimiento y el cuidado*, pp. 95-122 y Edurne Aranguren Vigo. *Op.cit*

54. Véase en este mismo volumen el capítulo de María Lidón Escrig. *Op. cit.*, pp. 147-179

marco de la tarea de crear una sociedad global de paz, las evaluaciones nos se deberían utilizar para hacer comparaciones, sino más bien para sugerir la forma en la que una sociedad se debería desarrollar y ayudar a otros en la tarea de crear una cultura global para la paz.

J. Francisco de Morales y José Antonio Leal utilizan a su vez la plantilla anterior propuesta por De Rivera adaptándola al contexto específico español, proponiendo los siguientes indicadores y fuentes.⁵⁵

DIMENSIONES	COMPONENTES, INDICADORES Y FUENTES
1. RESOLUCIÓN NOVIOLENTA DE CONFLICTOS	<p><u>Educación:</u></p> <ul style="list-style-type: none"> - Tasa de escolaridad 3-15 años. (Anuario, 2002) <p><u>Acuerdos sociales y laborales:</u></p> <ul style="list-style-type: none"> - N° de trabajadores incluidos en convenios colectivos (INE, 2001 a) - N° de conflictos laborales y n° de trabajadores incluidos (INE, 2001 a) - Tasa de cambio de comportamiento en las escuelas (Ministerio de Interior, 1997) - N° de comportamientos problemáticos registrados en las escuelas (INE, Anuario, 2001 a) <p><u>Confianza mutua:</u></p> <ul style="list-style-type: none"> - Satisfacción personal global (Eurostat, 1997) - N° de ofensas menores recibidas en los juzgados por 10.000 hab. (INE, 1999) <p><u>Obediencia a la ley</u></p> <ul style="list-style-type: none"> - Tasa de coches robados por 100.000 hab. (Eurostat, 1997) - Tasa de crímenes relacionados con drogas por 100.000 hab. (N.U., 2000) <p><u>Conflictos laborales</u></p> <ul style="list-style-type: none"> - N° de participantes en huelgas (INE, 2001 a) - Tasa de mediaciones y arbitrajes en conflictos relacionados con el trabajo (Ministerio de Trabajo y SS., 2001 a) <p><u>Seguridad ciudadana</u></p> <ul style="list-style-type: none"> - N° de actos terroristas (Ministerio de Interior, 2003 a) - Tasa de reclamaciones al Defensor del Pueblo por 1.000 hab. (Anuario, 2002)

55. MORALES, J. Francisco. y LEAL, José Antonio (2004).

<p>2. IGUALDAD DE GÉNERO</p>	<p>a) <u>Educación</u></p> <ul style="list-style-type: none"> - Tasa de mujeres escolarizadas en secundaria (N.U., 1998) - Tasa de mujeres escolarizadas- combinando primaria, secundaria y bachiller (N.U.,1998) - Tasa de mujeres en bachiller (Eurostat, 1997) <p>b) <u>Empleo</u></p> <ul style="list-style-type: none"> - Tasa de empleo femenino en comparación con la masculina (Eurostat, 2002) - Tasa de empleo femenino en ocupaciones profesionales y técnicas (N.U., 1998) - Salario femenino en comparación con el masculino (N.U. 1998) - Índice de Potenciación de Género (N.U. 1998) <p>c) <u>Participación</u></p> <ul style="list-style-type: none"> - Tasa de Diputadas en el Parlamento (N.U., 1998) - Índice de desarrollo relativo al género (N.U. 1998) <p>d) <u>Protección de la mujer</u></p> <ul style="list-style-type: none"> - Tasa de casos de violencia doméstica contra la mujer informados a la policía por 1.000 mujeres activas (Ministerio de Trabajo y SS. 2001 b) ○ Tasa de ofensas contra la libertad sexual por 100.000 hab. (INE, 1999) - Nº de Centros de ayuda y Casas de acogida para mujeres (Ministerio de Trabajo y SS., 2001 a) <p>e) <u>Asistencia crítica</u></p> <ul style="list-style-type: none"> - Nº de bajas laborales por maternidad (Eurostat, 1997) - Tasa de ayudas financieras recibidas por viudas en relación con las ayudas totales recibidas por jubilados (Anuario, 2002) - Nº de Escuelas infantiles y Guarderías públicas (Ministerio de Asuntos Sociales, 2000) - Tasa de familias con prestaciones por discapacidad en comparación con las prestaciones por jubilación. (Anuario 2002) - Nº de residencias familiares y casa de acogida para menores (Ministerio de Trabajo y SS., 2001 a)
------------------------------	---

<p>3. COHESIÓN SOCIAL</p>	<p>a) <u>Homogeneidad de valores con creencias y tradiciones comunes</u> – Grado de convergencia de valores (Fundación Santa María, Universidad de Deusto, 2000) – Grado de religiosidad (Fundación Santa María, Universidad de Deusto, 2000)</p> <p>b) <u>Grado de igualdad entre clases sociales</u> – Distribución desigual de riqueza (U.N., 2002) – Grado de distancia entre ricos y pobres (N.U., 2002)</p> <p>c) <u>Aceptación de normas nacionales</u> – N° de trabajadores registrados en la SS. (INE, 2001 a)</p> <p>d) <u>Desarrollo de empresas cooperativas</u> – N° de cooperativas creadas anualmente (INE, 2001 a) – N° de ONGs en España (Aviá y Cruz, 1997; Anuario, 2002)</p> <p>e) <u>Grado de moderación del conflicto social interno</u> – Grado del conflicto político interior (Ministerio de Interior, 1997)</p> <p>f) <u>Satisfacción social</u> – Grado de satisfacción laboral (Eurostat, 1997) – Percepción de expectativa de vida (N.U., 1998)</p> <p>g) <u>Estabilidad social</u> – Índice de condiciones de trabajo (INE, 2001 b) – Tasa de crímenes por 100.000 hab. (Eurostat, 1997)</p>
---------------------------	--

<p style="text-align: center;">4. PARTICIPACIÓN DEMOCRÁTICA</p>	<p>a) <u>Predisposición a la participación</u></p> <ul style="list-style-type: none"> – Grado de satisfacción democrática (Fundación Santa María, Universidad de Deusto, 2000) – Peso relativo convenido entre gobierno democrático y liderazgo (Fundación Santa María, Universidad de Deusto, 2000) – Peso relativo clase media (Gobierno de Canarias, 2003) – Tasa de población adulta con educación secundaria (Eurostat, 2002) <p>b) <u>Disponibilidad de opciones políticas</u></p> <ul style="list-style-type: none"> – N° de partidos políticos identificables y viables (Ministerio de Interior, 1999) <p>c) <u>Participación en la vida política</u></p> <ul style="list-style-type: none"> – Índice de participación en elecciones legislativas (N.U., 2000) – Índice de participación en elecciones regionales (Anuario, 2002) – Índice de participación en elecciones locales (Ministerio de Interior, 1999) – Tasa de afiliados a los dos principales partidos en relación con el comportamiento de voto de sus miembros (Ministerio de Trabajo y SS., 2001 b) <p>d) <u>Participación en el trabajo</u></p> <ul style="list-style-type: none"> – Situación de los acuerdos concernientes a los derechos de los trabajadores (N.U., 2002) – Tasa de participación en elecciones sindicales (Ministerio de Interior, 1990) – N° de cooperativas y sociedades empresariales (Ministerio de Trabajo y SS., 2001 a) – Participación en huelgas sin autorización (Fundación Santa María, Universidad de Deusto, 2000) <p>e) <u>Participación en la sociedad civil</u></p> <ul style="list-style-type: none"> – Tasa de miembros (y contribuyentes) de ONGs con respecto al total de población (Coordinadora de ONGD de España, 1999) – Tasa de afiliación en asociaciones de la 3ª edad (Ministerio de Trabajo y SS., 1996)
---	---

<p>5. INFORMACIÓN ABIERTA Y LIBRE</p>	<p>a) <u>Transparencia y origen múltiple de la información</u> – Tasa de libros y folletos por 1.000 hab. (INE, 2001) – Diferentes títulos de prensa diario (UNESCO, 1999) – N° de publicaciones anuales, libros y títulos de folletos (UNESCO, 1999)</p> <p>b) <u>Disponibilidad general</u> – N° libros por 10.000 hab. (INE, 2001 a) – N° de personas que piensan que están bien informados acerca de las noticias de actualidad (Anuario, 2002)</p> <p>c) <u>Apertura a la información externa</u> – N° de visitas a páginas web de prensa diaria (UNESCO, 1999) – N° de televisores por 1.000 hab. (N.U., 1998) – N° de aparatos de radio por 1.000 hab. (N.U., 1998) – N° de periódicos por 1.000 hab. (UNESCO, 1999) – Gasto en educación, libros y publicaciones (Eurostat, 1997)</p> <p>d) <u>Grado de control de los media</u> – N° de medios controlados total o parcialmente por el Estado (Anuario, 2002) – N° de empresas privadas que controlan los media (anuario, 2002)</p> <p>e) <u>Participación de los ciudadanos en los media</u> – Tasa de participación ciudadana en radio y prensa diaria (Anuario, 2002)</p> <p>f) <u>Calidad de la información</u> – Tasa de tiempo de programación dedicada a la información, la cultura y la música en relación con el tiempo total de programación (Anuario, 2002)</p>
---------------------------------------	---

<p>6. DERECHOS HUMANOS</p>	<p>a) <u>Adhesión a Tratados internacionales de Derechos Humanos</u></p> <ul style="list-style-type: none"> – Situación de los principales instrumentos internacionales para la protección de los Derechos Humanos (N.U., 2002) – Gasto por habitante en protección social (Eurostat, 2002) – N° total de inmigrantes y solicitantes de asilo por 100.000 hab. (Eurostat, 1999) <p>b) <u>Prevención de las condiciones que propician la marginalidad</u></p> <ul style="list-style-type: none"> – Tasa de desempleo de larga duración (N.U., 2002) – Grado de acuerdo con el sistema democrático basado en los Derechos Humanos (Fundación santa María, Universidad de Deusto, 2000) – Tasa de analfabetismo funcional (N.U., 1998) – Tasa de adolescentes 16-19 años que no continúan estudios ni formación profesional (Eurostat, 1998) <p>c) <u>Aceptación del trato justo a grupos marginados</u></p> <ul style="list-style-type: none"> – Prestaciones para desempleados y mayores (Eurostat, 1997) – Prestaciones por enfermedad e invalidez (Eurostat, 1997) – Tasa de cobertura del sistema de protección social (INE, 2001) <p>b)</p> <ul style="list-style-type: none"> – Tasa de becarios en relación con el total de estudiantes (Anuario, 2002) – Tasa de estabilidad en el empleo de los trabajadores inmigrantes (anuario, 2002)
----------------------------	---

7. DESARROLLO SOSTENIBLE E IGUALITARIO	<p>a) <u>Desarrollo</u></p> <ul style="list-style-type: none"> - Tasa de incremento anual del PNB per cápita (INE, 2001 b) - Tasa de incremento anual de PIB per cápita (N.U., 1998) - Tasa de población con educación secundaria (INE, 2001 b) - Índice de actividad masculina y femenina (Eurostat, 1997) - Tasa de ocupación en la industria (Eurostat, 1997) - Tasa de actividad en la industria (N.U., 1998) - Tasa de población desempleada entre 16-19 años sobre el total de población activa (Anuario, 2002) - Tiempo medio transcurrido entre la terminación de estudios y el primer empleo (INE, 2001 b) <p>b) <u>Desarrollo igualitario</u></p> <ul style="list-style-type: none"> - Tasa de población con ingresos inferiores al 60% de la media (INE, 2001 b) - Tasa de familias propietarias (Eurostat, 1999) - Tasa promedio entre los tres niveles de ingresos más bajos y los tres más altos para el IRPF (Ministerio de Hacienda, 2001) <p>c) <u>Eliminación de la pobreza</u></p> <ul style="list-style-type: none"> - Tasa de personas con ingresos por debajo del umbral de pobreza (N.U., 1998) - Tasa de gasto en alimentación, ropa-calzado, alcohol-tabaco, equipamiento doméstico y transporte-comunicaciones (Eurostat, 1997) - Gasto por persona en Seguridad Social (Eurostat, 1997) <p>d) <u>Sostenibilidad de recursos básicos</u></p> <ul style="list-style-type: none"> - Tasa de energías renovables sobre el total de energía eléctrica producida (Eurostat, 1998) - N° de playas y puertos con bandera azul concedida por la UE. (Anuario, 2002) - Acumulación de desechos y residuos peligrosos (N.U., 1998) - Vidrio y papel reciclado (N.U., 1998) - Tasa de emisión de dióxido de carbono per cápita (N.U., 1998; ver también INE, 2002)
--	--

<p>8. SEGURIDAD INTERNACIONAL</p>	<p>a) <u>Seguridad internacional</u></p> <ul style="list-style-type: none"> — Tasa de voto de separatistas radicales en regiones clave (Ministerio de Interior, 1999) — N° de cursos anuales de entrenamiento y preparación en protección civil (Ministerio de Interior, 2002) — N° de coolaboradores provinciales en la red de radio emergencia (REMER; Ministerio de Interior, 2000) — N° de áreas polémicas y grado de estabilidad (Akal, 2000) <p>b) <u>Alcance de las Fuerzas Armadas</u></p> <ul style="list-style-type: none"> — Tasa de miembros de las Fuerzas Armadas sobre el total de la población (Military Balance FY, 1999) — Tasa de reservistas militares sobre el total de la población (Military Balance FY, 1999) — Tasa de fuerzas de seguridad nacional sobre el total de la población (INE, 2001 b) — Tasa de gasto en defensa militar per PNB (N.U., 1998) — Tasa de reducción de efectivos en las Fuerzas Armadas desde 1990 (Ministerio de Defensa, 2000) <p>c) <u>Promoción de la seguridad internacional mediante organizaciones internacionales</u></p> <ul style="list-style-type: none"> — Aceptación y coolaboración con la defensa y política de seguridad de países vecinos (Ministerio de Defensa, 2000) — N° de organizaciones internacionales dedicadas al desarrollo en las que España participa (Ministerio de Defensa, 2000) <p>d) <u>Promoción de la seguridad y ayuda internacional</u></p> <ul style="list-style-type: none"> — Ayudas a países del Tercer Mundo per PNB (N.U., 2002) — N° de unidades militares disponibles para las Naciones Unidas (Anuario, 2002) — N° de participaciones en misiones de paz en los últimos 10 años (Anuario, 2002; ver también Redón, 1997)
-----------------------------------	---

Fuente DE MORALES, J. F. y LEAL, J. A. (2004). (Traducción propia del autor).

De las propuestas consultadas, la realizada por Joseph de Rivera pensamos que es la que mayor potencialidad puede tener a la hora de buscar un punto de partida para construir un «sistema de indicadores de *Cultura de Paz*» desde una perspectiva de *paz imperfecta*, aunando ambas en un marco teórico como aspecto inicial fundamental a la hora de diseñar un sistema de indicadores. En este mismo sentido, la adaptación que hacen De Morales y Leal nos muestra el camino para operativizar un sistema de indicadores para un determinado contexto particular.

5. BALANCE Y PERSPECTIVAS

Tras introducir lo que hemos llamado «estilo epistémico» de los Indicadores sociales, sus orígenes y algunos de los debates epistemológicos en torno a los mismos, hemos propuesto el enfoque teórico-metodológico de la *paz imperfecta* para evaluar la *Cultura de Paz* en un lugar y tiempo determinado, considerando que puede ser de gran utilidad. A continuación hemos aportado algunos trabajos que intentan realizar mediciones sobre la paz o algunas de sus posibles dimensiones. Para terminar esta incursión introductoria en las posibilidades de evaluación de culturas de paz, recapitularemos algunas de las ideas aportadas a modo de propuestas de debate más que como conclusiones finales.

La cuestión epistemológica de fondo en la construcción de indicadores es cómo se piensa, cómo se apropia y cómo se construye el objeto, lo cual requiere la exigencia de un modo crítico de reflexionar para reconstruir la realidad. La categoría analítica de la *paz imperfecta* que sostiene la necesidad de un giro epistemológico para investigar la paz desde la propia paz puede ser un fructífero apoyo teórico y práctico para tal fin, sin que ello vaya en detrimento de la investigación de la violencia y el modo de reducirla.

Ningún «sistema de indicadores» es neutro, ni desinteresado, sus resultados dependen de la metodología con la que se han elaborado y están determinados por los criterios, dimensiones e indicadores considerados, así como por las fuentes de información de las que se toman o se omiten los datos. Por ello, se hace ineludible poner de manifiesto los presupuestos que con objeto de perseguir metas emancipadoras y la reconstrucción de competencias humanas (empoderamiento) propone una Investigación de la Paz que no es neutral y objetiva, si no que está comprometida con el incremento de la convivencia en paz y la disminución de los niveles de violencia, guerra, marginación y exclusión.

Las ocho áreas de actuación propuestas por NNUU - Educación para la resolución pacífica de conflictos. Desarrollo social y económico sostenible. Respeto por los Derechos Humanos. Igualdad entre mujeres y hombres. Participación Democrática. Entendimiento, tolerancia y solidaridad. Comunicación participativa y libre circulación de información y conocimientos. Paz y Seguridad internacional- pueden constituir un consenso inicial acerca de los valores propuestos para una *Cultura de Paz* a partir de los cuales desarrollar una serie de hipótesis que operacionalicen las dimensiones finalmente seleccionadas, desagregándolas en subdimensiones y posteriormente proceder a la búsqueda y recopilación de fuentes de datos, con el objetivo de diseñar un «sistema de indicadores sociales» adaptado a cada contexto. Esto supondría utilizar la evaluación de culturas de paz para sugerir la forma en la que una sociedad se debería desarrollar y ayudar a otros en la tarea de crear una cultura global para la paz, en lugar de establecer comparaciones que a menudo pueden resultar contraproducentes.

Esta estrategia, en coexistencia pacífica e integradora con otras metodologías propuestas, pensamos que puede contribuir a la consecución de resultados sinérgicos en el campo transdisciplinar de la investigación de la paz que se enfrenta a un mundo interdependiente, complejo y desigual, que demanda miradas y acciones comprometidas con los valores de igualdad, justicia y paz como herramientas para construir realidades crecientemente pacíficas mediante la reconstrucción de competencias humanas y el empoderamiento pacifista.