

Cuando la sangre y los huesos claman

Travesías por el paisaje sonoro de la curación y la reconciliación

John Paul Lederach
y Angela Jill Lederach

R E D G E R N I K A

Cuando la sangre y los huesos claman

Travesías por el paisaje sonoro de la curación y la reconciliación

La edición de este libro ha sido posible gracias a la financiación de la Dirección de Víctimas y Derechos Humanos de la Secretaría General para la Paz y la Convivencia del Gobierno Vasco, del Ayuntamiento de Gernika-Lumo y de la Asociación de Investigación por la Paz Gernika Gogoratu.



EUSKO JAURLARITZA
GOBIERNO VASCO

LEHENDAKARITZA
Bakeagintza eta Bizikidetzarako
Idazkaritza Nagusia
Bikrtimen eta Giza Eskubideen Zuzendaritza

PRESIDENCIA
Secretaría General para la Paz
y la Convivencia
Dirección de Víctimas y Derechos Humanos



GERNIKA  **GOGORATUZ**
Centro de Investigación por la Paz. Bakearen Aldeko Aztertokia. Peace Research Center.
Fundación Gernika Gogoratu. Gernika Gogoratu Iraskundea. Gernika Gogoratu Foundation.

Cuando la sangre
y los huesos claman
Travesías por el paisaje sonoro
de la curación y la reconciliación

John Paul Lederach y Angela Jill Lederach



Colección Red Gernika

Directora de la colección: María Oianguren Idigoras

Título original: *When Blood and Bones Cry Out. Journeys through the Soundscape of Healing and Reconciliation.*

Traducción del inglés: Teresa Toda Iglesia.

Revisión de la traducción: Blanca Pérez Fraile.

Coordinación editorial: Blanca Pérez Fraile y Mercedes Esteban Meriel.

Maquetación: Mercedes Esteban Meriel.

El prólogo a la edición en castellano, firmado por Jonan Fernandez Erdozia, se ha incluido con el permiso de John Paul Lederach y Angela Jill Lederach.

Copyright © 2010 by Oxford University Press, Inc.

When Blood and Bones Cry Out. Journeys through the Soundscape of Healing and Reconciliation, by John Paul Lederach and Angela Jill Lederach, was originally published in English in 2010. This translation is published by arrangement with Oxford University Press.

When Blood and Bones Cry Out. Journeys through the Soundscape of Healing and Reconciliation, de John Paul Lederach y Angela Jill Lederach, se publicó originalmente en inglés en el año 2010. Esta traducción se publica con arreglo a un acuerdo con Oxford University Press.

© John Paul Lederach y Angela Jill Lederach, 2014

© Asociación de Investigación por la Paz Gernika Gogoratuz, 2014

Artekalea, 1-1.º • 48300 Gernika-Lumo

Tel.: 94 6253558

Correo electrónico: gernikag@gernikagogoratuz.org

<http://www.gernikagogoratuz.org>

ISBN: 978-84-616-8676-6

Depósito legal: BI-1756-2014

Para Tom Cauuray, cuya vida y palabras nos inspiraron en este trabajo, y para su familia de la Sociedad de Poetas Falui, que afrontó los horrores de la violencia descontrolada con la imaginación profética de la memoria y la esperanza.

Para la familia de Efraín Arenas y Doris Berrio y los más de cuatro millones de personas desplazadas y desaparecidas en las guerras de Colombia.

Para Morris Matadi y los millares de niñas y niños soldados que tratan de encontrar su camino a casa.

Para Kadiatu Koroma y las mujeres que, allá donde estén, tienen el valor de poner voz a la innombrable devastación de la violencia sexual.

Índice

Prólogo a la edición en castellano. La reconciliación no solo se explica desde la razón <i>Jonan Fernandez Erdozia</i>	11
Prólogo <i>Judy Atkinson</i>	17
Prefacio <i>John Paul Lederach y Angela Jill Lederach</i>	23
Introducción. La curación colectiva en la era de lo indecible	27

Primera sección. Reflexiones narradas

I. Tambores y huertos	43
II. Los ancianos que caminan	49
III. La Campaña de Acción de Masas por la Paz de las Mujeres de Liberia. Un nuevo tipo de osadía	55
IV. Los huesos sin nombre	61
V. Metáforas cambiantes. Aspectos ocultos de la curación colectiva	67

Segunda sección. Sónica de la curación

VI. Supervivencia sónica. Relatos personales	99
<hr/>	
VII. El sonido vibrante del cuenco tibetano. Reflexiones sobre la curación colectiva, el sonido y la frecuencia natural	111
<hr/>	
VIII. Tras la musa de la curación. Van Morrison y el inarticulado discurso del corazón	131
<hr/>	

Tercera sección. El vientre del cambio

IX. Cuando hablan las madres	165
<hr/>	
X. La poesía de la curación colectiva	187
<hr/>	

Cuarta sección. Teoría, consecuencias y conclusiones

XI. El resonante eco de la curación colectiva. Meditaciones sobre una teoría auditiva del cambio	211
<hr/>	
XII. Conclusiones	237
<hr/>	
Agradecimientos	247
<hr/>	
Bibliografía	251
<hr/>	

Prólogo a la edición en castellano

La reconciliación no solo se explica desde la razón

Doy la bienvenida a este libro de John Paul Lederach y Angela Jill Lederach, y recomiendo su lectura. Como no se trata de una bienvenida ni de una recomendación de cortesía, sino razonada, voy a explicar en qué me baso. En primer lugar, me referiré a uno de sus autores, al que conozco, y después al contenido de este libro.

Conocí a John Paul Lederach en la década de los noventa. Yo era miembro del movimiento social por la paz Elkarri y él era uno de los siete u ocho referentes internacionales que hacía investigación y divulgación en materia de resolución de conflictos. Primero, lo conocí leyéndolo en aquellos impagables cuadernos verdes que editaba Gernika Gogoratuz, y después, ya en persona, compartiendo algunos actos y encuentros por la paz en Euskadi.

Hace alrededor de veinte años que no he estado con él, aunque creo que lo veré en diciembre del 2014, con motivo de una visita suya a Euskadi. Este libro me permite hablar con él (y con su hija, a la que no conozco) tras mucho tiempo sin habernos relacionado.

Hace veinticinco años, Lederach era una de las voces renovadoras en el mundo de la resolución de conflictos. Asocio su nombre al de otros autores-activistas por la paz como Adam Curle, Christopher Mitchell, Johan Galtung o William Ury, entre otros. Lederach

era entonces *portador de una esperanza humanizadora de los conflictos violentos porque abría caminos transitables a su transformación pacífica, dialogada y participada socialmente.*

Hoy, veinte años más tarde y después de haber leído este libro, afirmo que lo sigue siendo. No se ha conformado con lo que descubrió y defendió entonces. Sigue renovando, trayendo esperanza y abriendo nuevos caminos transitables.

Añado algo que creo que es muy importante. Como podrá comprobar quien lea este libro, este no es un ensayo escrito desde la barrera del observador académico. Los Lederach lo han escrito con su vida sobre el terreno y no sobre la mesa de un laboratorio. Desde el punto de vista de quién lo escribe, cómo lo escribe y desde dónde lo escribe, un libro de los Lederach, como este, merece ser leído.

Me adentro ahora en sus contenidos. A lo largo de sus páginas se plantea de forma recurrente una interrogante que invita a la reflexión: ¿un proceso de reconciliación o de curación colectiva es *lineal* o *circular*? La trayectoria de las últimas décadas en escenarios de paz se caracteriza por procesos de tendencia lineal. La tesis del libro es que estos procesos son fundamentalmente circulares. Extraigo del libro un párrafo que sintetiza bien este debate. Lo presento en dos partes:

En el mundo de la construcción de la paz y de los proyectos de desarrollo guiados por programas concretos, nos hemos acostumbrado a un lenguaje metafórico que «produce» cosas, que «nos lleva a algún sitio» y que puede concebirse como algo que tiene «un principio y un final» en los que «intervenimos» y en los que vemos nuestro «impacto». Estas formas de organizar la actividad están muy influidas por, y dependen de, las metáforas de linealidad, movimiento por etapas y control.

Según esta concepción, los procesos de reconciliación serían fundamentalmente el resultado de un acierto de enfoque conceptual, técnico, metodológico, organizativo y de planificación. Los autores defienden otra manera de pensar en este tipo de procesos más marcada por la circularidad:

El sonido y la música crean el cambio de metáfora en el que la circularidad, la repetición y la simultaneidad se convierten en fenómenos que merece la pena perseguir por sí mismos, precisamente por la capacidad inherente que tienen de *profundizar* y *alcanzar* aspectos de la experiencia humana que requieren nutrición y exploración constantes.

Este debate entre linealidad y circularidad se aborda entremezclando dos estilos: por una parte, relatos de historias reales de curación colectiva que no encajan en un esquema de linealidad, y por otra, reflexiones e interpretaciones a partir de esas vivencias a las que se suman propuestas teóricas y prácticas para acompañar mejor los procesos de sanación tras experiencias de trauma colectivo.

La lectura del libro para mí ha sido interesante, sugerente y, en alguno de sus momentos álgidos, también emocionante. El libro nos invita a pensar que la reconciliación es probablemente más poética que prosaica. Nos cuenta que la música, la poesía o el arte pueden tener efectos curativos de gran poder transformador.

La pregunta de fondo que se nos plantea es cómo actuar mejor para aliviar el sufrimiento en el extremo del sufrimiento y si es posible sanarlo. Qué hacer en la zona cero del dolor. Un conflicto grave, violento y sostenido en el tiempo produce heridas profundas que se alojan en zonas desconocidas del interior de la persona. Lugares íntimos y recónditos a los que nunca hemos llegado y que quedan heridos, sin que sepamos muy bien cómo acceder hasta ellos y cómo repararlos.

En experiencias concretas de situaciones posconflicto, sabemos que hay personas que nunca consiguen dar la vuelta a ese trauma. No vuelven a ser las mismas. Sin embargo, otras personas, aunque mantengan toda la vida el recuerdo de su cicatriz, son capaces de superar la victimización, el bloqueo destructivo de la vida que produjo el trauma sufrido. La pregunta es qué es lo que hace que un proceso de victimización se decante por el lado de la sanación o se haga crónico.

Este libro sugiere que no hemos de confiar solo en cuadrricular planes y proyectos, porque las curaciones personales, la sanación colectiva y la reconciliación necesitan incorporar otra dimensión a la hora de intervenir y actuar en las realidades posconflicto.

En mi opinión, la sanación y reconciliación no es lineal ni circular. Tampoco simétrica o asimétrica. Sencillamente, no es geométrica. Es decir, no se puede medir con coordenadas de plano, espacio o tiempo. La curación después de un trauma grave es misteriosa, insólita e inaudita. Y no es teórica sino experiencial.

En este sentido, coincido con los autores en que la reconciliación y la resolución de conflictos tienen una dimensión espiritual. Esto es lo que me parece relevante. No quiere esto decir una dimensión necesariamente religiosa. Quiere decir que comprende

la globalidad de la complejidad humana, que no se reduce solo a una dimensión material.

Al hablar de dimensión espiritual estamos hablando de incorporar herramientas como la música, la poesía o las artes en general. Especificaría, por mi parte, la importancia de la literatura, el cine o el teatro como instrumentos que pueden contribuir poderosamente a producir experiencias liberadoras que no se obtienen por otros medios.

La dimensión espiritual de la reconciliación también tiene que ver con la vivencia ética. Es fundamental conocer y *vivir* la experiencia de la dignidad humana. Subrayo el verbo *vivir*. La dignidad humana no se conoce mediante un ejercicio teórico. Su significado profundo se conoce mediante la experiencia en primera persona de lo que realmente representa. Cuando se vive la experiencia de la dignidad humana en uno mismo, se comprende lo que significa respetar la dignidad humana de los otros. También se entiende mejor el porqué de la reconciliación.

La experiencia personal de la dignidad humana forma parte de la dimensión espiritual propia de cada ser humano. Significa saber que yo soy, que cada persona es más que cualquier etiqueta que se le imponga, más que cualquier reducción de sí misma, más que su dolor, su trauma o su sufrimiento. Es saber que cada persona es una realidad íntima, única, irrepetible e inviolable que merece ser respetada y promovida para la vida y la convivencia.

La música, la poesía, la ética o el amor conectan con esta realidad de la condición humana. No se puede trabajar la reconciliación o la curación sin tenerlo en cuenta. Dicen los autores de este libro que actuar en estos ámbitos produce, además, resonancias colectivas y constructivas —más circulares que lineales— que ayudan a superar la *maldición de Eco* en sociedades fuertemente divididas.

El trauma que produce la violencia extrema destroza muchas capacidades humanas. Una de las más importantes es la capacidad de confiar. Y, sin embargo, la posibilidad de salir de una situación de sufrimiento extremo depende de manera muy importante de recuperar nuestra capacidad de confiar. Para vivir la vida cotidiana necesitamos confiar mínimamente; para superar una situación de sufrimiento extremo necesitamos confiar intensamente.

La reconciliación es algo razonable, en el sentido de que se puede razonar, argumentar y explicar adecuadamente; pero la

reconciliación no solo se explica desde la razón. Necesita conocer y vivir experiencias honda y específicamente humanas como la empatía, la solidaridad o el amor.

Jonan Fernandez Erdozia
Secretario General para la Paz y la Convivencia
del Gobierno Vasco
Tolosa, 8 de noviembre del 2014

Prólogo

Cuando leí por primera vez el libro *La imaginación moral. El arte y el alma de la construcción de la paz*, de John Paul Lederach, me sentí atraída hacia un espíritu afín, alguien que sabía algo de lugares donde yo había estado, y de lo que estaba haciendo en mi vida y mi trabajo. John Paul escribía de una manera que conectaba conmigo. Sentí que él conocía el paisaje que yo había recorrido, a menudo un terreno áspero y duro, y a veces un húmedo valle de sonidos, que me llaman para que acuda a lugares en los que las personas desean sentarse en el círculo *Dadirri*,¹ donde se escuchan y aprenden mutuamente.

Más adelante, cuando me envió el borrador manuscrito de *Cuando la sangre y los huesos claman. Travesías por el paisaje sonoro de la curación y la reconciliación*, a medida que iba leyendo, página a página, lentamente, tomándome tiempo para pensar, reflexionar y reconectar con los lugares donde estuve, sentí y oí a esa alma afín hablándome en otro nivel.

John Paul ha comentado que el proyecto de escribir con su hija Angie es «una de las experiencias más hermosas que un padre puede tener». Quizás lo es más incluso trabajar con tus hijos o hijas en cosas que importan. *Cuando la sangre y los huesos claman* entrelaza el trabajo de John Paul en muchos lugares distintos, pero, en este libro, la violencia en Colombia se vincula con el trabajo de su hija Angie en África Occidental con las niñas y niños

1. *Dadirri*, una cualidad especial, un don único del pueblo aborígen, es una profunda escucha interior y una silenciosa y tranquila conciencia (Miriam Rose Ungunmerr, 1988).

soldados, que regresan a casa desde sus experiencias de infancia en zonas de guerra.

John Paul escribe sobre lo que califica de aspecto omitido de la curación y la reconciliación. Con demasiada frecuencia, lo consideramos un proceso lineal. Por supuesto que no lo es. Y, pese a ello, como bien señala John Paul, decimos que «la curación no es un proceso lineal» y a renglón seguido, como yo misma he hecho tantas veces, escribimos sobre las fases y pasos de la curación.

Así pues, en *Cuando la sangre y los huesos claman*, las imágenes creadas —por ejemplo, la del cuenco tibetano, donde el proceso circular y el sonido se mueven simultáneamente hacia dentro y hacia arriba del recipiente en un espacio compartido— proporcionan un elemento visual, que evoca un reconocimiento en quienes han estado allí: «Sí, conozco ese espacio. ¡Es así!». Es un proceso de curación personal y colectiva a la vez, a medida que las voces se mezclan, se unen y resuenan unas con otras.

En los estamentos eruditos, esto genera problemas. Para esas personas, la curación personal implica una terapia. Consideran que el desarrollo de habilidades profesionales tiene que ver con la educación, y que no se pueden mezclar ambas cosas. La educación, según la visión occidental, es una tarea intelectual. Otros modelos originarios de «educación» —o, como lo denominamos en Gnibi,² «educuido»— pueden proporcionar ambas facetas, y yo diría que son necesarios cuando se trabaja en el campo del trauma histórico y colectivo y en la curación social comunitaria e intergeneracional.

Yo diría que, cuando se trata de personas que han atravesado estratos de experiencias de trauma generacional, el único planteamiento ético es permitir tanto el trabajo interior personal, profundo, en el contexto de la curación colectiva, como el desarrollo de habilidades para continuar el trabajo con otras personas. Durante el último mes, he percibido esta posibilidad al trabajar con mi propio pueblo en Australia, australianos aborígenes, y con nuestros hermanos y hermanas a quienes podríamos llamar vecinos de al lado, en Papúa Nueva Guinea y Timor Oriental.

En septiembre del 2009, fui invitada por Peter y Lydia Kailap, de Kaugere, un asentamiento en las afueras de Port Moresby, centro gubernamental de Papúa Nueva Guinea, a dirigir un seminario de cinco días centrado en los derechos humanos en relación con la violencia familiar y comunitaria. Dado que en Kaugere no hay

2. Gnibi: Facultad de Pueblos Indígenas Australianos de la Universidad de Southern Cross en Lismore (Australia).

escuela, Peter y Lydia habían fundado la Universidad Infantil de la Música y las Artes (Children's University of Music and Arts, CUMA), donde personas voluntarias utilizan la música y el arte para enseñar a niños y niñas ávidos de aprender. Criaturas que, a menudo, la única comida que reciben al día es la de la escuela. Durante los cinco días que pasamos allí, la escuela se convirtió en un centro de educación de personas adultas, una «universidad». Cada día, 75 mujeres y hombres, padres y madres de los 70 estudiantes de la escuela, se reunieron para analizar la Declaración de los Derechos del Niño de la ONU (1959), la Declaración Universal de Derechos Humanos de la ONU (1948) y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007), poniéndolas en relación con la violencia con la que conviven diariamente. Partiendo de lo que les ocurre a los niños y niñas cuando presencian y, por lo tanto, padecen la violencia, los hombres y mujeres trabajaron —primero en grupos separados por sexo, y después conjuntamente— para establecer un enfoque de desarrollo comunitario de sus necesidades que hiciera posible una curación intergeneracional. Al volver la vista atrás sobre aquellos días, veo cómo toma forma la metáfora del cuenco.

En la primera ronda, las personas participantes empezaron a sentirse seguras, de manera que pudieron escucharse y aprender conjuntamente. Una vez que se sintieron cómodas, no amenazadas por lo que estaban aprendiendo, penetraban más profundamente en el cuenco, hacia dentro, mirándose a sí mismas. Y, en el proceso circular de escuchar y aprender juntas, a medida que sus voces iban creciendo fuertes y poderosas, el sonido se elevó, y en ese proceso la conversación se convirtió en música, compartida entre todas ellas y con nosotros, visitantes; una curación colectiva. El último día, en lo que denominaron una *celebración del cambio*, nos cantaron una canción de despedida. Un joven, Emmanuel Mailau, cantó su canción «Infancia».³ Las ceremonias son muchas veces rituales de alic-

3. El título de la canción en inglés es «Children». Aunque en inglés se diferencia muy poco el género en el lenguaje, es evidente que tanto Judy Atkinson en el prólogo como John Paul y Angie en el resto del libro utilizan un lenguaje inclusivo no sexista, que he intentado respetar al máximo, pese a que suene algo raro en castellano, al no estar plenamente normalizado aún. Únicamente he recurrido al masculino genérico (la forma con la que se hace referencia a los dos sexos indistintamente) en los casos en que la economía del lenguaje se hace aconsejable para evitar repeticiones excesivas. En el caso concreto de la canción, he sustituido «Children», que incluye niños y niñas, por «infancia» como genérico. (N. de la T.)

ción, y la canción «Infancia» es un lamento por las vidas de los niños y niñas que lloran y mueren en las colinas de las afueras de Port Moresby.

Desde el primer día en Kaugere, no dejo de pensar en la metáfora de John Paul y Angie, y en la necesidad de un desplazamiento de la metáfora. Tal como afirman, la curación es auditiva. Y el sonido no es lineal. El sonido se eleva y desciende, en la alegría y en la tristeza, en la pérdida y en el triunfo, en el miedo y en el valor. Estas son experiencias humanas, que validan nuestra humanidad. La canción «Infancia» nos sitúa en un lugar donde los niños y niñas ven mucha violencia, donde pasan hambre porque sus padres y madres no tienen dinero para comprar comida, y donde mueren prematuramente a causa de enfermedades perfectamente evitables. Como dice Emmanuel, «Vivo en un asentamiento. La canción es sobre las niñas y niños que veo a diario: niños que viven unas vidas muy duras y de mucha pobreza, y huérfanos que deambulan por las calles del asentamiento..., es una canción emotiva». Sin embargo, cada mañana en Kaugere oímos también las voces de los niños y niñas que asisten a la Universidad Infantil de la Música y las Artes, entonando sus alegres canciones matinales, demostrando que, si bien la violencia, en sus múltiples y cambiantes formas, es notablemente resiliente, también lo son los niños, a medida que se trascienden a sí mismos involucrándose en la celebración (ceremonias de curación, cada mañana, en esta pequeña aula sin paredes). Nos enseñan a ser humanos.

Cuando dejé atrás Papúa Nueva Guinea para ir a Timor Oriental, donde debía impartir la última unidad del Diploma de Recuperación Comunitaria,⁴ me llevé el borrador de *Cuando la sangre y los huesos claman*. Cada noche releía páginas que había leído ya, y cada día en clase explorábamos la necesidad de los hombres y las mujeres de curarse de las múltiples violaciones de derechos humanos que han sido parte del trauma histórico y social de Timor Oriental. En el seno de esta pequeña isla, la democracia más joven del mundo, existe la voluntad humana de hallar una manera mejor de convivir, un eco que surge del trabajo en la transformación del conflicto y la construcción de la paz, en la curación del trauma.

«En Timor —decían los alumnos— todos debemos responsabilizarnos de la reconstrucción de nuestro país. Nuestra violencia no fue generada por una sola persona. Ahora, mujeres y hombres

4. Gnibi, Facultad de Pueblos Indígenas Australianos, Universidad de Southern Cross.

—por separado, y conjuntamente— tenemos que hallar la manera de curarnos, poniendo siempre a nuestras niñas y niños en el centro de nuestro círculo.» En clase pintaban, a la vez que hablaban, una danza circular sobre lienzo, con niños y niñas rodeados por sus familiares y comunidades. Mientras tanto, yo los escuchaba sentada y observaba cómo hablaban y trabajaban juntos; el lienzo se movía, bailaba y cantaba para mí. Debatieron sobre la cultura como entidad cambiante, móvil, y, con todo, en lo más profundo de estos debates intelectuales, recurrían a la fuerza de su resiliencia y resonancia, cualidades separadas y sin embargo interdependientes en el trabajo de construcción de la paz comunitaria. Me enseñaron.

En Timor, al finalizar el trabajo del día, me retiraba a la habitación a leer *Cuando la sangre y los huesos claman* como si estuviera escrito para este país, para estas personas.

Esta es mi tercera lectura. Cada una la he hecho en un lugar significativo: en Tasmania (Australia), con su historia de genocidio, hablando con la gente sobre su proyecto de construir un centro de curación. En Papúa Nueva Guinea, donde muchos menores huérfanos mueren de hambre y, sin embargo, cada mañana los niños y niñas cantan en su universidad de la música y las artes. Y en Timor Oriental, donde se acaba de estrenar la película *Balibo*, y todos mis alumnos provienen de familias que, de distintas maneras, han sobrevivido al genocidio de múltiples colonizaciones e invasiones. Son estudiantes que trabajan con personas que han sufrido el trauma de la tortura, y donde *la sangre y los huesos claman* al cielo. Estudiantes que me motivan con su capacidad de reír, cantar, llorar y ser desgarradoramente realistas a medida que avanzamos en los temas de estudio. Siempre que estoy en Timor, se celebra algo: un nacimiento, una boda...; esta última vez, la conmemoración de la matanza de Santa Cruz. Se reúnen para bailar y cantar como forma de celebrar que han sobrevivido al gran genocidio que es toda su historia. Aquí, los alumnos y alumnas me preguntan: «¿Cuál es la diferencia entre trauma político, trauma histórico y trauma social? ¿Puedes explicarnos cuál es la diferencia entre pérdida y dolor, victimización y traumatización?». El reto que me plantean es el reto que me planteo a mí misma, acertar con la respuesta.

Tal y como afirman John Paul y Angie, la violencia desplaza a las personas en múltiples niveles, rompiendo su sensación de seguridad en el mundo. La clave de la salud y el bienestar es inmediata y transgeneracional, esencialmente al mismo tiempo. También tiene que ver con la curación, en la educación o en el «educuidado». La educación es curación; sin embargo, las personas encargadas de

diseñar las políticas no lo entienden aún. El proceso nunca será lineal, de la misma manera que las canciones son circulares, y trascienden el tiempo y el espacio, vinculando a las personas —en sonido, espacio y palabras— unas con otras.

Permítaseme volver al principio. Cuando John Paul dijo que escribir este libro era «una de las experiencias más hermosas que un padre puede tener», no dijo que él y su hija no habrían podido escribir *Cuando la sangre y los huesos claman* —un hermoso, conmovedor, inspirador cántico— sin haber trabajado antes conjuntamente. No obstante, eso es evidente.

Nos dan ejemplo a todas y todos. Solo nosotros podemos alzar nuestras voces individuales para crear un canto colectivo de curación. Solo nosotros podemos elegir sentarnos en círculo, y escucharnos y aprender recíprocamente. Solo nosotros podemos poner en práctica lo que hemos aprendido, conscientes de que, a medida que cultivamos espacios para la curación y la reconciliación, lo hacemos a partir de nuestra propia experiencia y del anhelo por un mundo renovado, en el que los seres humanos viven y trabajan juntos, cuidando y respetando a todas las personas y el entorno en el que vivimos.

Dadirri: escucharse mutuamente.

Judy Atkinson

Directora de Gnibi, Facultad de Pueblos Indígenas Australianos
Universidad de Southern Cross
Lismore (Australia)

Prefacio

Un libro nace siempre de la curiosidad, el interés y la experiencia. Puede que este haya experimentado el proceso de un modo más profundo. Nos ha llevado un tiempo reunir estas páginas y el proceso fue un regalo fuera de lo común en la relación entre un padre y una hija. Aunque en edad nos separe una generación, nuestras experiencias nos atan el uno a la otra.

Como apreciará quien lea estas páginas, una vida de experiencias nos ha afectado en el terreno familiar. Muchos de los momentos más formativos en nuestra búsqueda de la construcción de la paz han generado ondas de repercusión directa en nuestra vida familiar. Angie era una niña cuando nuestros caminos discurrían por regiones de Centroamérica desgarradas por la guerra. El impacto de un accidente de coche en el País Vasco nos frenó en seco. Distintas relaciones y experiencias, compartidas e independientes, que hemos vivido con colegas y amistades duramente golpeadas por la violencia en lugares como Somalia, África Occidental y Colombia, han supuesto incontables contribuciones a nuestras vidas. Los rostros y el cariño de estas personas no se han borrado jamás de nuestra conciencia o de nuestros corazones. Como familia hemos recibido y hemos sido recibidos por personas de todos esos lugares, nos hemos sentado en torno a esas mesas, hemos escuchado a la gente, compartido experiencias, sentido el trauma y visto la esperanza resiliente.

A lo largo de los años, nuestros caminos se han separado en ocasiones, cuando, de forma individual, nos hemos internado en la investigación y práctica de la construcción de la paz en diferentes lugares. Al volvernos a reunir, y al compartir nuestras experiencias,

a veces nuestros traumas y, por supuesto, nuestras ideas, intuimos qué facetas de nuestras experiencias iban convergiendo y se iban traduciendo en interesantes percepciones y comprensiones. Este libro representa un esfuerzo por compartir esas conversaciones, ideas, percepciones y comprensiones con una audiencia mucho más amplia.

Hemos coescrito este libro, aunque a veces sabíamos que teníamos que dejarnos espacio para hablar desde nuestra voz y experiencia individuales. Esperamos que quienes nos lean puedan seguir el hilo sin problema. Las secciones primera y última las escribimos conjuntamente. Sin embargo, en la segunda sección, John Paul, como autor principal, persigue su gran interés en la sónica de la curación partiendo de historias personales vividas en primera persona. En la tercera sección Angie reflexiona sobre sus numerosas visitas y estancias en África Occidental, que empezaron cuando acompañaba a su padre en sus viajes a la zona, y continuaron cuando más adelante volvió por su cuenta para seguir investigando y para trabajar con personas en comunidades afectadas por la violencia. En cada una de esas secciones, la voz pasa a veces a primera persona, aunque nos hemos aportado mutuamente ideas y sugerencias.

Como nota final, tenemos que dar las gracias a quienes van a leer estas páginas y, con ello, nos van a permitir compartir estas historias y meditaciones. Tal como intentamos describir en el libro, experimentamos una oleada de curación a medida que recordábamos y encontrábamos esperanza en la narración y exploración de nuestra voz interna y colectiva, que mezclaba nuestras experiencias con los relatos de aquellas personas cuyas vidas de valor y resiliencia nos han enriquecido y bendecido a lo largo de los años.

John Paul Lederach
Angela Jill Lederach

Otras personas, simplemente, nos aman y nos respetan. Son auténticos líderes de la humanidad, descendientes en línea directa espiritual de alguno de los grandes maestros. Las podemos reconocer por su asombrosa generosidad tanto al dar como al recibir amor incondicional.

Adam Curle

Introducción

La curación colectiva en la era de lo indecible

«Diciendo lo indecible.» Con tres palabras el poeta Robert Pinsky (2008) enmarca su reseña en el *New York Times* del libro *While they slept* (Mientras dormían), de Kathryn Harrison (2008). Dicho libro hace seguimiento, a lo largo de varias décadas, de la vida de la hermana superviviente y del hermano perpetrador del trágico asesinato múltiple de la familia Gilley que anonadó a la pequeña localidad de Medford (Oregón) en 1984. Harrison narra la noche en que un adolescente afligido y que padecía abusos físicos habitualmente golpeó hasta la muerte, con un bate de béisbol, a su padre-abusador, a su madre y a una hermana. Sobrevivieron dos: la hermana que se escondió en un armario y el hermano adolescente que, más de veinticinco años después, aún ocupa una celda en prisión. Su abogado ha solicitado recientemente la revisión del caso, basándose en el argumento de que el joven autor de los hechos era una víctima-perpetrador. Incluso el lenguaje jurídico ha tenido que inventar categorías para describir las ambigüedades de lo inimaginable. En las últimas dos décadas y media los dos hermanos no se han dirigido ni una palabra.

Indecible. ¿Cómo se expresan, y posteriormente se curan, las personas que sufren violaciones que destruyen de tal manera la esencia de la inocencia, la decencia y la vida misma que la experiencia vivida penetra más allá de la comprensión y las palabras? Hace falta un poeta para situar lo que, de otra forma, podría apare-

cer en los medios de comunicación como una anomalía sensacionalista, en el contexto de este antiguo interrogante humano que permanece en gran medida sin respuesta. Pinsky (2008: 1) inicia su reseña echando la mirada atrás, a la mitología y la literatura clásica, la literatura anterior y más allá de lo que denomina «la cura freudiana» y la «excesivamente blanda y fría» noción de lo «terapéutico». Trae a primer plano la figura de Filomela, a quien arrancaron la lengua, que se transforma en ruiseñor para «cantar» las acusaciones contra su violador. Cita el lamento del coro narrador en *Edipo rey*, de Sófocles, por «no sentirse capaz de hablar», y verse obligado a desviar la mirada, incapaz de absorber la tragedia que se cierne sobre Edipo, abatido pero vivo aún: «Habría, ponderaría, interrogaría, si pudiera». Se remonta hasta el Génesis y la historia del primer asesinato, cuando la voz de Abel fue silenciada y su sangre tuvo que «clamar desde la tierra» (Pinsky, 2008: 1, 10).

Lo que sucedió en el microcosmos de Medford en 1984 se ha reproducido a niveles macro con cifras incontrolables: desde Ruanda hasta Liberia, desde Bosnia hasta Colombia, la sangre ha clamado desde la tierra. Minow (1998) se refiere a estas microtragedias innombrables con diversas denominaciones: violencia «masiva», «colectiva» o «a nivel social»; términos todos ellos que suscitan la imagen de comunidades y naciones enteras frente a la agresión. Atkinson (2002) alude atinadamente al impacto de la recién llegada violencia colonizadora en la experiencia aborígen en Australia describiéndola como «senderos traumáticos» que recorren y se transfieren a generaciones enteras. Hayner (2002), en su temprana y comprensiva reseña de las comisiones de la verdad en situaciones posteriores a dos décadas de guerra civil, escogió el título *Unspeakable truths (Verdades innombrables)*.

Volvemos a la pregunta: ¿cómo se reconcilian y sanan de esas vivencias, que penetran por debajo y más allá de las palabras, las personas con experiencias colectivas de violencia?

Durante los últimos quince años, con el incremento de acuerdos de paz que pretenden poner fin a las guerras civiles, o al menos albergan la esperanza de que concluyan, se han multiplicado el interés pragmático y la literatura sobre la reconciliación. Lo que el término *reconciliación* ha ganado en uso popular generalizado parece haberlo perdido en valor definitorio, hasta el punto de que diversos ensayos recientes recogen, como punto de partida normalizado, la variedad de definiciones y la falta de una definición común (Bloomfield, Barnes y Huyse, 2003; Kaimal, 2008). Hasta hace poco territorio primario de la religión y, en menor medida, de la psicología

gía social, la reconciliación ha ido emergiendo como categoría política (Abu-Nimer, 2001; Barkan, 2000; Biggar, 2003; Minow, 1998, 2002; Philpott, 2006; Schapp, 2005). Nuestros medios de comunicación informan con regularidad sobre la necesidad de reconciliación política, nacional, interreligiosa o interétnica. La palabra se ha ido convirtiendo en un cliché para políticos que quieren finalizar guerras que parece que no les interesa seguir apoyando. El ruedo político en particular parece tomar el término como sinónimo de algún tipo de acomodación de las enemistades, una coexistencia necesaria para controlar la amargura de las divisiones atrincheradas, en favor de una paz razonada, o de lo que el filósofo político David Crocker (1999: 60) define como una forma de entender la reconciliación más «débil» que «fuerte». El analista político Ignatieff (2003) habla de una «paz fría» cuando observa que políticamente es posible «coexistir con la gente sin olvidar o perdonar sus crímenes contra ti».

En la variedad de esta literatura multidisciplinar, erudita, de autoayuda e impulsada por los medios, hallamos una notable falta de acuerdo sobre lo que representa exactamente la reconciliación, y aún menos consenso sobre el significado del término o sobre cómo usarlo adecuadamente, aunque algunos intentos importantes han ayudado a clarificar la gama de definiciones y perspectivas (Bloomfield, Fischer y Schmelzle, 2006; Villa-Vicencio y Doxtader, 2004; Kaimal, 2008; Mark, 2007). El volumen de estudios concretos más significativo es el libro *Peacebuilding in traumatized societies* (Construcción de la paz en sociedades traumatizadas), en el cual Barry Hart (2008) facilita la recogida de experiencias que vinculan explícitamente los enfoques más amplios de la transformación de conflictos y las estrategias de paz con la compleja preocupación sobre el trauma. El amplio abanico y la profundidad de los artículos dan fe de la creatividad requerida, de la diversidad de ideas y planteamientos, y de la sabiduría que emerge de estos denodados esfuerzos. Hart (2008: viii) expone que entre los principales retos están las cuestiones relativas al cómo abordar elementos que son intangibles y están escondidos bajo la superficie, pero que afectan de forma muy importante a la curación y la reconciliación, temas que exploremos en las páginas siguientes. En años recientes hemos presenciado una extraordinaria explosión de programas e iniciativas que pretenden perseguir y materializar ese concepto tan codiciado, la reconciliación, mediante lo que parecen ser aplicaciones mucho más aleatorias, que a menudo solo tienen una vaga relación con la reconciliación. Por ejemplo, Smith (2004), en su análisis de los gas-

tos de los principales programas y categorías de donantes, informaba de que la reconciliación figura entre las cuatro categorías principales de la financiación internacional: figura en tercer lugar, detrás del desarrollo político y las asistencia socioeconómica y por delante de la seguridad. Este interés por la reconciliación apunta al hecho de que algo resuena muy profundamente en el alma humana cuando se trata de la necesidad de encontrar nuestro camino hacia unas relaciones humanas más sanas, y de la configuración de lo que Martin Luther King hijo definió como la «querida comunidad». Pero, al mismo tiempo, la gran variedad de formas de entender la palabra *reconciliación* y, sobre todo, el uso y manipulación política que de ella se hace nos muestran lo lejos que estamos aún de la visión de King de auténtica comunidad.

Dentro de esta amplísima gama de estudios cuestionados, parece haber dos puntos de consenso sobre el concepto de reconciliación.

Uno es la idea de que la reconciliación surge de y se solidifica en torno a un foco de relaciones (Assefa, 1993; Bloomfield, Barnes y Huyse, 2003; Bloomfield, Fischer y Schmelzle, 2006; Helmick y Peterson, 2001; Lederach, 1997, 1999; McSpadden, 2000; Schreiter, 1998; Volf, 1996). Como construcción matizada y basada en las relaciones, esta visión de la reconciliación está guiada por una metáfora *espacial* del *encuentro*, una interpretación que propone lugares donde las personas enemistadas se reúnan, intercambien, se comprometan e incluso se abracen; donde creen y recreen terreno común en las historias contradictorias incrustadas en sus geografías sociales y físicas. El tema del encuentro espacial implica un repetitivo ir hacia delante y hacia atrás; si se prefiere, la circularidad que las relaciones representan de hecho en la vida real.

Otro punto de consenso es la ampliamente asumida noción de que como mejor se comprende la reconciliación es como proceso que implica alguna forma de movimiento, similar a una progresión relativa al desarrollo. Como metáfora, el movimiento tiene dos perspectivas bien marcadas, aparentemente contradictorias en ocasiones. Por un lado, un buen número de autores postulan la noción de que la reconciliación y la curación implican movimientos cíclicos o circulares (Assefa, 1993; Atkinson, 2002; Bloomfield, Barnes y Huyse, 2003; Botcharova, 2001; Hart, 2008; Helmick y Peterson, 2001; Kraybill, 1995; Pranis, Stuart y Wedge, 2003; Yoder, 2005). Se dibujan literalmente como imágenes con círculos, frecuentemente en forma de una única iteración que parece sugerir el principio de una espiral, con el punto final del círculo situado ligeramente por encima del punto de partida. Además, una tendencia creciente en

los últimos años ha documentado las importantes contribuciones, perspectivas y prácticas de pueblos indígenas que se centran mucho más directamente en la importancia del *círculo* per se, en las formas nativas de entender la reparación y el cambio, y en enfoques basados en ceremonias y rituales (Atkinson, 2002; McCaslin, 2005; Pranis, 2005).

Constantemente, quienes describen la reconciliación y la curación como cíclicas por naturaleza insinúan, también, que los procesos siguen una progresión *lineal*. Identifican etapas, fases o pasos claramente distinguibles (Botcharova, 2001; Herman, 1992; Kraybill, 1995; Yoder, 2005). Esta descripción responde a la necesidad *analítica* de identificar pautas que aparecen cuando se estudian muchos casos del modo en que funcionan la curación y la reconciliación. En esta última metáfora, la mayoría de los autores aceptan la tensión inherente entre las imágenes de movimiento que contienen tanto lo circular como lo lineal. Paradójicamente, sin embargo, tal como señalaron Bloomfield, Barnes y Huyse (2003), hay analistas que mantienen que la reconciliación no es un proceso lineal y casi en la misma frase plantean los pasos que sigue. En su intento por crear categorías científicas y pragmáticamente útiles, la literatura especializada ha tendido a pasar por alto esta tensión inherente. Al mismo tiempo que la reconciliación y la curación han ido adquiriendo mayor importancia como categorías políticas integradas en la construcción de la paz —con la correspondiente inversión en investigación y desarrollo de programas—, ha ido haciéndose cada vez más predominante un paradigma muy orientado por una estructura metafórica de linealidad, con su idea secuencial sobre el cambio social y la progresión en el tiempo. Aunque no siempre se explicita, el significado subyacente que emerge de esta estructura insinúa que la racionalidad, la madurez y la salud individual y social se desarrollan hacia las fases finales de la progresión secuencial, mientras que las pautas malsanas de reactividad, negación, estancamiento, repetitividad e irracionalidad son dominantes en las primeras fases. Así, si bien la literatura admite las metáforas espaciales y cíclicas, el grueso de los trabajos parece aceptar como necesaria la noción de que la linealidad proporciona bases para el entendimiento, la actuación y la aplicación. Pocos de quienes exploran los méritos de las metáforas del *espacio* y el *movimiento* se resisten a ceder a las presiones de la linealidad secuencial. En este libro nos internamos en esos aspectos más ocultos de la curación y la reconciliación en contextos de conflictos prolongados, violentos y con raíces profundas.

Como punto de partida, proponemos una exploración más directa de la subyacente estructura metafórica que emerge de la experiencia de la curación y la reconciliación. Nuestra intención se centra en el desarrollo del concepto de *curación colectiva* (social) como fenómeno intermedio situado entre la curación microindividual y la más amplia reconciliación colectiva. La expresión *reconciliación social* es más conocida en los trabajos especializados (Bronkhorst, 1995; Kaimal, 2008; Schreiter, 1998). Aunque no es una expresión nueva, el término utilizado en este libro, *curación colectiva*, no ha sido tan explorado o desarrollado, aunque existen algunos ejemplos. En el sitio web del Instituto de Ciencias Noéticas, O'Dea (2004) plantea que la curación colectiva es un «campo emergente, que intenta hacer frente a las heridas creadas por los conflictos, los traumas colectivos y la opresión a gran escala». Thompson (2005: 7) formula la curación colectiva como «hacer justicia» y como «una cuestión de tratar y curar heridas colectivas, no de castigar el mal humano». En uno de sus trabajos, Paula Green proporciona la definición más concreta cuando sugiere que la curación colectiva «puede definirse de manera general como la reconstrucción de las relaciones comunitarias tras una violencia masiva». A continuación plantea que la curación colectiva antecede a la reconciliación en situaciones de guerra abierta, donde tan solo se requiere que «las comunidades posbélicas comiencen el proceso de restablecimiento de relaciones para poder coexistir, tomar decisiones conjuntas y reconstruir aquello que tenían en común y que está destruido. Preludio frecuente de la reconciliación y el perdón, la curación colectiva puede surgir mediante iniciativas que rehumanicen relaciones rotas, reconstruyan la confianza, normalicen la vida cotidiana y restauren la esperanza» (Green, 2009: 77).

En nuestras reflexiones finales sobre la teoría, proponemos una definición de la curación colectiva basada principalmente en una forma auditiva de comprender el cambio y el movimiento, contexto que requiere un desplazamiento de la metáfora, alejándose de la linealidad. Planteamos que la curación colectiva requiere centrarse en la comunidad local de modo que se tomen en serio sus experiencias vividas en escenarios de conflictos prolongados, con su inevitable necesidad de sobrevivir y de localizar tanto la voz individual como la colectiva. La voz evoca una noción de movimiento que es tanto interno, en cada persona individual, como externo, adoptando la forma de un eco y una resonancia colectivos que emergen de los espacios colectivos donde se construyen las conversaciones significativas, la resiliencia ante la violencia y las acciones

intencionadas. Estos términos sugieren un importante desplazamiento metafórico en relación con el modo en que entendemos los procesos individuales y colectivos, un desplazamiento basado en una forma de entender el cambio que refleja la naturaleza y el movimiento del sonido. Este cambio metafórico subyacente es lo que deseamos investigar con mayor profundidad en este libro.

Revisando la literatura sobre reconciliación, curación de traumas y construcción de la paz, encontramos tres elementos que se citan a menudo como advertencias importantes pero que raramente se analizan en profundidad por sus propios méritos, y que configuran los particulares retos de nuestro planteamiento. Estos elementos establecen tanto las oportunidades como los retos que afronta este trabajo, precisamente porque nuestro interés estriba en encontrar vías creativas para hacer aflorar aquellos aspectos ocultos, pero muy reales, de la curación colectiva, que parecen ser los más desatendidos en la literatura.

En primer lugar, tal como se describe al comienzo de esta introducción, en distintos trabajos se apunta repetidamente un dilema fundamental en torno a cuestiones de justicia y reconciliación. Por un lado, hay autores que son plenamente conscientes de que es necesario abordar la violencia colectiva y las graves violaciones de los derechos humanos en los conflictos prolongados. A la vez, reconocen que la palabra no alcanza a expresar adecuadamente la profundidad de la tragedia de las experiencias vividas (Atkinson, 2002; Biggar, 2003; Hayner, 2002; Minow, 1998, 2002). Quizás sea Minow (1998) quien más concisamente articuló este dilema humano en una de sus primeras publicaciones, *Between vengeance and forgiveness* (Entre la venganza y el perdón). Escribe que la violencia colectiva plantea el reto de que «el cierre no es posible. Incluso si lo fuera, cualquier cierre insultaría a aquellas personas cuyas vidas están destrozadas para siempre. Incluso hablar, intentar hallar las palabras para describir acontecimientos horribles, es pretender negar las indescriptibles cualidades y consecuencias que tienen. Sin embargo, el silencio es también una ofensa inaceptable, con la tremenda implicación de que quienes perpetraron tales hechos lograron su objetivo...» (1998: 5). Nuestro reto en este libro es abrir algunos senderos hacia la exploración de lo indecible que no dependen principalmente de la palabra dicha y explicativa, lo que como mínimo supone un desafío cuando se aborda el tema a través de la palabra escrita.

En segundo lugar, numerosos autores y autoras analizan la idea de que la reconciliación y la curación no se comprenden adecuada-

mente si se toman exclusivamente como procesos lineales, aunque la mayoría ofrece escenarios que proporcionan una estructura de cambio que pasa por fases o etapas (Botcharova, 2001; Kraybill, 1995; Yoder, 2005). Nuestro interés se dirige al matiz menos explorado de esta afirmación, es decir, que la linealidad no es adecuada por sí misma para penetrar plenamente en la naturaleza de la curación colectiva. Nuestro reto es encontrar formas de dirigir la conversación hacia otras metáforas que por naturaleza no son lineales pero que, por su propia estructura, proporcionan una nueva percepción y contribuyen a nuestra comprensión de la esencia multifacética de la reconciliación y la curación colectiva. Aquí debemos concebir elementos de metáforas del movimiento —por ejemplo, la repetitividad o la circularidad— como componentes contributivos y positivos de cambio, más que como piezas negativas que son paralizantes, reactivas o perjudiciales.

En tercer lugar, constatamos que muchos autores reconocen la extraordinaria complejidad de la curación y la reconciliación, ya se den estas en el ámbito personal, comunitario o nacional (Bloomfield, Barnes y Huyse, 2003; Hamber y Kelly, 2005; Hart, 2008; Lederrach, 1997). Especialmente digna de atención es la idea básica de que la complejidad funciona mediante la *simultaneidad temporal* de procesos y experiencias. Simultaneidad en medio de la complejidad sugiere que suceden muchas cosas a la vez. En el caso de la reconciliación política, esta complejidad se refiere a acontecimientos de la máxima importancia y a necesidades programáticas en la fase de implantación que sigue al acuerdo. Nos proponemos prestar mayor atención a la estructura metafórica de la simultaneidad espacial que a la de la secuencialidad direccional. Indagamos en la curación colectiva a través de su estructura metafórica, haciendo hincapié en ejemplos que abordan la simultaneidad de la experiencia temporal; de cómo, en cuanto seres humanos, construimos significados en torno a nuestras respuestas al pasado, al presente y al futuro, no como concepto lineal sino como realidades vividas múltiples, que están presentes simultáneamente en el sentido que damos a nuestras vidas, nuestro lugar y nuestros objetivos, especialmente en el contexto de conflictos prolongados.

El hecho de centrarnos en la curación colectiva nos exige también circunscribir el debate sobre la reconciliación a varios puntos de atención o límites. Tres limitaciones concretas enmarcan nuestra investigación. En primer lugar, recalamos la *experiencia vivida* y otorgamos especial importancia a las *comunidades locales* afectadas por la violencia y que han de hacer frente, en presencia de sus ene-

migos, a la necesidad de dar respuestas a agravios y pérdidas profundas. Proponemos la *opción preferente por la comunidad local* dentro del apartado de categorías para localizar la reconciliación. Creemos que la curación colectiva se comprende y explora mejor en el nivel de las relaciones de la vida real, cara a cara. Siguiendo una de las metáforas espaciales, indagamos con mucho más detalle en el modo en que la comunidad local proporciona un contenedor que tiene la capacidad y el potencial únicos tanto de experimentar como de crear ecos. Estos ecos son ondas de vibración que alcanzan a las personas y que estas personas sienten; ondas que se proyectan hacia un contexto más amplio y que ofrecen al menos una manera de salvar el interesante —pero teóricamente difícil— abismo que separa los enfoques micro y macro de la curación y del cambio social. La comunidad social como lugar resalta una unidad social que incluye procesos individuales de curación pero que va más allá de estos, y que al mismo tiempo proporciona un contexto de experiencia más directa y accesible que la que se suele experimentar en procesos nacionales.

En segundo lugar, dirigimos nuestra investigación hacia el fenómeno de la curación como búsqueda de buena salud, lo que puede incluir —aunque no sea indispensable— una rotunda expresión de perdón y de reparación de las relaciones rotas. Aquí debemos explorar la naturaleza de la curación como aspecto *permanente dinámico* de la vida que continúa, cuando, de hecho, las posibilidades de una reconciliación más robusta pueden ser parciales e incompletas, remotas o incluso imposibles. Así, nos proponemos desvincular la curación colectiva de las ideas políticamente correctas de la reconciliación como acontecimiento que se produce por única vez en un momento concreto. La salud como metáfora no sugiere tal acontecimiento puntual, sino una presencia diaria que necesariamente implica una vigilancia constante, con altibajos, prevención y cura, y que está presente en la cotidianidad de la vida de la gente. En contextos de violencia, las comunidades que facilitan espacios para procesos individuales y colectivos de curación deben enfrentarse a la imprevisible naturaleza de situaciones que han sido moldeadas por la historia y que son dinámicas, con muchas variables que escapan a su control. En otras palabras, la curación que se produce mientras se sigue afrontando la continuada amenaza de la violencia representa aspectos simultáneos de una realidad compleja; aspectos que pocas veces se dan en un orden nítido secuencial.

Este planteamiento nos exige basar nuestra exploración de la curación colectiva en el contexto de lo que, en nuestra opinión,

como mejor se describe es como el *durante y después* de la violencia abierta. La combinación de estos términos temporales afianza la idea de que los contextos de violencia sostenida y sistemática ofrecen continuamente retos extraordinarios *antes, durante y después* de los picos de violencia o de la firma de acuerdos de paz, al margen de que estos se respeten o se rompan. En los últimos años, el incremento de estudios sobre las *secuelas* de las contiendas armadas ha realzado las experiencias multifacéticas que la guerra y la paz generan para quienes deben sobrevivir y reconstruir una vez que las armas callan, a pesar de que sigan reapareciendo las profundas pautas de la violencia (Brison, 2002; Herman, 1992; Meintjes, Turshen y Pillay, 2001; Stolen, 2007; Terry, 2005; Webster, 1998). En otras palabras, de manera análoga al debate sobre la curación y la reconciliación, la propia violencia manifiesta una considerable capacidad para la circularidad repetitiva, y rara vez presenta pautas que puedan describirse fácilmente como lineales.

Nuestro interés en la curación colectiva ha sido espoleado por la resiliencia de personas y comunidades que, en los dilatados e incesantes *durante y después* de la violencia explícita, tienen que dar sentido a sus vidas y construir una vía hacia delante, viviendo mientras tanto en presencia de su enemigo y de todo lo que hace que su sufrimiento sea vívido, doloroso y difícil. Planteamos que la curación colectiva no puede entenderse como fenómeno que aparece exclusivamente tras el fin de la violencia, en buena parte porque en muchísimos lugares esta simplemente no acaba y siempre encuentra nuevas formas de expresarse en el terreno local. Insinuamos que la curación colectiva se crea y se eleva desde un espacio frágil pero dinámico que posee una *cualidad similar a la de la semilla*, que es simultáneamente nacimiento y fruto, y que, debido a esa propia esencia, requiere una reflexión más intencionada sobre aspectos importantes de la reconciliación que no encajan bien en una metáfora lineal.

En tercer lugar, para indagar en esta cualidad de semilla de la curación colectiva, nos proponemos dejarnos guiar por nuestra intuición de que un punto de partida significativo exige un compromiso serio con la metáfora. Nuestro planteamiento insinúa y desvela una serie de fenómenos como metáforas —algunas de las cuales pueden parecer inverosímiles a las personas pragmáticas que estén leyendo estas líneas—, metáforas que, por su propia naturaleza, muestran muy claramente el carácter de circularidad y de simultaneidad en múltiples capas, y ofrecen nuevas percepciones de los procesos de curación y reconciliación. En este sentido,

nuestra intención al analizar estos conceptos no es proponer una progresión o incluso un proceso tal como se suele entender en el lenguaje corriente del método científico, las categorías aceptadas en las ciencias sociales, o las exigencias pragmáticas de una construcción de la paz determinada por programas y de las agencias, agendas y marcos temporales de la resolución de conflictos. Antes bien, debemos darnos permiso para penetrar y explorar la curación y la reconciliación como espacios de interacción humana, que presentan cualidades de profundización y expansión, aunque rara vez se muevan en una única dirección con una lógica secuencial clara o de propósitos intencionados. Mediante la exploración de fenómenos metafóricos como el sonido, la música, la poesía y lo maternal estamos alerta ante ideas, sugerencias y cualidades que estimulan la imaginación en torno a los retos y mecanismos mediante los cuales se puede observar y quizás comprender la curación colectiva.

No planteamos una elección forzosa entre las visiones circular y lineal del movimiento en los procesos de reconciliación. Pero sí nos proponemos describir con mayor intencionalidad y profundidad aquello que muchas veces se comenta de pasada y que en general en los estudios queda sin explorar: los elementos constructivos de la curación que son circulares y que, vistos a través de la lente de una estructura metafórica, no dependen de la linealidad secuencial.

Finalmente, debemos señalar que proponemos un viaje empírico, de naturaleza intuitivamente atrevida y experimental a la vez.

Desde un punto de vista empírico, nuestros puntos de referencia hunden sus raíces en contextos donde hemos trabajado, practicado y observado directamente. Encajan perfectamente en la descripción de ámbitos caracterizados como resurgentes durante y después de la violencia explícita. En concreto, incluyen contextos tales como Colombia, Somalia y África Occidental.

Metodológicamente, al trabajar con historias, observaciones y una estructura metafórica, construimos a partir de lo que podría entenderse como un enfoque fenomenológico. Especialmente desde la perspectiva de autores como Berger y Luckman (1966) y Schutz (1967), la aplicación clásica de la fenomenología se centra en una doble interpretación de cómo *parecen ser* las cosas en el mundo social.

En primer lugar, la fenomenología presta atención a cómo aparecen las cosas, por ejemplo, cómo llega algo al mundo; el proceso de dar algo a luz. Aquí nos interesan una serie de temas que incluyen, entre otros, cómo la violencia y la respuesta a la violencia crean la necesidad de que la gente se sitúe y ponga nombre a las realida-

des que la rodean. Los aborígenes australianos, por ejemplo, ubican su lugar y se ubican a sí mismos a través del canto: las líneas de la canción funcionan como mapas geográficos que atienden simultáneamente a más de un aspecto de su realidad vivida, y con ello, proporcionan un sentido de localización, nombre y significado. O, también, la expresión «personas desplazadas internamente» proporciona una estructura profundamente metafórica en numerosos niveles, desde la partida física, forzada, hasta la sensación de desorientación, hasta el intento de relocalizar un sentido de lugar y propósito en un contexto donde pocas cosas tienen sentido y deben negociarse constantemente. El desplazamiento funciona como procesos individuales y colectivos a la vez, que como mejor se pueden definir y explorar legítimamente es en términos espaciales, con significativos puntos de referencia circulares, repetitivos e incluso sónicos en el lenguaje cotidiano. Por lo tanto, el desplazamiento requiere estructuras metafóricas que reflejen la complejidad de la creación y materialización de las realidades sociales, más que la suposición de que estas son predeterminadas, una categoría creada por el observador externo, a quien le resulta útil.

En un segundo nivel, la fenomenología se centra en cómo aparecen las cosas una vez que son percibidas, por ejemplo, en el significado que la gente otorga a elementos del mundo colectivo de la experiencia humana intersubjetiva, compartida. En nuestro caso particular, nos interesa analizar cómo las comunidades negocian el significado en contextos de violencia. Al mismo tiempo, sentimos curiosidad sobre las metáforas que parecen ir paralelas a esta experiencia y que funcionan como formas de comprensión espacial arquetípicas que tocan aspectos de la experiencia humana difícilmente comprensibles mediante paradigmas centrados en el cambio y ligados a la progresión lógica y a categorías analíticamente definidas. Por ejemplo, la categoría fundamental a la que aluden muchas autoras y autores, que la experiencia de la violencia genera una experiencia de profundidades inenarrables, sugiere que las palabras solo atienden a una pequeña parte del proceso más profundo.

Deseamos escribir desde un punto de vista intuitivamente atrevido y experimental, que se aleje de las posiciones de ventaja más corrientes desde las que los estudios y ensayos sobre la reconciliación han abordado el tema del cambio social. Con cierto desenfado, los capítulos siguientes exploran fenómenos como el sonido, la música, la poesía de la presencia, lo maternal y los cambios —tantas veces pasados por alto— que llegan con una comprensión más

profunda del enfoque de género. Los capítulos sobre el cuenco tibetano, la música de Van Morrison, los métodos de las madres de África Occidental o la poesía de la vida en una comunidad representan experimentos que persiguen descubrir y seguir metáforas por sus méritos propios, metáforas que no son frecuentes en este tipo de literatura. Esperamos que, al entretejerlas, se cree un tapiz de pensamiento, propuestas y percepciones que, al menos en alguna medida, pueda profundizar en la exploración teórica que aparece excesivamente orientada por los objetivos políticos cortoplacistas y las necesidades predeterminadas de programas sociales. Este entrelazado de enfoques incluye también un tejido especulativo teórico, la propuesta de cómo tal abanico de ideas puede reunirse en un marco común en el cual puedan converger aspectos claves de investigaciones muy diversas, y de cómo, al hilo de la metáfora del sonido en particular, estas ideas proporcionan interesantes percepciones sobre los matices y el potencial de la curación colectiva basada en la comunidad.

Primera sección
REFLEXIONES
NARRADAS

Os diré algo sobre los relatos.
No son solo para entretener.
No os dejéis engañar.
Son todo lo que tenemos,
lo único que tenemos para ahuyentar
la enfermedad y la muerte.
No tenéis nada si no tenéis relatos.

Leslie Marmon Silko

— I. *Tambores y huertos*

« Tenía trece años cuando llegaron los rebeldes. Mi padre, un granjero local, me hizo esconderme bajo la mesa. No vi directamente cómo lo mataron los rebeldes, pero los vi por la ventana; el cuchillo chorreaba sangre. Jamás olvidaré la sangre del cuchillo.»

Niño soldado y comandante en las guerras civiles de Liberia y Sierra Leona, Morris recuerda perfectamente el día en que su vida cambió para siempre.

En el caos subsiguiente a la muerte de su padre, sus hermanos y hermanas mayores huyeron. Morris se quedó petrificado, acurrucado bajo la mesa. Esperó y esperó. A tan temprana edad —y en medio de un trauma de tales dimensiones—, no era capaz de relacionar el cuchillo sangriento con la muerte de su padre: «Todavía pensaba que mi padre iba a entrar por la puerta. Pero nunca vino, así que yo también huí». Solo, encontró el camino para ir a casa de su tía, atormentado por lo que había ocurrido en la granja. En la capital de Liberia, Monrovia, conoció a otros adolescentes; algunos tenían armas para protegerse, y, al poco tiempo, Morris también las tuvo. Viviendo en las calles, sin familia, halló consuelo en su amistad y experiencia compartida. Poco después, se unió a ellos en el campamento rebelde de las afueras de la ciudad. «La gente cree que las niñas y niños soldados ansían tener bienes materiales o que sencillamente desean hacer el mal, pero muchos de nosotros vimos cómo mataban a nuestras familias. No teníamos a dónde ir.»

A Morris y a sus amigos les dijeron que podían combatir por la muerte de sus madres y padres. Les dijeron que podían contribuir a lograr la paz para su país. Les dijeron que serían héroes. Les dieron nombres nuevos. Nuevas identidades. Nuevas familias. «Éra-

mos todo un ejército, las niñas y niños soldados. Mandábamos en el campamento. Y entonces fue cuando comenzó todo. Entonces fue cuando empezó la violencia de verdad. Entonces fue cuando vi matar. Vi todo lo que puedas imaginar.» Hizo una pausa, y su mirada se perdió en otro tiempo, en otro lugar: «Nos mandaron volver a nuestras comunidades, a hacer cosas horribles a nuestra propia gente. Y llega un día en que te das cuenta de que acabas de matar a tu tía, o a tu hermana, a la mujer que te alimentó cuando eras un niño. Teníamos AK-47, granadas, M16, todo lo que puedas imaginar, y disparábamos desde los camiones al atravesar los pueblos porque si no lo hacías, no sobrevivías».

Ascendió rápidamente hasta llegar a comandante. A mediados de la década de los noventa, a medida que la guerra en Liberia iba evolucionando y parecía que la paz estaba más cerca, viajó a Sierra Leona. Preparó a niños soldados muy jóvenes para luchar en el Frente Revolucionario Unido. Y también siguió combatiendo: «Y entonces me di cuenta de que no podía seguir haciendo eso, que solo me estaba convirtiendo en algo negativo. No tenía nada, no era nada».

Escapó y fue a Ghana. El campo de refugiados de Buduburam —muy lejos de la tierra de su gente— se convirtió en su nuevo hogar.

La Agencia de la ONU para los Refugiados abrió el campo de Buduburam en 1990, en respuesta a la devastadora violencia que barrió Liberia en 1989. Alberga a más de 30.000 personas refugiadas que huyeron de su tierra natal en Liberia en un intento desesperado de escapar de la guerra. La guerra, que duró desde 1989 hasta el 2003, atrajo la atención internacional por los gravísimos abusos contra los derechos humanos relacionados con la militarización de niñas y niños, el comercio de diamantes por armas y la violencia sexual. Aunque Buduburam está tan solo a 45 minutos de Accra, la capital de Ghana, son dos mundos totalmente distintos. El campo bulle de vida. Los sonidos de risas, de música, de aves de corral, de niños y niñas jugando, llenan el aire de un lugar surgido como resultado de la destrucción. Como si se tratara de una pequeña ciudad, en el campo de refugiados hay varias escuelas y diversos barrios. La gente vive en casas precarias, alineadas junto a los estrechos callejones de tierra que serpentean por el campo.

Aunque los combates habían terminado, la violencia continuaba atormentando la mente de Morris, en su intento de emprender una nueva vida en el campo de refugiados: «Es durísimo. Tienes un arma. No me refiero a un arma como el fusil, sino a tu mente, tu

mente es el arma. Lo único que tienes en la cabeza es violencia. Has vivido tanto tiempo inmerso en la violencia..., y en cualquier momento, con cualquier persona, puedes desenfundar esa arma. No importa dónde estés. Y eso está incrustado en ti. Y es creativo. Con esa creatividad puedes hacer cosas inimaginables, cosas terribles, porque has presenciado muchísima violencia. Se necesita fuerza de voluntad para transformar todo eso. Algunos de nosotros estamos haciendo un gran esfuerzo por cambiar. Pienso en cómo Saulo se convirtió en Pablo y me da esperanzas. Sé que puedo transformarme, y que quizás la gente entonces empiece a aceptarme, a perdonarme. Necesitamos la reintegración. Necesitamos la aceptación. Lo que realmente necesitamos es el perdón. Perdonar es divino».

Morris se enfrenta a los mismos retos cotidianos que incontables jóvenes en su misma situación. Vive con imágenes de guerra, con imágenes de muerte repletas de visiones de sangre. Vive con una culpabilidad debilitante. Vive las múltiples realidades de los niños soldados: víctima y perpetrador. Morris no ha dejado de trabajar en pos de la curación. Desea la transformación. Como en el relato bíblico de Saulo, desea hallar el perdón.

En un intento de restituir algo a la comunidad, Morris empezó a reunir a otro ejército de jóvenes, esta vez para construir una granja. Hoy, doscientos adolescentes combatientes se han unido para cultivar hortalizas y frutas. Trabajan la tierra. Crean y alimentan nuevas vidas. Se apoyan mutuamente. Una vez más, han encontrado la amistad en sus experiencias compartidas: «Como grupo, hicimos tantas cosas malas... Teníamos tanto poder... Si volvemos a reunir a aquel grupo, quizás podamos tener el mismo poder, pero esta vez podemos utilizarlo para hacer cosas *buenas*. Queremos devolver la vida a nuestra comunidad, a nuestra gente. Nos dijeron que estábamos ayudando a nuestro pueblo, pero estábamos destruyendo a nuestro propio pueblo. Ahora queremos restituir algo a nuestra gente».

No ha sido fácil. Morris vive cada día estigmatizado por la comunidad. Los calificativos no se le despegan: niño soldado, asesino, violador. Acarrea consigo esas etiquetas, pero continúa trabajando para demostrar que ha cambiado, con la esperanza de ser aceptado algún día.

«La gente piensa que siempre serás violento. Hay estigmas y miedo. Incluso tememos compartir nuestras historias a causa de esos estigmas. Es demasiado duro enfrentarse al pasado. Hoy es el día en que sigo viendo cosas de ese pasado; se plantan delante de mí como si estuviera allí de nuevo, siempre vuelven. Pero con esta

organización estamos intentando también retirar todas las armas y reunirnos todos. El desarme lo estamos haciendo *nosotros*. Y, quizás, si la comunidad percibe esto, empezarán a aceptarnos.»

¿Cómo se restablecen las relaciones tras una violencia tan devastadora? ¿Dónde se localiza la curación, dentro de la complejidad y la violación que supone la militarización infantil y juvenil?

Gracias a su huerto, Morris conoció a Jake.⁵ Refugiado y activista por la paz, William *Jake* Jacobs fue uno de los primeros jóvenes en llegar aquí, unos veinte años atrás: «No había nada cuando llegamos. Había que pelearse por la comida; si no te peleabas, no comías. Todo era muy violento porque la gente intentaba sobrevivir. Pero yo no soy una persona violenta, así que entendí que tenía que sobrevivir de otra manera. Fue entonces cuando empecé con el huerto. Cultivaba y vendía comida. ¿Ves ese cocotero de ahí? —Jake señala al otro lado de la carretera polvorienta—. ¡Lo planté yo! Lo planté hace dieciséis años. Ahí estaba mi tienda de campaña. Entonces, no teníamos estos edificios, solo tiendas».

Jake vivía en Monrovia (Liberia) y estaba estudiando en la universidad. Su familia vivía a muchos kilómetros, en una pequeña aldea. Con la llegada de la guerra, se separaron para siempre: él a un lado de las líneas rebeldes, su familia al otro. Sobrevivió durante un año, huyendo y escondiéndose, sin saber si cada día sería el último. Como último recurso, embarcó hacia Ghana y se convirtió en uno de los primeros refugiados de Buduburam.

Morris ha hallado consuelo y estímulo en la relación con Jake. Ha hallado la transformación en el cultivo de la vida: su huerto. Y ha hallado la curación en el centro cultural de Buduburam.

«Aquí lo tienes», dijo sonriente Jake, mientras entraban en el centro cultural juvenil que él ayudó a diseñar y construir, pintado de un luminoso color naranja.

El centro cultural se concibió como un espacio donde los niños y niñas pudieran reunirse. Como resultado del centro cultural, se formó un conjunto de danza. Actualmente, recurren a la danza, la música, los tambores y el teatro para narrar historias de guerra, de viajes de desplazamiento, de los tan presentes sida/VIH y embarazos adolescentes, y de los retos que las niñas y niños soldados continúan afrontando día a día. Desplazado durante más de veinte años, Jake comprende bien la importancia de la conexión con la tierra natal, con las tradiciones de los antepasados, para sobrevivir a

5. Este relato está basado en una serie de entrevistas con William *Jake* Jacobs y con Morris en el campo de refugiados de Buduburam.

la vida en el campo de refugiados. Puso en marcha el centro cultural para crear un puente. Las costumbres tradicionales liberianas de tocar el tambor y bailar crean un vínculo para conectar a niños perdidos y sus infancias también perdidas con su tierra natal. Aprenden los idiomas, las tribus y los bailes tradicionales de Liberia. Aprenden las canciones de sus abuelas. Es un espacio de curación y transformación; una realidad innegable para cualquiera que tenga el privilegio de atravesar el luminoso umbral naranja y pisar el suelo polvoriento del centro.

El deseo de Jake de continuar reuniéndose con niñas y niños que habían sido soldados, de animarlos, emana de su forma de entender la responsabilidad colectiva. Reconoce que Morris fue a la vez víctima y perpetrador en la guerra: «Todos somos responsables, la guerra no la generó una sola persona, todos tuvimos algo de culpa de la guerra en Liberia y todos necesitamos participar en la reconstrucción de nuestras vidas y nuestro país». Sin embargo, el desafío de reconstruir la vida tras una violencia devastadora es enorme. La esperanza de curación colectiva se pierde entre las barreras a la paz que se alzan en la posguerra, pero esto no ha desanimado a Jake. Ve un nuevo mundo, ve una nueva esperanza en la gente joven que llega al centro cultural.

La esperanza brota cuando los tambores yembe resuenan por toda la comunidad, cuando su sonido se eleva por encima del de la lluvia que cae sobre el tejado de hojalata. Las manos negras golpean la blanca piel de vaca y la vida fluye de cada dedo. *Yembe* se traduce literalmente como «reunirse», el punto de atracción donde los ritmos palpitantes crean danza, celebración y ritual (Doumbia y Doumbia, 2004). Jóvenes cuerpos negros se agitan y serpentean; sudando en su intensidad de la cabeza a los pies, sus ritmos martillean sobre el polvo, liberando algo de sí mismos de vuelta a la tierra. No son danzarines corrientes. Sus ojos han visto demasiada muerte, sus manos han derramado demasiada sangre, y sus pies, encallecidos por los kilómetros y kilómetros recorridos entre matorrales, ya no conocen el camino a casa. Hay mucho que liberar mientras los yembes llaman a estas jóvenes vidas, a estas niñas y niños soldados que viven a centenares de kilómetros de su Liberia natal, lejos del manto de la guerra que nunca desencadenaron, pero en el que están inextricablemente envueltos.

«Ves a estos chavales y te están diciendo qué es la paz. Son tan inteligentes, y están tan llenos de vida y esperanza. Eso es. Eso es lo que realmente te hace continuar. Es curativo, ¿sabes? Tocar los tambores, bailar, cantar, juntarse.»

Jake observa las manos que golpean y los cuerpos que sudan.
«¡A veces quiero llorar! Pienso en lo que han visto, en todo por lo que han pasado, y solamente quiero llorar. Ver este talento y esta pasión. Son tan hermosos... ¡Esta es la esperanza!»
Tambores y huertos.

II. *Los ancianos que caminan*

E stábamos sentados en un patio en las afueras de Hargeisa, a mediados de la década de los noventa. Éramos tres personas, procedentes de Europa y los Estados Unidos; buscábamos la manera de que la comunidad internacional respaldase los esfuerzos por la paz en Somalia.

Hacia un año que el dictador Siad Barre, que había gobernado Somalia durante mucho tiempo, había sido expulsado del poder. Los combates eran intensos y las milicias se propagaban como la pólvora. Aunque los movimientos armados adoptaban denominaciones nacionalistas, su adscripción a subclanes apuntaba a las profundas divisiones que se prolongarían durante muchos años. Aunque unificados contra Barre, tanto los grupos como los combates cayeron pronto en una lucha entre subclanes, y rápidamente creció la animosidad entre hombres fuertes de las milicias que querían acceder al poder aprovechando el vacío político. Una de las más severas sequías padecidas en las últimas décadas en aquella región oriental del Cuerno de África exacerbaba la violencia y los desplazamientos de las personas. La gente moría de hambre, empujada por conflictos armados, temerosa de las milicias; el país estaba cayendo en el caos.

Lo peor de estos combates se concentraba en torno a Mogadiscio, capital nacional situada al sur del país. A la vista de un desastre humanitario diariamente televisado, la comunidad internacional buscaba desesperadamente la forma de poner fin a las luchas y proporcionar la tan necesaria alimentación y cobijo a millones de

somalíes que se encontraban al borde del colapso. Pero, como se constató en las décadas siguientes, los más denodados esfuerzos—incluidos los múltiples procesos de paz convocados internacionalmente, cientos de alto el fuego temporales, los gobiernos provisionales y los envíos masivos de ayuda humanitaria— no han sido capaces de reconstruir en Somalia un gobierno nacional estable y eficiente.

En medio de esta violencia sostenida, se dieron excepciones extraordinarias. Aunque aún no está suficientemente documentada, puede que la más rotunda y de mayor alcance fuera un proceso de reconciliación que se inició en los alrededores de Hargeisa. Todo comenzó con unas conversaciones. Margaret Wheatley (2002), en su libro *Turning to one another* (Mirándonos cara a cara), plantea que el origen de la mayoría de los movimientos sociales importantes puede rastrearse hasta una conversación concreta. En el patio de Hargeisa estábamos presenciando cómo comenzaba una de esas conversaciones.

Situada al norte, a gran distancia de Mogadiscio, Hargeisa es la mayor ciudad de la región y un centro histórico de actividad política. Las gentes del norte, adversarias de Siad Barre durante mucho tiempo y resistentes a su dominio autoritario, habían sufrido muchos años de excesiva represión por parte del dictador. Hargeisa había quedado reducida a escombros por los bombardeos aéreos. Se habían colocado, sistemáticamente, minas terrestres alrededor de ciudades y pueblos y a lo largo de las sendas utilizadas por las tribus nómadas. La resistencia armada surgió pronto en el norte y, para cuando cayó Barre, habían comenzado los combates y se habían ido extendiendo de oeste a este en la zona norte del país. Tras la marcha de Barre, la violencia se trasladó hacia el interior, y las gentes del norte empezaron a sufrir los desafíos de graves luchas entre los subclanes. La conversación que escuchamos en 1990 surgió de una sencilla propuesta. La paz era posible, pero solo mediante la palabra. Estaba en marcha un intento desde la base para construir lo que se denominaba proceso de reconciliación. «*Nabad raadin*», reconciliación, o «hablemos» eran las frases que oíamos. Había llegado la hora de detener los combates. La reconciliación exigía diálogo con compromisos. Los ancianos propusieron viajar y hablar.

Frente a nosotros se sentaban tres hombres mayores, dos jeques y un sultán, vestidos con amplias túnicas blancas, cubiertos con sus gorros de oración y con sus bastones en la mano. Debían de estar en la séptima década de sus vidas. A su lado, cuatro o cinco hombres

más jóvenes, dirigentes somalíes de organizaciones no gubernamentales educados en Occidente, hacían de intérpretes. Los ancianos hablaban poco inglés, pero algunos de la generación más joven tenían un marcado acento británico: se habían graduado hacía no mucho tiempo en las mejores universidades del Reino Unido. Preguntamos sobre el proceso que proponían y sobre lo que podíamos hacer desde la comunidad internacional para ayudar. Acompañada por té dulce, la discusión deambuló a través de la historia, la poesía, la situación actual de los combates y su marcha y misión pendientes.

De ascendencia nómada, los tres ancianos estaban a punto de iniciar un viaje ciertamente singular. Cada uno procedía de un subclan diferente, pero gozaban de amplio reconocimiento y estaban entre los mayores más respetados de la región. Tras largos debates en sus propios subclanes y después entre ellos, los tres estaban configurando una *ergada*, un grupo itinerante de ancianos que se aventuraría a reunirse con otros ancianos de subclanes en guerra, para intentar convencerles de que participaran en un *guurti*, una asamblea de ancianos, poetas, portavoces y representantes elegidos por los distintos subclanes (Farah, 1993; Lederach, 1997; Lewis, 1994, 1998; Samatar, 1982). Como ha señalado Farah (1993), se referían a sí mismos con un término bastante modesto: *dab damin*, o extintores de fuegos.

Dada su cultura, lo de desplazarse no era nada nuevo. Se moverían en un pequeño convoy y, donde fuera necesario, en camello o a pie, de una a otra población de la región. Su intención era ir desde la punta más al oeste, Boroma, hasta Sanaag y Erigavo en el este. Les preguntamos si era seguro. Sonrieron y dijeron: «Este es nuestro sitio, nuestra gente. Es nuestro deber. Nos reconocerán. Cada uno de nosotros es de alguno de estos lugares. Viajamos juntos».

Dando más detalles, comentaron también que las mujeres se les habían adelantado ya. Como documentó posteriormente el antropólogo Farah (1993), las mujeres realmente habían preparado el camino. Desde su posición en matrimonios entre clanes, las mujeres habían sido tempranas diplomáticas extraoficiales, que habían viajado sin peligro en plena guerra desde su clan matrimonial hasta su clan de nacimiento. Dentro de la cultura del linaje propia de esta región nororiental, las mujeres vivían la guerra de forma totalmente distinta a los hombres. Sus padres y hermanos luchaban contra sus maridos e hijos. En tiempos de combates activos, las mujeres podían, por tradición, ir de su subclan matrimonial a su subclan natal, creando una eficaz diplomacia informal que llamaba al cese

de la violencia y a que se abrieran negociaciones de paz. Así pues, los ancianos nos explicaron: «Nuestro camino ha sido abierto por las mujeres».

«¿Qué harían ustedes concretamente?», preguntamos. En cada parada, estos ancianos buscarían a sus homólogos y hablarían. «Los somalíes dicen: “La respuesta al problema es hablarlo más”», comentó uno de ellos. Una sola ronda de conversaciones no sería suficiente. Únicamente iniciaría el proceso. De una primera conversación no se esperaba ningún compromiso, salvo el de que los ancianos de los subclanes con quienes se reunieran hablarían a su vez entre ellos. La *ergada* podría incrementarse con uno o dos miembros más, y volvería, regresando de nuevo para seguir conversando. Una y otra vez, una y otra vez, tantas como fuera necesario. A medida que se fueran sumando las rondas de contacto y debate, se identificarían algunos temas concretos de los subclanes, y se podrían proponer negociaciones bilaterales, entre clanes. La reconciliación, afirmaron, exige largas discusiones. Muchas veces, sería necesaria la poesía para exponer razones históricas y situar los problemas actuales. Se implicaría a los *akils*, cabezas de los grupos de linaje que pagan el *dia*. El *dia* es un pago por la pérdida de una vida, de modo que se hablaría sobre compensaciones, así como sobre responsabilidades presentes y futuras. Los ancianos preveían que, con el tiempo, estas rondas irían reuniendo a más y más grupos hasta que se lograra un gran *guurti*, donde muchas personas pudieran sentarse juntas y debatir asuntos más generales de la región y sobre los pasos necesarios para poner fin a las guerras de aniquilación mutua.

«¿Qué podríamos ofrecer nosotros para ayudar a facilitar su proceso?», preguntamos. Su respuesta: «Pues quizás algo de gasolina y arroz. Pero, sobre todo, por favor, comprendan que esto llevará su tiempo. Y no interfieran». Más sonrisas. Y por segunda vez: «No necesitamos su ayuda. Tenemos que hacerlo nosotros mismos».

Tres años después, en 1993, la iniciativa de los ancianos llegó a Boroma, en masa. De febrero a mayo se celebró un gran *guurti* al noroeste de la región. Este *guurti* se conoce como la Conferencia de Boroma; se reunieron cientos de personas delegadas, así como miles de observadores de los subclanes. Las deliberaciones se prolongaron durante seis meses. Conversación, poesía y canto llenaron los días y las noches. Los delegados y delegadas dieron vueltas y más vueltas a las cuestiones y propuestas, a los agravios y reivindicaciones, hasta que, lentamente, empezó a tomar forma un consen-

so. Como dice un proverbio, «Le puedes negar comida a un somalí, pero nunca le puedes quitar su palabra».

Acabó surgiendo una propuesta: la región más amplia se declaraba independiente, como República de Somalilandia. La carretera hacia la declaración se pavimentó con centenares de debates; negociaciones que empezaron, se vinieron abajo y volvieron a empezar; pequeños y grandes acuerdos entre subclanes; compensaciones y más conversación. Hay quien dice que nunca acabó del todo. sencillamente, el proceso se transfirió a otro nivel: la configuración de un parlamento, espacio para líderes tradicionales, iniciativas de paz locales entre subclanes que aún continuaban luchando.

Casi veinte años después de nuestras conversaciones con los tres ancianos que se desplazaron para reunirse con sus homólogos, Somalilandia aún sigue reclamando su independencia, a pesar de que ha tenido escaso reconocimiento internacional. Sin embargo, el noroeste y el noreste de lo que fue Somalia ha sufrido mucha menos conflictividad armada que otras regiones más al sur. El proceso de principios de los años noventa, que Farah (1993) denomina las «raíces de la reconciliación», posiblemente sea uno de los más extraordinarios y menos documentados procesos de su tipo.

III. La Campaña de Acción de Masas por la Paz de las Mujeres de Liberia

Un nuevo tipo de osadía

En medio de la brutal guerra civil en Liberia, unas cuantas mujeres se pusieron a hablar. Habían visto cómo sus hermanos, maridos, hijos e hijas habían sido asesinados y violados. Vidas inocentes robadas para una guerra sin sentido. «No podíamos quedarnos sentadas, presenciando cómo esa situación desesperada degeneraba hacia un estado de aún mayor desesperación.» Y empezaron a organizarse. Se reunieron en los mercados de pescado y en los campos de refugiados. Se reunieron en las casas y en las esquinas de las calles. Se reunieron como mujeres cristianas y mujeres musulmanas, en iglesias y mezquitas: «¿Puede una bala elegir? ¿Distingue la bala entre cristiano y musulmán?», preguntaba Leymah Gbowee cuando las diferencias religiosas amenazaban las posibilidades de paz (*Pray the devil back to hell*, 2008). Y, lentamente, las barreras de religión, clase, edad y etnia se desmoronaron, en el deseo compartido de poner fin a la guerra. Las mujeres eran refugiadas, educadoras, políticas, oficiales de policía, vendedoras de mercados. Eran madres, hijas, tías, abuelas y sobrinas. Eran las creadoras de la vida. Mujeres que hablaban, madres que se levantaron, no podían permanecer pasivas más tiempo.

Del primer encuentro, entre cuatro mujeres, se pasó rápidamente a reuniones de más de quinientas. Y nació la Campaña de Acción de Masas por la Paz de las Mujeres de Liberia.

A medida que crecían en número, aumentaban también sus acciones. Organizaron protestas masivas: bailaban, cantaban, lloraban. Comenzaron una huelga de sexo, negándose a tener relaciones sexuales con sus maridos. Utilizaron el poder que tenían para exigir el fin de la guerra.

Pero, sobre todo, se sentaron.

Sentadas a lo largo de las calles, con sus camisetas de un blanco resplandeciente, aguantaron la lluvia, el sol abrasador, el viento..., a veces, incluso tiroteos y bombardeos a su alrededor. Se mantuvieron sentadas. Con un sencillo mensaje: «Queremos la paz. No más guerra».

William Saa,⁶ renombrado constructor de la paz liberiano, reflexionó más adelante que «la reserva de la energía de las mujeres estaba ahí desde hacía mucho tiempo. Era como una bomba de relojería, esperando el momento de estallar».

Y desde luego que estallaron. Insistieron en reunirse con el entonces presidente, Charles Taylor. Finalmente, tras semanas de protestas, este accedió a recibirlas. Vestidas con sus sencillas camisetas blancas, las mujeres formaron una fila en las salas del Parlamento mientras Leymah Gbowee presentaba su declaración al presidente: «Las mujeres de Liberia, incluidas las personas desplazadas internamente, estamos cansadas de la guerra. Estamos hartas de las matanzas contra nuestra gente, y nosotras, las mujeres de Liberia, queremos la paz ya» (*Pray the devil back to hell*, 2008). Taylor se negó a reunirse con las facciones rebeldes. Hizo oídos sordos a la petición de paz de las mujeres.

Pero eso no las frenó. Acudieron a la embajada de los Estados Unidos y a la prensa internacional. Aumentó la presión y las mujeres no se detuvieron hasta que, finalmente, llegó el día en que Charles Taylor no pudo seguir pasando por alto el poder de las mujeres que se reunían. Accedió a reunirse con la facción rebelde Liberianos Unidos por la Reconciliación y la Democracia (LURD), para conversaciones de paz. Así pues, las mujeres se internaron en la espesura, desarmadas, como madres. Se reunieron con los señores de la

6. Este relato se compiló a partir de entrevistas personales con Leymah Gbowee, William Saa y Etweda Sugars Cooper, así como del documental *Pray the devil back to hell* (Rezad para que el diablo vuelva al infierno), difundido en el año 2008.

guerra de LURD y les transmitieron su mensaje: «Las mujeres de Liberia queremos la paz ya». El grupo rebelde LURD accedió a las reuniones para las conversaciones de paz, y se hicieron las gestiones necesarias para que los máximos dirigentes rebeldes de LURD se reunieran con Charles Taylor y su Gobierno en Accra (Ghana) para dialogar.

A pesar de su liderazgo, las mujeres fueron excluidas de los encuentros. No se las invitó a la mesa de negociación. Sus voces no contaban. «¿Qué pueden saber de negociaciones unas madres de los mercados?», preguntaban los hombres.

Pero ellas habían hallado un nuevo poder en su colectividad: «Todas hemos sufrido —dijo Leymah—. Si eres analfabeta, eres objeto de violación. Si eres una vendedora en el mercado, eres objeto de violación. Si eres activa en la sociedad civil y en la política, eres objeto de violación. Todas somos víctimas. *Y todas tenemos voz*». Una vez más, empezaron a hablar y reunirse. Difundieron su mensaje por los mercados. De madre a madre. Su mensaje llegó rápidamente a las madres de Ghana. Las mujeres ghanesas empezaron a reunirse —en los mercados, en las esquinas de las calles, en las iglesias y mezquitas— y, a su vez, alertaron a sus hermanas de Sierra Leona, Costa de Marfil y Nigeria. Entre todas, reunieron dinero y se fueron a Accra. Una potente coalición de más de doscientas mujeres se congregó frente al edificio donde se reunían los líderes políticos que les habían negado la voz. Fatura, una mujer fuerte del norte de Ghana, recordaba el día, con los ojos brillantes:

Íbamos vestidas con nuestras camisetas blancas para demostrar que todas éramos mujeres. Todas queríamos la paz. Éramos mujeres liberianas. Éramos mujeres ghanesas. Éramos mujeres nigerianas. Y estábamos llorando, y bailando, y llovía, y estábamos bajo la lluvia bailando y cantando y llorando.

Rodearon el edificio, con las manos entrelazadas y bailando. Inamovibles en su mensaje: «Queremos la paz. No más guerra».

Mientras las mujeres se congregaban ante la sede de las conversaciones de paz en Accra, en Liberia la guerra continuaba extendiéndose. Recibieron una llamada angustiada que las informaba de que en la capital, Monrovia, había estallado la guerra sin cuartel. Charles Taylor huyó de las conversaciones, en un intento de salvar su vida. Y las negociaciones empezaron a desmoronarse. «Yo rabia-ba por dentro —recuerda Leymah—, así que les dije a las mujeres: “Sentaos ante la puerta y enlazad vuestros brazos”» (*Pray the devil*

back to hell, 2008). Las mujeres taponaron las puertas, impidiendo salir a los hombres. No tenían intención de dejar salir a nadie hasta que se firmase un acuerdo de paz.

Cuando los hombres que estaban tras las puertas cerradas se dieron por fin cuenta de lo que sucedía, se oyó un anuncio por la megafonía: «La sala de paz ha sido tomada por la general Leymah y sus tropas» (*Pray the devil back to hell*, 2008). Con sus lágrimas, su canto, su danza y su hermandad como únicas armas, las mujeres tomaron el control de la sala de negociación. Cuando alguno de los dirigentes intentó escapar, Leymah empezó a desnudarse ante los hombres, lo que constituye uno de los mayores tabúes de la cultura de África Occidental. Finalmente, el principal mediador de las conversaciones de paz, el general Abdulsalami Abubakar, antiguo jefe de Estado de Nigeria, se volvió hacia los hombres y les dijo: «Que nadie se atreva a salir de esta sala hasta que hayamos negociado con estas mujeres» (*Pray the devil back to hell*, 2008). Y, con eso, los hombres volvieron a la mesa de negociación y empezaron a construir los términos del acuerdo.

Dos semanas después se firmaba el Acuerdo Global de Paz entre el Gobierno de Liberia, la facción LURD y el Movimiento por la Democracia en Liberia.

La firma de un acuerdo de paz no supone nunca el fin de la violencia. Las mujeres tenían mucho trabajo por delante, especialmente en relación con la reintegración de los niños y niñas soldados. De entrada, la ONU excluyó a las mujeres del proceso de desarme. Las mujeres, impotentes, se quedaron quietas y observaron. Las niñas y los niños soldados fueron llegando, drogados y armados, y sobrevino el caos total. No bastaba con dar dinero a cambio de las armas. Con el tiempo, la ONU recurrió a las mujeres, que pusieron en marcha su propio planteamiento para el desarme.

Como víctimas de la guerra, las mujeres comprendían la complejidad y gravedad del desarme. Como madres, entendían el sufrimiento y las necesidades de sus hijos e hijas, que se habían convertido en máquinas de guerra. Como mujeres, sabían que hacía falta mucho más que la firma de un acuerdo y las promesas de fondos para sustentar el desarme: «Ofrecimos un enfoque rehumanizador —explicó Leymah Gbowee—. Entablamos relaciones reales con niñas y niños soldados. Los vimos no como perpetradores de violencia, sino como nuestros *hijos e hijas*». Comieron, rieron y lloraron juntos. «Teníamos que rehumanizarlos en su impotencia. Teníamos que quitarles no solamente las armas, sino también su vulnerabilidad. Teníamos que darles un nuevo tipo de poder.» En presencia de

sus madres, los niños y niñas dejaron de encontrar el poder en sus armas, y empezaron a hallarlo en sus relaciones: «Les quitamos el miedo, y les dimos un nuevo tipo de osadía mediante el amor».

En uno de los poblados, las mujeres optaron por crear un ritual de renacimiento. Se vistieron de blanco, color simbólico del nacimiento y la paz. Desde las afueras de los poblados, cogieron de la mano a sus hijos e hijas y emprendieron la larga caminata a casa. Madre e Hijo. Abuela e Hija. Cada mujer llevaba de la mano a un niño o niña soldado. Mientras andaban, iban cantando. Cantaban canciones de lamento, canciones de pérdida, canciones de exilio. Y cuando entraron en el poblado, sus voces se elevaron al unísono: cantos jubilosos de celebración brotaron de sus labios. Al son de su canto, llevaron a sus hijos perdidos de vuelta a casa.

A medida que iban involucrándose más en liderar sus poblados hacia la reconciliación, las mujeres empezaron a darse cuenta de que el cambio sostenible solo podría darse si sus voces estaban también representadas en el proceso político. Leymah Gbowee (2006) explicó: «Cuando hablaba con los hombres, les solía decir que solo os sentís a gusto con el empoderamiento y el liderazgo de las mujeres mientras no afecte a vuestra propia estructura social. Por eso, durante la guerra, las mujeres podíamos comprometernos en la construcción de la paz, porque eso no interfería en las estructuras sociales existentes. Pero, cuando terminó la guerra y las comunidades empezaron a acercarse de nuevo, las mujeres se dieron cuenta de que podían continuar liderando, y entonces fue cuando los hombres intentaron acallar otra vez nuestra voz. Así que la cuestión que se planteó entonces era: ¿Nos volvemos a sentar o impulsamos este liderazgo de forma que se sostenga?».

Las mujeres de la Campaña de Acción de Masas por la Paz de Liberia decidieron que ya no era cuestión de sentarse y emprendieron una campaña de base para registrar a mujeres con el fin de que pudieran votar, con la esperanza de elegir a la primera mujer presidente de Liberia, Ellen Johnson Sirleaf. Fueron puerta a puerta, de pueblo en pueblo, a reunirse y hablar sobre el poder del proceso democrático de votación con mujeres de todo tipo y condición de vida. Atendieron sus puestos en los mercados, cuidaron de sus hijos pequeños, para que las mujeres trabajadoras y las madres tuvieran libertad para ir a inscribirse. De mujer a mujer, empezaron a organizar sus masas una vez más, trabajando por encima de fronteras sociales y económicas para traer la democracia a Liberia. Finalmente, se registraron más de siete mil mujeres para votar. Y el 23 de noviembre del 2005, Ellen Johnson Sirleaf se convirtió en la prime-

ra presidenta de Liberia. La Campaña de Acción de Masas por la Paz de las Mujeres de Liberia, que había hecho enormes aportaciones a la reconciliación comunitaria, a la firma de los Acuerdos de Paz de Liberia, entraba ahora también en el terreno político. El poder que hallaron, sin embargo, no provenía de las nociones tradicionales de dominación, sino de una profunda capacidad de tejer redes; desde los mercados de base hasta las parlamentarias, las mujeres se organizaron y trascendieron barreras de clase y adscripción política para llevar una nueva forma de liderazgo a su país. En la desesperación las mujeres encontraron su voz. Se liberaron de los grilletes de la violencia y la exclusión que oprimían sus manos y sus pies. Bailando, llorando y cantando, restituyeron su país a la larga carretera hacia la curación.

— IV. *Los huesos sin nombre*

A pocos kilómetros de la frontera con Venezuela, María,⁷ su marido, sus hermanos y sus vecinos tienen pequeñas plantaciones de café, en las frescas y elevadas alturas del extremo nororiental de Colombia. Además de plantar, podar y recoger los granos en tiempo de cosecha, las familias han aprendido a vivir con la guerra. Sus plantaciones se encuentran situadas en las laderas bajas de las montañas que dominan un amplio valle, por lo que los granjeros locales han tenido que negociar un delicado equilibrio en su existencia. Es un equilibrio entre la presión de las guerrillas izquierdistas, que recorren las zonas más altas siguiendo los cresteríos de las montañas, y los paramilitares que aparecen desde las ciudades del llano y que, habitualmente, están financiados por los grandes terratenientes y las familias ganaderas que pretenden proteger sus tierras del valle frente a las guerrillas. En esta geografía de las guerras colombianas, los dos grupos enfrentados rara vez chocan directamente cara a cara. Más bien, la contienda se centra sistemáticamente en las lealtades y tierras del campesinado local, de familias como la de María.

A principios del año 2002 la familia de María y sus vecinos padecieron un incremento sostenido de la violencia. Empezó con algunas muertes selectivas y desapariciones de hombres jóvenes y de padres de familia. De vez en cuando, aparecían cuerpos en las

7. Se han cambiado los nombres de personas y localidades debido a las dificultades que padecen en Colombia familias como la de María. Esta historia fue narrada en primera persona; los detalles fueron apareciendo a lo largo de más de tres años de trabajo con una comunidad desplazada.

cunetas, pero lo más frecuente era que algún miembro de la familia no regresase a casa una noche, sin más. Una tarde, ya a última hora, María volvió a su casa desde el mercado y la encontró registrada de arriba abajo, con sillas y ropa tiradas por el suelo de cualquier manera. Su marido no aparecía por ningún sitio, y sus herramientas de trabajo estaban esparcidas de forma extraña por el porche y el patio. Frenéticamente, la familia corrió por toda la pequeña plantación, llamándolo por su nombre, hasta los campos de café, entre el escaso ganado que tenían, de nuevo a la casa... Sobre la mesa estaba su almuerzo, sin tocar. Como declaró María en su momento, había *desaparecido*, o, como se dice en el lenguaje de la guerra, *lo habían desaparecido*. Días más tarde descubrirían que dos de los hermanos de María habían desaparecido de la granja de al lado. Temerosa, la familia permaneció en las inmediaciones de su casa, sin atreverse a ir a los campos. Pasadas algunas semanas, María hizo acopio de su coraje, bajó por los senderos de su plantación y buscó a las autoridades de la ciudad más cercana. Allí se enfrentó a una montaña diferente: la de los montones de papeles que se acumulaban a medida que rellenaba y entregaba los formularios oficiales notificando al Gobierno que su marido y dos de sus hermanos habían desaparecido.

Nadie sabía absolutamente nada. No podían darle ni una pista. No se podía hacer nada. Tras muchas conversaciones con los vecinos, con la gente de las granjas de montaña y de las poblaciones de las laderas que descienden al valle, María, su familia y el vecindario supieron que las desapariciones tenían el sello de los paramilitares, las Autodefensas. Y todo el mundo conocía el nombre y el paradero del comandante local. Un mes y muchas dificultades después, María se reunió con el comandante. María, una solitaria mujer de mediana edad, frente a frente con una de las personas más temidas del país.

«He venido a preguntar por mi marido. ¿Dónde está?»

«¿Qué le hace pensar que yo sé algo de su marido? —preguntó el comandante—. ¿Por qué no habla con sus amigos de la guerrilla?»

«Hemos vivido durante más de veintiséis años en esta granja. En todos estos años la guerrilla ha ido y venido. Nunca hablamos con ellos y ellos nunca nos hablan. Pero no nos han molestado ni una sola vez. Sé que usted sabe algo sobre mi marido. Lo que quiero saber es dónde está, dónde puedo encontrarlo.»

El comandante negó tener información y después la amenazó por hacer preguntas y la mandó a casa, insinuándole que sería mejor que no moviera más el asunto. Las desapariciones continua-

ron. Hubo más amenazas, una y otra vez. Se alegaba que si una familia puede permanecer en las montañas, es porque está vinculada a la guerrilla. Si te quedas, es que estás con ellos, y eres objetivo legítimo de cualquier ataque. Temiendo por sus hijas e hijos, por sus sobrinos y sobrinas, María y decenas de familias descendieron de las montañas a la ciudad. Se llamaban a sí mismos «desplazados»,⁸ personas desplazadas internamente. Expulsadas de sus casas por el miedo, estas personas entraron en la geografía de las estadísticas de la guerra, en el abismo de las personas sin lugar, ni refugiadas ni ciudadanas de pleno derecho. Fueron añadidas a los datos: unas pocas familias sin un lugar propio entre los cuatro millones de personas obligadas a abandonar sus hogares en las guerras de Colombia (PNUD, 2007). Y el único sitio donde podían estar era con personas como ellas, la veintena de familias que compartieron el camino que baja desde sus granjas y pequeñas plantaciones en las montañas hasta la capital regional de la provincia. Personas que, a la pregunta de «¿Quién eres?», respondían siempre utilizando el manto con que les cubrió la violencia: «Somos personas desplazadas de las montañas cercanas a la frontera».

Los meses se fueron convirtiendo en años, y no había noticias. Ni respuestas. Formaron un grupo con la parroquia local. Sobrevivieron, semana a semana, gracias a donaciones de organizaciones de beneficencia y a la caridad de las iglesias. Intentaron encontrar trabajo. Trabajaron para llevar a sus hijos e hijas a la escuela. Obtuvieron un pequeño préstamo de la iglesia, y en el patio trasero de un amigo cultivaron unas cuantas hortalizas y criaron algunas gallinas, vendiendo los huevos para devolver el préstamo. Lo llamaron el Huerto de la Paz.

Con el tiempo, el Gobierno anunció un nuevo plan de paz. No era el primero ni sería el último, pero este afectaba a estas personas. Como resultado de una negociación con los paramilitares, el presidente Uribe quería sacar a las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) de las selvas y llevarlos de nuevo al redil. Se formalizaron los acuerdos, y se puso en marcha un proceso multifacético de desarme y desmovilizaciones. Para promover la reconciliación, se incluyó una ley nacional de justicia y reparación, centrada en las víctimas de la violencia paramilitar. Se fijaron los criterios para acceder a las indemnizaciones, incluida la puerta principal: es responsabilidad de la persona afectada confirmar que es víctima directa o familiar dependiente de una víctima de violencia paramilitar.

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

Las personas-sin-lugar intentaban entender, desesperadas, cómo funcionaría esto. ¿Las amenazarían si hablaban? ¿Podían esperar alguna compensación económica? ¿Podían volver a sus granjas? ¿Existía un plan de retorno? ¿Cómo se hacía exactamente eso de que te declaren víctima? ¿Dirá alguien la verdad sobre lo que les ocurrió a sus seres queridos? ¿Dónde están? ¿Dónde están sus cuerpos?

Poco antes de Navidad, el cuñado de María decidió arriesgarse. Subió a las plantaciones para ver si era posible cosechar algo de café. Encontró los campos totalmente abandonados. Hacía tiempo que habían cesado las lluvias y la estación seca parecía estar fracturando la tierra desatendida. Anduvo entre las plantas de café que la familia había sembrado y cuidado en las décadas precedentes. A última hora de la tarde del segundo día, en el trozo de terreno más cercano a la casa de María, se detuvo en seco. Algo lo llamaba. Sus ojos se clavaron en una zona agrietada de la tierra reseca. Se quedó varios minutos como congelado, y más adelante, relató: «Su sangre gritó mi nombre. Oí una voz. Alguien me llamaba, y decía algo así como “Estoy aquí. Sácame”».

A medida que se acercaba a la zona resquebrajada, el sol del atardecer proyectaba las sombras cada vez más alargadas. Con la azada, escarbó alrededor de una grieta más grande. En pocos minutos, apareció una solitaria costilla. Para entonces, ya estaba demasiado oscuro para seguir. Bajo un árbol, luchó contra el sueño durante la mayor parte de la noche. Con las primeras luces matinales, cavó en torno a la hendidura. Una tumba quedó al descubierto, en cuyo fondo, en una pequeña caja cuadrada, encontró huesos reseca. Sobre los huesos, unos pantalones y una camisa cuidadosamente doblados conservaban aún su color y forma. Supo que era su cuñado.

De vuelta a la ciudad, esperó algunas semanas, a que pasaran las fiestas de Navidad y Año Nuevo, antes de decírselo a María. Ella se derrumbó: «No puedo ir a ver unos huesos».

Semanas más tarde, el hijo y el cuñado de María regresaron. Anduvieron con cuidado alrededor de la granja y subieron a las plantaciones. Cuando volvieron a abrir la caja, una sola mirada bastó para confirmar lo que ya sabían. «La ropa, los dientes... Es nuestro padre», le dijo a su madre.

María volvió a hablar con las autoridades locales: «Hemos encontrado los restos de mi marido en nuestra granja. Están en una tumba poco profunda y sus huesos y ropa están en una caja. No queremos tocarlos por si hay algún problema legal. ¿Pueden ustedes recuperarlos y verificar los restos?».

«No, no podemos subir allí. Tienen que traérnoslos ustedes.»

Tras algo de debate interno en la familia, volvieron a la granja, sacaron la caja con los restos, sin tocarlos, y los bajaron desde las montañas hasta la capital regional.

«Estas son las ropas de mi marido y sus huesos —María entregó la caja—. Quisiera poder enterrarlos, pero antes quiero asegurarme de que tengo en orden todos los papeles que ustedes piden para demostrar que hemos sufrido su muerte y que somos víctimas de la violencia paramilitar.»

«Dice usted que este es su marido, pero nosotros no podemos aceptarlo así, sin más. Tenemos que mandar estos huesos a Bogotá para que los analicen, y ¿cómo sabe usted quiénes lo mataron?»

La caja de huesos se envió a Bogotá. Especialistas dentales, médicos, forenses, todos echaron una mirada. Algunos hablaban con María cuando llamaba. Su muerte fue traumática. Tenía el pecho rajado desde la garganta hasta el estómago.

Seis meses después llegó el primer informe oficial: «Esta es claramente una víctima de la violencia; lo que no sabemos es si esta caja de huesos es su marido. Necesitamos verificarlo con el ADN, y todos sus hijos e hijas tienen que ir a un dentista para ver si hay estructuras paralelas de paladar y dientes».

Se extrajeron muestras de sangre de una hija. Otra tenía un diente prominente que era prácticamente exacto a un pequeño diente escondido que nunca llegó a salirle al marido. El ADN coincidía.

Pasaron otros cuatro meses. A finales de verano, las autoridades firmaron finalmente un documento indicando que los huesos eran los del marido de María. Según el Estado, ella obtenía oficialmente un nuevo estatus: era una víctima certificada.

Con los documentos en su poder, empezó el proceso para recibir la prometida ayuda humanitaria y las eventuales reparaciones. Varios meses después, recibió una carta: «Su solicitud de ayuda ha sido rechazada porque han transcurrido demasiados años desde la muerte de su marido».

Se presentó ante las autoridades a defender su caso: «Durante tres años creímos que estaba “desaparecido”. Luego, poder confirmarlo se hizo eterno. No sabíamos si estaba vivo o muerto. Ahora que tenemos los huesos, ya lo sabemos. La verificación se ha oficializado este año, no algunos años atrás».

«Vaya a Bogotá a hablar allí. Aquí no podemos hacer nada.»

Un año después, con un montón de papeles sellados y firmados, tras varios viajes a Bogotá, a Barranquilla y de vuelta a la ciu-

dad local, lograron un consenso. María era oficialmente una víctima de la violencia, dentro del marco temporal fijado.

Más de dos años después del visto bueno oficial, María y su familia siguen esperando indemnizaciones. Según la nueva ley, aunque la muerte fue causada probablemente por paramilitares —que se encuentran en las últimas fases del proceso de paz, desarmándose y desmovilizándose—, nadie ha reconocido haber matado a su marido. Una vez más, ha pasado el tiempo y la ha dejado fuera del plazo para tener derechos, en este caso, el derecho a la reparación.

Sin amilanarse, María y sus amistades continuaron reuniéndose. Con los escasos beneficios compartidos del primer préstamo, compraron más gallinas y encontraron un terreno mayor para plantar hortalizas. Y empezaron a buscar otras tumbas en sus granjas.

La sangre llamó, inesperadamente. Los huesos hablaron, científicamente. Tenían un nombre. Y para cuando el Estado puso nombre a los huesos, también tenían nombre María y sus amistades: «Sabemos de dónde somos. Sabemos quiénes somos, aunque tengamos tan poco —dice María—. Y sabemos dónde se encuentran las tumbas. Encontraremos nuestro camino a casa». Los campesinos de las montañas cercanas a la frontera, aunque lejos de sus campos, se encontraron unos a otros, hallaron el valor para hacer preguntas y, con ello, un sentido de dignidad. Al igual que para plantar las hortalizas en su pequeño Huerto de la Paz, siguen labrando la tierra para abrir el camino a casa.

V. *Metáforas cambiantes*

Aspectos ocultos

de la curación colectiva

Si oscurezco las pestañas
y doy más brillo a los ojos
y más color escarlata a los labios,
o si pregunto si todo está bien
de espejo en espejo,
no es cuestión de vanidad:
estoy buscando el rostro que tenía
antes de que el mundo fuera creado.

W. B. Yeats⁹

Los relatos con los que se abre este libro plantean un desafío descorazonador: ¿cómo se construyen las plataformas idóneas para nutrir la curación personal y colectiva en plenos ciclos recurrentes de violencia directa y estructural? Ninguna de estas historias contiene por sí sola la totalidad de estos retos. Sin embargo, repasando estos relatos y los que aparecen en posteriores capítulos, con sus inconfundibles paisajes sociales y políticos, se abre una ventana a diversos elementos que, contemplados desde la perspectiva de las

9. «If I make the lashes dark / And the eyes more bright / And the lips more scarlet, / Or ask if all be right / From mirror after mirror, / No vanity's displayed: / I'm looking for the face I had / Before the world was made.» Se reproducen en nota a pie de página los poemas y canciones en inglés cuando es esta la lengua original. (N. del E.)

comunidades locales, son especialmente aplicables a nuestra investigación.

En este capítulo exploramos la naturaleza de la estructura de metáfora subyacente en la curación colectiva. Hay varios mecanismos útiles para abordar esta tarea. En primer lugar, partiendo de nuestro trabajo e interacción con comunidades locales —ilustrado en parte con el abanico de relatos de los primeros capítulos de este libro—, identificamos metáforas marco que predominan en la experiencia y en las respuestas a la violencia en conflictos prolongados, y debatimos acerca de cómo se movilizan y son importantes para comprender los retos de la curación colectiva. En segundo lugar, exploramos la metáfora guía en torno a la cual se organizan y crean significado gran parte de los actuales estudios e iniciativas programáticas relativos a la construcción de la paz y a la reconciliación. Con una atención especial, trataremos el papel y sentido de la metáfora, cómo funciona y las posibilidades que ofrece para nuestra investigación más extensa, que exploramos a través de distintas lentes en los capítulos siguientes. En tercer lugar, destacamos algunas de las diferencias y tensiones que pueden existir entre la perspectiva basada en la experiencia y las estructuras metafóricas que encontramos en la literatura, predominantemente analíticas. No agotaremos ni resolveremos las tensiones entre diversas estructuras metafóricas en relación con nuestros temas generales. Más bien nos proponemos entresacar diferencias importantes, sobre todo entre las estructuras que se encuentran en el cambio de las metáforas de movimiento lineal, dominantes para la comprensión de la curación y el cambio sociales, y aquellas metáforas que se organizan en torno a los aspectos más ocultos de la circularidad, la simultaneidad y la multidireccionalidad. En otras palabras, deseamos constatar el cambio metafórico que va más allá de las nociones lineales, secuenciales, del cambio.

EL PAPEL DE LA METÁFORA

Se han hecho trabajos significativos sobre el papel y el lugar de la metáfora como mecanismo importante, si no clave, mediante el cual damos sentido al mundo. Aunque las aportaciones más relevantes tradicionalmente corresponden a la literatura y la lingüística, hay también aproximaciones a la metáfora y al significado en ámbitos como la filosofía y la fenomenología (Kóvecses, 2002; Ricoeur, 1987), la terapia, el asesoramiento y la mediación (Burns, 2001; Gordon, 1978; Lawley y Tompkins, 2000; Monk y otros, 1997; Winslade y Monk, 2000). De especial importancia para nuestra investigación

es el trabajo seminal de Lakoff y Johnson en *Metaphors we live by* (1980; Metáforas por las que vivimos). Estos autores argumentan que las metáforas son algo más que recursos poéticos; están profundamente relacionadas con nuestras formas de percibir, comprender e interpretar el mundo. Por su propia estructura, las metáforas organizan el modo en que entendemos nuestras experiencias y creamos significados. Por definición, esto sucede por un proceso de comparación, en el cual «un tipo de cosa» es entendida «en términos de otra» (Lakoff y Johnson, 1980: 5). En función de cómo utilizamos y movilizamos la propia estructura del lenguaje y cómo utilizamos la metáfora, cambiamos el significado y, mediante la comparación, la manera de delimitar la realidad.

Por ejemplo, en relación con el estudio del conflicto y la construcción de la paz, Lakoff y Johnson cuentan la anécdota de un estudiante iraní que, al oír a sus compañeros estadounidenses la expresión «la solución a mis problemas», hizo la asociación mediante una metáfora que era diferente de la que utilizaban sus colegas estadounidenses. Sus compañeros y compañeras de clase asociaron la palabra *solución* con una imagen matemática en la que la «solución» representa una «respuesta» a un «problema». En esta estructura de metáfora, la palabra *solución* se asocia con el esfuerzo por dar con una respuesta final y correcta a un problema. Básicamente, lo que se persigue es completar una ecuación que resuelva la cuestión planteada. Cuando se da con una solución al conflicto, el conflicto ha terminado.

A diferencia de sus colegas, el estudiante iraní asoció la palabra *solución* con una metáfora química; en otras palabras, veía líquidos en un vaso de decantación, no la respuesta a una ecuación matemática. Como tal, su idea de cómo proceder al lidiar con crisis y conflictos implicaba visualizar el conflicto sumergido permanentemente en una solución líquida, que se disuelve o aparece en función de los catalizadores que se introduzcan. Lakoff y Johnson (1980: 143-144) señalan cómo surgen estructuras de significado radicalmente diferentes de la asociación metafórica de la solución como respuesta y la solución como líquido, y cómo esos significados llevan a distintas formas de ver los conflictos o problemas y de interactuar con estos.

Lo que nos interesa aquí es presentar lo que consideramos estructura metafórica dominante en relación con los temas de la construcción de la paz, la reconciliación y la curación. Posteriormente, y mediante el contraste, exploramos con mayor detalle las experiencias de comunidades locales en conflictos armados prolon-

gados, y proponemos otras estructuras metafóricas que surgen de su lenguaje cotidiano y de su manera de crear significado. Varias cuestiones claves ayudan a enfocar esta aproximación. En contextos como los descritos en nuestras narraciones iniciales, ¿cómo sienten el reto de la violencia las personas que viven en esas comunidades? ¿Qué nos enseñan sus respuestas ante los acontecimientos en curso, su lenguaje y metáforas organizadoras al afrontar la violencia y buscar la salud en lugares como Colombia o África Occidental, para comprender mejor la curación colectiva y la reconciliación? ¿Cuáles son los puntos de referencia que ayudan a delimitar su experiencia y las formas en que dan sentido a sus retos?

EL PODER Y LA DEBILIDAD DE LAS METÁFORAS DOMINANTES

Empecemos con una sencilla afirmación. El pensamiento predominante sobre la curación y la reconciliación ha organizado la intervención en torno a la estructura metafórica del movimiento lineal. Intervención se refiere aquí al modo en que los proyectos políticos y en buena parte los no gubernamentales han enfocado y desarrollado sus programas para la curación y la reconciliación. Por intervención nos referimos a las categorías conceptuales que guían tanto la financiación como la acción. Pese a que, conceptualmente, la gente entiende y reconoce que la curación y la reconciliación no son procesos lineales, la estructura organizativa —es decir, la intervención— mediante la que se persiguen la financiación y la acción responde a una estructura metafórica guiada y definida por el movimiento lineal. Los proyectos tienen marcos temporales cortos. La financiación debe responder a actividades con objetivos y resultados que se puedan medir. A su vez, esos objetivos previstos se planifican en función de las etapas y fases de cambio que se derivarán de la acción pretendida. La intervención sigue una concepción lineal y secuencial del cambio.

Por otro lado, a medida que nos acercamos a los contextos cotidianos del conflicto prolongado, apreciamos que la curación individual y la curación colectiva no siguen las «líneas» de una progresión basada en fases, y pocas veces se viven así. Más en concreto, en las experiencias en el ámbito comunitario, tales como las que resultan de los relatos que acabamos de exponer, la curación y la reconciliación no se comprenden fácilmente como fenómenos que *ocurren* cuando acaba la violencia o que *se despliegan* en un momento direccional *hacia delante* en una progresión por etapas.

Las personas de las comunidades en escenarios de conflictos prolongados no tienen mayor deseo cotidiano que el de acallar las armas. Este era el grito de la Campaña de Acción de Masas por la Paz de las Mujeres de Liberia. Esa era la esperanza de María y su comunidad. Anhelan el día en que el poder no esté manipulado a través de los cañones de acero ennegrecido que controlan los acontecimientos locales y determinan su paisaje local compartido; un poder que saben que pocas veces se ha logrado mediante un proceso político legítimo, la autenticidad de un mandato social, la integridad personal de valores compartidos, o imaginando el cambio que desean quienes más han padecido la violencia.

Sin embargo, existe también otra realidad. Una vez que se ha desencadenado el conflicto armado, las personas que viven en comunidades locales experimentan la violencia en diversas formas que asemejan al ave fénix: como la violencia es resiliente, aunque de forma negativa, rebrota una y otra vez con nuevos y viejos rostros. El reto de la violencia no termina con la declaración del alto el fuego. Por lo tanto, la curación y la reconciliación tienen que darse en escenarios sumamente dinámicos e imprevisibles, tanto si se han firmado acuerdos de paz como si no. Esto requiere una exploración más profunda para sondear el nivel metafórico.

A lo largo de las últimas décadas, en estudios teóricos que han analizado los procesos de paz, hallamos una idea comúnmente aceptada que refleja las tensiones entre distintas visiones metafóricas de las estructuras del movimiento. Por una parte, muchos autores y autoras subrayan la naturaleza cíclica del conflicto (Curle, 1971; Galtung, 1975; Kriesberg, 1973; Lederach, 2003; Lund, 1996). Por otra parte, a medida que iban surgiendo aplicaciones prácticas del estudio de los conflictos armados, las negociaciones y los acuerdos de paz, se desarrolló una construcción analítica que postulaba una visión lineal del conflicto y la paz como procesos que se desenvuelven en fases categóricas. La etimología de la palabra *análisis* se remonta a su origen griego, y se refiere básicamente a la tarea de desmontar algo; en el caso de los estudios científicos, significa desmontar las partes que componen un fenómeno complejo para comprender mejor los aspectos concretos, específicos, que configuran la complejidad. En el campo de la construcción de la paz, la lente analítica se ha centrado en la identificación de roles y actividades a medida que suben y bajan las oleadas de violencia.

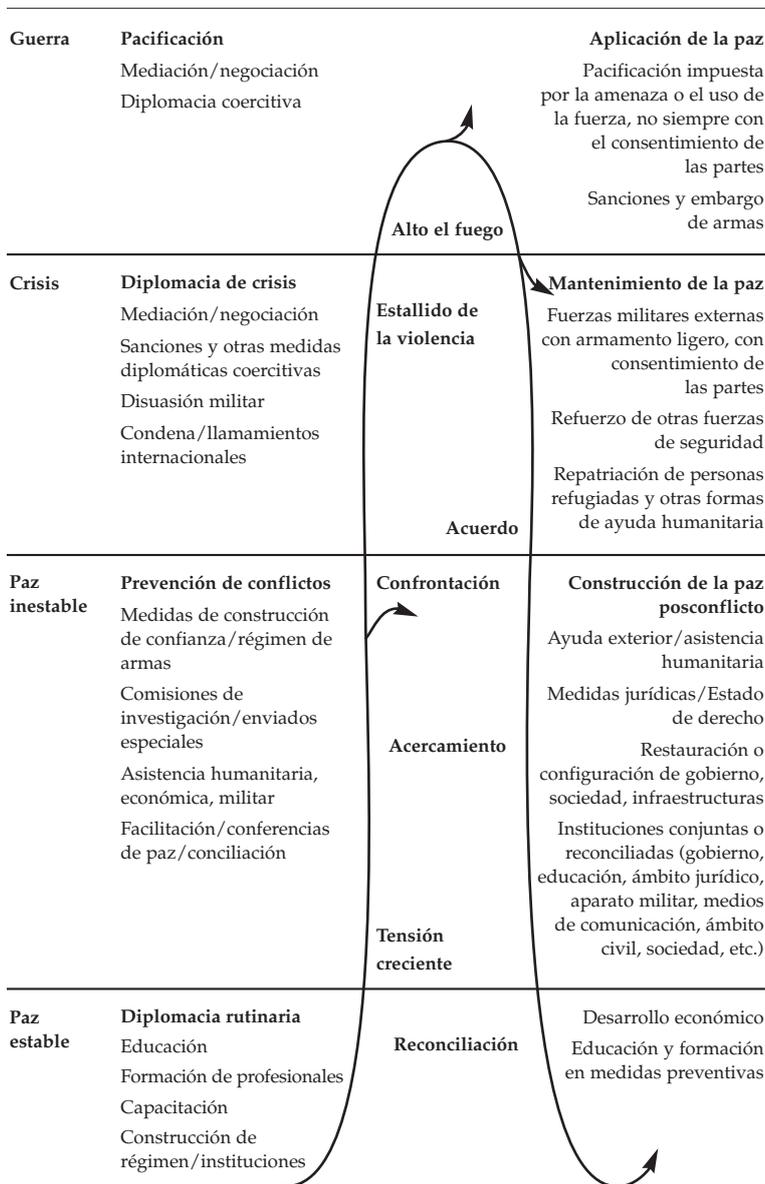
En los estudios sobre la paz, cada vez es más habitual recurrir a una imagen con forma de campana que parece una ola y que inicialmente se refería al ciclo vital de un conflicto, planteado en sin-

gular (véase la figura 1) (Crocker, Hampson y Aall, 2001; Lund, 1996). El gráfico ola describe y sigue la evolución del conflicto y el cambio, localiza pautas de escalada y desescalada de la violencia explícita, sitúa en la línea temporal acontecimientos importantes como las treguas y los acuerdos firmados, e identifica diversas actividades y roles necesarios para construir la paz en cada una de sus principales fases. Metafóricamente, las amplias categorías fijan una construcción lingüística que sigue al movimiento del conflicto. Parte desde un estado latente preconflicto, en el que el conflicto permanece en gran medida escondido e invisible. Luego el conflicto emerge como violencia, se hace más visible y se intensifica, y con frecuencia entra en periodos sostenidos de guerra abierta. En la parte superior del gráfico, encontramos el punto en el que las negociaciones comienzan y fluyen hacia la firma de acuerdos de paz. A partir de ahí, la ola desciende, y la disminución de la violencia se retrata como la fase posconflicto. Esta herramienta presenta el ascenso y descenso de la violencia explícita como característica definitoria del ciclo.

Más o menos por la misma época en que la curva de campana se difundía e iba adquiriendo significado, el secretario general de la ONU Butros Butros-Gali elaboró la conocida Agenda por la Paz (1992). El documento utiliza un lenguaje diseñado para definir con precisión los principales papeles desempeñados por la ONU en escenarios de guerras civiles e internacionales. Se incluyen las nociones de pacificación, mantenimiento de la paz y, por primera vez en un documento de la ONU, una categoría denominada construcción de la paz posconflicto.

Desde aquel momento a principios y mediados de los años noventa, el lenguaje y la terminología del posconflicto, la posviolencia y, en algunos casos, el posacuerdo han sido generalmente aceptados en los estudios más generales (Chetail, 2009; Crocker, Hampson y Aall, 2001; Darby y MacGinty, 2003; Lund, 1996). Han surgido centros y especialidades académicas bajo el encabezamiento de construcción de la paz posconflicto. La búsqueda en Google del término *posconflicto* arroja una cifra de más de 24 millones de entradas. En Amazon, la búsqueda revela decenas de libros con títulos y subtítulos que contienen la expresión, y las cifras pasan a las centenas si se incluyen títulos de capítulos. Una incorporación reciente es *Post-conflict peacebuilding: a lexicon* (Construcción de la paz posconflicto: léxico), de Chetail (2009), publicada por Oxford University Press, lo que indica hasta qué punto el concepto ha desarrollado sus propias subespecialidades y su propio lenguaje.

Figura 1. El ciclo vital de la gestión internacional de conflictos



Hacemos hincapié en nuestra opinión de que la estructura metafórica de este lenguaje «post» se construye en torno a una visión en la que el conflicto y la paz fluyen de forma lineal y por fases.

Dentro de las categorías del gráfico ola, el potencial y la necesidad de curación y reconciliación suelen situarse en la fase posconflicto. Fundamentalmente, esta fase, que surge en torno a y después de la firma de acuerdos de paz y de los alto el fuego, marca el final de la violencia abierta agudizada. En otras palabras, la curación y la reconciliación se suelen situar como actividades que se producen una vez que la violencia del conflicto armado ha disminuido, y que los líderes de las diversas partes en conflicto han alcanzado un acuerdo.

Aunque en la figura 1 nos referimos a ella como ciclo conflictivo, y aunque diversos autores y autoras destacan la naturaleza cíclica del conflicto, la imagen temporal y direccional integrada en este punto de vista se basa en ver el conflicto como una progresión que se mueve hacia delante y que encaja en una estructura metafórica que sugiere que el cambio social es *lineal y secuencial*. El planteamiento basado en fases, latente en expresiones lingüísticas prevalentes como transición, preconflicto, posconflicto, posacuerdo, posviolencia y posguerra, predomina en la corriente principal de esta literatura. En este marco metafórico comúnmente aceptado, la curación del trauma y la reconciliación se han convertido en tareas realizables importantes para los programas y necesarias para sustentar una transición política amplia cuando se abre una fase o etapa con la firma de un acuerdo. A efectos de este debate, aceptemos la muy utilizada denominación de esta fase como «la fase posconflicto».

Planteamos que este lenguaje y la terminología generalmente aceptada crean en este terreno una estructura metafórica dominante con una doble inferencia: EL CONFLICTO ES LINEAL. LA PAZ ES SECUENCIAL. El uso de las mayúsculas fue una herramienta utilizada para describir una estructura metafórica central, desarrollada por Lakoff y Johnson (1980), a la que recurrimos aquí de vez en cuando para destapar las metáforas subyacentes. En este caso, el lenguaje elegido contempla el conflicto y la paz en función de metáforas direccionales y basadas en el movimiento, metáforas que asocian el cambio con un concepto de transición progresiva, que va moviéndose hacia delante.

Las experiencias que se viven en el ámbito comunitario sugieren algo menos lineal y secuencial, más fluido y ambiguo. La mayoría de las comunidades locales afectadas por décadas de conflicto

armado no viven la violencia, la reconciliación o la curación con unas fronteras tan nítidas al inicio y al final como las que pintan las descripciones que del conflicto y la paz por fases hace la estructura metafórica dominante.

Duramente golpeadas por sucesivas oleadas de guerra abierta, las personas de las comunidades locales viven la violencia, estructural y directa, como continua y resurgente. Para comprenderlo bien, debemos reafirmar una importante diferenciación que surgió en las primeras investigaciones sobre la paz, ante todo del fundamental trabajo de Johan Galtung (1975) y Adam Curle (1971). Ambos recalcan que es importante comprender que la violencia se desarrolla en más de una forma. Galtung (1975) en particular subrayaba la diferencia entre la violencia directa y la violencia estructural. La violencia directa, con la guerra como expresión sistémica, hace referencia a los combates directos, y al uso activo de las armas con clara intención de matar, mutilar y dañar al enemigo oponente, aunque, en conflictos armados contemporáneos, a menudo la población civil ve cómo sus ciudades, hogares y vidas sufren el impacto directo. Por su parte, la violencia estructural se refiere a los daños que se producen sin intención directa de perjudicar a alguien y que se pueden detectar observando las pautas que reducen las posibilidades de llevar una vida plena y saludable. La violencia estructural aparece cuando las pautas sociales, las estructuras políticas y los sistemas económicos menoscaban, destruyen y excluyen a las personas de poder cubrir las necesidades básicas de la vida, y rebajan en gran medida sus posibilidades de desarrollo humano.

Un pequeño ejemplo puede sernos útil para ahondar en el tema de la violencia estructural. La autora y autor de este libro somos ciudadanos de los Estados Unidos, y en nuestra tierra natal la esperanza media de vida, aun sin estar entre los diez primeros países, se sitúa en 78 años. Liberia (África Occidental), de donde proceden varios de los relatos iniciales, lucha por llegar a una esperanza media de vida de 46 años. Esto supone una diferencia de 32 años entre ambas medias. En estos datos estadísticos vemos una forma de violencia estructural. Desde este punto de vista, la violencia como injusticia estructural se deriva de la pobreza extrema, la falta de acceso al agua potable limpia y a la atención sanitaria, las vulneraciones de derechos humanos, la exclusión política y la dominación por parte de ciertos grupos. Todos estos factores se suman para generar violencia en forma de pautas sistémicas que no permiten a las personas desarrollar plenamente sus capacidades.

En lo que ahora nos concierne, la distinción entre violencia directa y violencia estructural ayuda a identificar un reto doble que afrontan constantemente quienes viven en escenarios de conflictos prolongados. Cuando decimos que la violencia sigue pautas resilientes, planteamos que este fenómeno social tiene capacidad de regenerarse, rebotar y adoptar nuevas formas que reproducen exactamente viejas pautas. En escenarios de conflictos armados prolongados, las comunidades locales afrontan ambas formas de violencia. Ambas aparecen y reaparecen una y otra vez pese a los esfuerzos por limitar, eliminar o, lo que es más corriente, declarar la parte armada del conflicto (violencia declarada) como oficialmente cerrada. Debemos apuntar que esto no puede explicarse como una especie de paranoia perceptiva o traumática por parte de las gentes locales que han vivido situaciones inexplicables. La resiliencia de la violencia representa el legado dinámico de siglos de violencias estructurales y, en muchos casos, décadas de conflictos armados desencadenados en escenarios donde las personas tienen que encontrar formas de salir adelante y sobrevivir.

Volviendo por un momento a nuestros relatos, la experiencia de María en Colombia supone un ejemplo de violencia multiforme que aparece antes, durante y después de las recientes treguas, firmas de acuerdos e incluso desmovilización de paramilitares. Perdió a su marido en un acto de violencia directa, *desaparecido* en la guerra civil, pero ella misma tuvo que sufrir incontables amenazas a su vida y se tuvo que enfrentar a una burocracia sorda durante años, incluso después de que se firmara e instaurara un proceso de paz. Sufrió graves vulneraciones en la medida en que tuvo que demostrar que realmente era una víctima para poder ser reconocida como tal y solicitar reparación. Aun así, incluso después de haber satisfecho todas las exigencias del Estado, quedó excluida, exhausta y rota económicamente. María afrontó —y debe seguir afrontando— formas de violencia abiertas y directas y formas de injusticia estructural normalizada que continúan vulnerando sus derechos básicos. Como hemos comentado anteriormente, estas múltiples formas de violencia se produjeron antes, durante y después de la firma de un acuerdo que «finalizaba» un elemento del conflicto armado colombiano.

Pero el caso de María representa más una pauta que una experiencia idiosincrática. Tal como analizamos con mayor detalle en posteriores capítulos, la investigación sobre experiencias de las mujeres a lo largo de periodos de guerra parece demostrar que se enfrentan a múltiples niveles y tipos de violencia (Fisas, 2008; Meintjes, Turshen y Pillay, 2001; Nordstrom, 1999). Nordstrom (1999), por ejemplo, ha

constatado que, en periodos de guerra, las mujeres que empuñan armas desarrollan un papel más igualitario respecto a los hombres, aunque simultáneamente se enfrentan a un riesgo de amenaza sexual mucho más elevado. Sin embargo, en la etapa que sigue a la firma de los acuerdos de paz, experimentan un acusado retroceso en participación e igualdad, y un aún más acusado incremento de agresiones, violaciones y maltrato doméstico (Fisas, 2008). La idea de que disfrutan de una etapa posviolencia, posconflicto o pacífica no se sostiene de ninguna manera en su experiencia real.

La violencia, tanto en su manifestación abierta y directa como en su representación estructural, menos visible, no desaparece como por ensalmo con la firma de un acuerdo por dirigentes de alto nivel y perfil. Lo que sí aparece, sin embargo, es la utilización del marcador lingüístico, *posconflicto*, que evoca metafóricamente un concepto secuencial, por fases, del cambio. Para mucha gente en el ámbito comunitario, las pautas destructivas, la manipulación armada y las amenazas reaparecen en viejas y nuevas formas mucho después de que los documentos hayan sido entronizados como culminación de las negociaciones.

Asimismo, aunque no siempre se señale explícitamente, la curación y la reconciliación no se convierten automáticamente en posibles y programáticamente intencionadas solo cuando se firma un acuerdo de paz y se entra en una fase determinada. Debemos recordar que el lenguaje académico y político utilizado para describir un momento concreto y hacerlo encajar en una forma de entender las dinámicas sociales sigue siendo, en última instancia, una construcción conceptual, una categoría en la cual se supone que encajan ciertas pautas y dinámicas. Estos conceptos analíticos se construyen en torno a una estructura metafórica que por su propia naturaleza describe y oculta realidades vividas (Lakoff y Johnson, 1980). Por ejemplo, la elección de la palabra *post* encaja en la metáfora LA PAZ ES SECUENCIAL, al ofrecer la imagen de que algo ha terminado, está acabado y cerrado. Hemos llegado, en esencia, al otro lado de cualquiera que sea el fenómeno descrito con el calificativo *post*. De hecho, es posible que la palabra *post* sea más útil a quienes tienen objetivos analíticos, programáticos y políticos que a quienes tienen que vivir en el torbellino dinámico del día a día en zonas de guerra.

La experiencia vital comunitaria reflejada en parte en los relatos iniciales es un contexto dinámico en el que las personas viven y afrontan simultáneamente elementos tanto del conflicto como de la paz; un contexto en el que están incrustadas la reconciliación y la

curación. Esto nos lleva a pensar que la curación y la reconciliación pueden representarse mejor mediante imágenes que sean menos de progresión lineal y más afines a fenómenos que contengan características y relaciones similares al yin/yang. Por ejemplo, la curación y la reconciliación pueden ser más como una *semilla*, por cuanto esa imagen contiene fruto y potencial generativo. Yoder lo plantea en relación con la curación del trauma cuando escribe sobre la singular «habilidad del espíritu humano para emprender procesos de curación y actuar más allá de las necesidades básicas de supervivencia, incluso cuando no está garantizada la seguridad física integral» (2005: 50). Incluso en momentos de escalada evidente, las personas más afectadas por la violencia demuestran una extraordinaria capacidad de supervivencia. La propia supervivencia emana de un acto creativo de resiliencia y resistencia. Pese a las privaciones que amenazan sus vidas, y viviendo aún en presencia de sus enemigos, las personas, individualmente o como colectivo local, tienen que encontrar formas de recuperarse, y de fomentar espacios y relaciones vivificantes, florecientes, aunque sea en pequeñas dosis, expresadas a menudo como una forma de solidaridad. Jake plantó un cocotero. María buscó al comandante y se encaró con él, y más adelante consiguió junto a sus amistades un pequeño préstamo para criar gallinas. Tres ancianos somalíes de tres clanes distintos decidieron ponerse a andar y encontrarse con sus pares mientras aún se luchaba encarnizadamente. Las mujeres de Liberia se sentaron en las calles formando una fila. La supervivencia en escenarios de condiciones extremas siempre implica un acto de creatividad e innovación.

La experiencia directa apunta a que esta cualidad de semilla de la reconciliación y la curación colectiva funciona mediante formas que se inspiran a la vez en cualidades y capacidades para la *supervivencia*, la *resiliencia* y el *florecimiento*, si bien en dosis variables, según las circunstancias. Estas cualidades representan respuestas que rara vez se filtran a través de la lente y la valoración de las fases secuenciales. Sobre todo en el ámbito local, la gente manifiesta modalidades temporales que dan pie a la innovación antes, durante y dentro de la etapa conocida como posconflicto, etapa que, como hemos visto, se describe mejor teniendo en cuenta que manifiesta características tanto de las secuelas de la guerra como del renacer de nuevas formas de violencia.

Las comunidades locales afrontan el reto continuado de cómo nutrir espacios para la curación y la reconciliación no como productos «posviolencia» sino, tal como enseña su propia experiencia,

como novedades permanentemente disponibles y estimulantes que deben nacer y renacer en condiciones que distan mucho de ser ideales. Tales condiciones no suelen ser propicias para aquello que más desean forjar: una vida segura, próspera y con sentido. En otras palabras, la supervivencia vincula resistencia, resiliencia y florecimiento como fenómenos a la vez disponibles y circulares —ya sea durante o después de los picos de violencia—, precisamente porque la violencia directa y la estructural no se viven en las comunidades locales como lineales y secuenciales, aunque oficialmente puedan presentarse así.

Para las comunidades locales, los procesos nacionales abren una brecha entre las esperanzadas expectativas de cambio y la experiencia de una mayor exclusión, distancia e intensificación de conflictos locales en el periodo posterior a la formalización de acuerdos. Esta percepción, y la brecha que ha quedado demostrada por la experiencia, explican un buen número de metáforas significativas expresadas por personas de comunidades locales que experimentan transiciones políticas. Estas experiencias se articulan a menudo mediante expresiones lingüísticas, y permiten percibir un cambio metafórico en relación con la curación colectiva. Para analizar ese cambio debemos volver primero al debate sobre las formas significativas en las que la metáfora organiza el sentido.

LAS METÁFORAS REVELAN Y OCULTAN

Hemos señalado antes que determinadas metáforas conceptuales claves que encontramos en la literatura y, más frecuentemente aún, en la conceptualización programática de la intervención, generan la opinión de que EL CONFLICTO ES LINEAL y LA PAZ ES SECUENCIAL. Estas descripciones reflejan lo que Lakoff y Johnson llaman metáforas de orientación. En sus propias palabras:

Pero existe otro tipo de concepto metafórico, aquel que no estructura un concepto en términos de otro concepto, sino que organiza todo un sistema de conceptos unos respecto a los otros. Las llamamos metáforas de orientación, puesto que, en su mayor parte, tienen que ver con la orientación espacial: arriba/abajo, dentro/fuera, delante/detrás, encendido/apagado, profundo/poco profundo, centro/periferia. (Lakoff y Johnson, 1980: 14)

Subrayan que «la mayoría de nuestros conceptos fundamentales se organizan en términos de una o más metáforas espaciales» (Lakoff y Johnson, 1980: 17).

En el campo de la construcción de la paz, la linealidad y la secuencialidad han aportado medios importantes y útiles para organizar teorías, pensamiento sobre la naturaleza del cambio, y, lo más importante, intervención, que encontramos en la estructuración de proyectos mediante los que se asigna la financiación de la construcción de la paz. Al mismo tiempo, esta organización metafórica crea un punto de vista predominante que no responde adecuadamente a otras realidades simultáneas que pueden ser igual de importantes para la forma en la que entendemos y abordamos retos como la reconciliación y la curación del trauma en medio de la violencia y tras ella. Lakoff y Johnson (1980) señalan que las metáforas organizativas dominantes revelan y a la vez ocultan aspectos de una realidad compleja. La idea de que una metáfora oculta aspectos de la complejidad es importante. Escriben:

La misma sistematización que nos permite comprender un aspecto de un concepto en términos de otro [...] ocultará necesariamente otros aspectos del concepto. Al permitirnos centrarnos en un aspecto de un concepto [...] un concepto metafórico puede impedir que nos fijemos en otros aspectos del concepto que no concuerdan con la metáfora. (Lakoff y Johnson, 1980: 10)

Como hemos señalado, en los estudios más generales, bastantes autores y autoras reconocen que la reconciliación y la curación no son procesos lineales, pero, para sus objetivos analíticos, les ha resultado útil desarrollar marcos referenciales contruidos sobre la idea de que los cambios se producen en fases, etapas o progresión secuencial. Repetimos que, con fines analíticos y para el desarrollo de teorías organizativas, es un esfuerzo legítimo y se corresponde con aspectos de la realidad vivida, lo cual a menudo resulta útil para captar el sentido de la fotografía completa. Atkinson (2002) lo subraya al referirse al *Dadirri* como un enfoque indígena basado en formas profundas y repetidas de mutualidad relacional que ocurren mediante los círculos de escucha. A la vez, correlacionaba aspectos de esta metáfora «circular» de la profundización con la idea de Herman (1992) de los cambios por etapas en el desarrollo de la curación del trauma (Atkinson, 2002: 243-244). Una vez que se han estudiado muchos casos a lo largo del tiempo, los procesos de curación y de reconciliación muestran pautas importantes que ha sido útil definir en fases y progresión lineal. Sin embargo, planteamos que cuando la construcción lineal pasa a ser dominante como metáfora organizativa, oculta otros elementos importantes de la compleja realidad vivida. En nuestra opinión, *dominante* quiere

decir que una lente concreta se ha aceptado en general como la *lente principal* a través de la cual se entiende y organiza el cambio, y se desarrolla, visualiza y mide la intervención programática. Como mínimo, esta dominación pasa rápidamente y, en casos extremos, puede reducir y ocultar otros aspectos de la realidad vivida. Podríamos decir incluso que estos otros aspectos son contradictorios, al llevar implícitas imágenes esferoides de simultaneidad, circularidad y pautas repetitivas, rituales y profundidad. En la fotografía completa, estos siguen siendo aspectos menos explorados y, en el caso de la intervención, a veces se pasan por alto porque no encajan fácilmente con la forma en que los gobiernos y los programas no gubernamentales organizan la financiación, las estructuras de actuación y las lentes de evaluación. Es fácil, entonces, que tales aspectos ocultos se perciban como periféricos y en ocasiones como contraproducentes, especialmente desde el punto de vista del desarrollo de programas.

Si observamos detenidamente, podemos percibir que, al definir cómo creemos que funcionan las cosas y qué es lo importante, el poder de la estructura metafórica de orientación lineal está instalado en nuestras expresiones lingüísticas corrientes, que sugieren que el cambio se produce en progresión secuencial. Por ejemplo:

- El movimiento hacia delante es progreso.
- El progreso es bueno.
- Los indicadores marcan movimiento hacia delante.
- El movimiento en etapas definidas es progreso.
- El movimiento hacia atrás es un revés.
- Los reveses son malos.
- Ir en círculos y la repetición es, o bien estar atascado, o bien ir hacia atrás.
- Atascarse es no ir a ninguna parte, y no es productivo.
- Las primeras fases contienen pautas malsanas que se superarán en las fases posteriores.
- La salud positiva está localizada en las fases posteriores.
- El crecimiento y la madurez indican que se logra el movimiento hacia delante.

En resumen, la linealidad y la secuencialidad como metáfora proporcionan una construcción analítica útil para examinar visiones amplias y longitudinales del conflicto y el cambio. La debilidad de esta construcción como metáfora dominante radica, una vez que se acepta, en establecer hasta qué punto esconde, no justifica, legi-

tima o explora aspectos igualmente importantes de la compleja realidad vivida que entran en competencia con ella.

LAS METÁFORAS COMUNITARIAS DURANTE Y DESPUÉS DEL CONFLICTO

Para comparar estructuras metafóricas e ilustrar aspectos ocultos de una realidad compleja necesitamos alejarnos del lenguaje de analistas y políticos y acercarnos al impulso y lenguaje que nace de la experiencia comunitaria de personas que están afectadas por la violencia y son receptoras de los procesos y programas de paz. En lugares como Colombia y África Occidental encontramos gran variedad de diferentes metáforas integradas y emergentes en el lenguaje cotidiano de la gente cuando intenta explicar su experiencia, necesidades y esperanzas en plena violencia y durante sus secuelas. De un modo bastante lógico, el lenguaje se estructura en torno a la supervivencia y a cómo hacer frente a las realidades de la vida cotidiana. La experiencia de estas personas se reduce a menudo a tres retos marco que se repiten una y otra vez, expresados como realidades cotidianas de las comunidades locales en conflictos prolongados: el desplazamiento, la inseguridad y la carencia de voz. Para resituarnos en sentido positivo, su búsqueda intenta responder a estas preguntas: ¿cómo encontramos un sentimiento de lugar? ¿Cómo y dónde podemos sentirnos seguros? ¿Cómo lograremos tener voz en las cuestiones que afectan a nuestras vidas? Como metáforas, estos conceptos —lugar, seguridad y voz— proporcionan una nueva percepción tanto de la profunda realidad de la violencia como de la naturaleza de la resiliencia. También ilustran los componentes y el significado de un cambio de la metáfora. Cada uno merece mayor profundización en su correspondiente estructura metafórica.

Lugar: situarse en el mundo

En sentido literal y figurado, la violencia desplaza a las personas. Pensemos en Colombia. Las estadísticas muestran que en los veinte años que van de 1985 al 2005, casi 4 millones de personas han sido desplazadas a causa del conflicto armado. En la década que empieza a mediados de los noventa, se produjeron más de 1500 masacres documentadas (PNUD, 2007: 3). Cuando se habla de Colombia en la taquigrafía de la jerga internacional y las estadísticas, es un país de millones de personas etiquetadas como PDI —*personas desplazadas internamente*—. Las siglas PDI se toman a la ligera

y se dan por sentadas como categoría organizativa para dar cuenta de las personas expulsadas de sus casas y comunidades, pero la estructura lingüística de las siglas tiene varios niveles de significado, especialmente si penetramos en las simas ocultas de la experiencia vivida.

Para quienes suministran recursos, PDI es una categoría organizativa para clasificar a personas que son víctimas. Para quienes necesitan esos recursos, el hecho de que los definan como PDI los incluye y pone el foco sobre su apremiante situación. Sin embargo, para aquellas personas que se ven incluidas en la categoría de personas desplazadas en el interior, la expresión implica mucho más que solo una forma de contabilizar. Funciona como arquetipo de metáfora, con múltiples y simultáneos niveles de significado que reflejan la experiencia afrontada por quienes han padecido la violencia. Consideremos al menos tres niveles de significado expresados por personas en su día a día en escenarios de conflictos prolongados.

En primer lugar, *desplazado* tiene la connotación de *pérdida literal del lugar*, la experiencia física de la expulsión de sus hogares y tierras. Como dicen en Colombia, el conflicto crea una movilidad humana forzosa. La gente huye. Camina. Corre. Intenta hallar un «lugar» donde establecerse, frecuentemente a una distancia considerable de sus lugares de origen.

En un segundo nivel, muchas veces sin palabras que lo expresen adecuadamente, *persona desplazada* tiene la connotación de la experiencia vital de *sentirse perdida*. Es una experiencia paradójica. No tener un sitio significa que una persona, y muchas veces una comunidad entera, se siente «perdida», aunque aún viva en un lugar, como en un «país», que es conocido pero no reconocible. En otras palabras, *desplazada* significa que una persona no sabe dónde está ni cuál es su lugar, y ha perdido todo sentido de pertenencia. La palabra tan utilizada en Colombia para referirse al abandono de la tierra o las granjas locales, *desarraigado*,¹⁰ se construye literalmente a partir de «ser arrancado de raíz». Por su propia naturaleza, ser desplazado obliga a un viaje de descubrimiento. Las personas tienen que encontrar sus caminos. Tienen que situarse a sí mismas y situar sus referencias en una tierra a la que pertenecen pero en un territorio desconocido y sin mapas. Cuando María y sus compañeros utilizan el término *desplazados*¹¹ para identificarse, utilizan una

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

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

categoría conocida, pero, en un nivel más profundo, dicha categoría toca una estructura metafórica sobre cómo localizarse a sí mismos. Este hecho de localizarse representa un proceso que les exige encontrar un lugar donde «tomar tierra y vivir» y a la vez «descubrir y encontrar» quiénes son en ese nuevo paisaje. El *lugar* representa el viaje mucho más profundo de resituarse y recuperar un sentido de pertenencia.

En su extraordinaria etnografía sobre la curación entre los aborígenes australianos, *Trauma trails* (Senderos del trauma), Judy Atkinson subraya la trascendencia del lugar y la localización. Refiere que, a su llegada, los primeros colonizadores británicos se refirieron a aquella tierra como «terra nullius» (tierra de nadie) (Atkinson, 2002: 25). Pero para el pueblo aborigen, esa llamada *terra nullius* era «un lugar de historias. La tierra contiene los relatos de la supervivencia humana a lo largo de muchas generaciones. La tierra moldea a las gentes al igual que las gentes moldean sus países» (2002: 27). El lugar proporciona un sentido de localización, pertenencia y conexión. Al leer sus relatos y ejemplos centrados en el trauma generacional, constatamos una y otra vez que las personas luchan por situarse a sí mismas, por encontrar su sitio, en su entorno inmediato y en su familia, y, en sentido mucho más amplio, en referencia a quiénes son como persona individual y como colectivo aborigen en su más dilatada historia vivida. El libro *Trauma trails* lleva como subtítulo *Recreating song lines* (Recreando los trazos de la canción). Pone de relieve la idea clave aborigen de las líneas de la canción como mecanismos que crean un mapa. Literalmente, generación tras generación, las gentes cantaban mientras andaban, utilizando el sonido y las letras de las canciones como formas de triangular su situación (Chatwin, 1987). Atkinson utiliza esta idea de los trazos del canto como metáfora para identificar el viaje de curación que vincula el lugar con el hecho de encontrarse a una misma en términos de conexión geográfica y localización transgeneracional. Metafóricamente, el lugar es simultáneamente localización geográfica y localización espaciotemporal; con ello, la persona se encuentra a sí misma y re-crea el significado y el sentimiento de pertenencia.

En un nivel más, buscar el lugar, la pertenencia, crea una búsqueda para hallar un *sentido de propósito*. «Encontrar un lugar» simboliza el viaje para localizar las referencias o coordenadas que permiten a las personas «tomar tierra» y dar sentido a sus vidas. En este sentido, las personas desplazadas buscan significados, muchas veces esforzándose por hallar orientación en lo que es básicamente

la búsqueda de una identidad: «¿Quiénes somos en este paisaje social desconocido?». «Dónde» estamos, pues, está siempre estrechamente ligado al hecho de determinar «quiénes» somos.

Tomemos el viaje de María como ejemplo. Como un quijote, se lanzó a la tarea de conseguir que se asignara el nombre oficial a los huesos de la caja. Fue un itinerario de identidad muy desconcertante, con realidades de desplazamiento que chocaban entre sí. Necesitaba demostrar su historia para poder encontrar el camino a su hogar. María necesitaba que alguien reconociese oficialmente sus vivencias, necesitaba dar nombre a los huesos de su marido para obtener la condición de víctima y poder recibir indemnizaciones. Al mismo tiempo, sentía que denominarse *víctima* la ligaba a las personas y sistemas que la habían ultrajado en primera instancia.

Inevitablemente, la salud y el bienestar están íntimamente vinculados con la idea de lugar, tanto en el sentido literal como en el figurado de la palabra. Cuando tenemos nuestras referencias, cualquiera de nosotros, y más en el caso de quienes han padecido graves pérdidas, sabemos dónde estamos y tenemos conciencia de quiénes somos. En este sentido más profundo, encontrar el lugar representa el viaje de toda una vida hacia la salud en cuanto sentimiento de pertenencia, de tener un lugar y de sentir un propósito.

Con una lente diferente, tomemos la palabra *internamente* de la categoría PDI y exploremos su significado en la vida real. Superficialmente y en su uso político más común, *internamente* significa que las personas son desplazadas físicamente *dentro* de su propio país. Esta categoría aparece porque las agencias internacionales y los gobiernos necesitan contabilizar a las personas a efectos de suministrar asistencia, desarrollar respuestas y programas adecuados y hacer seguimiento de las pautas de movilidad. A las personas que son forzadas a desplazarse y atraviesan una frontera nacional para llegar a otro país se las sitúa en la categoría de *refugiadas*. Las personas obligadas a abandonar sus casas pero que no salen de su país de origen no son personas refugiadas, son *internamente desplazadas*. En este primer nivel totalmente literal, *internamente* solo crea una categoría para dar cuenta del movimiento forzoso de personas dentro de un Estado-nación.

En un segundo nivel, el cambio de metáfora funciona en la frase en la que el concepto *internamente* capta la experiencia vivida del desplazamiento como la sensación de una persona de estar perdida *dentro* de una misma: ya no sé «quien soy», en gran medida porque «no puedo situarme a mí misma» en esta experiencia. Física, psicológica y espiritualmente, los viajes internos y externos por

territorios inexplorados son espejos reflectantes. En el poema que encabeza este capítulo, Yeats captura la profunda y eterna lucha por encontrar el verdadero yo.¹² «De espejo en espejo», escribe, y no tiene que ver con la «vanidad». Se refiere más bien al intento de hallar «el rostro que tenía antes de que el mundo fuera creado». Estoy en una búsqueda para encontrarme y localizarme. Los versos hablan directamente a la experiencia de las personas forzadas a abandonar sus hogares a causa de conflictos armados.

En el viaje externo, las personas desplazadas tienen que localizar un lugar físico donde vivir. A la vez, esta búsqueda refleja la búsqueda interior y profundamente espiritual de sentido y lugar. Ese viaje interno para encontrarse a sí misma —*lugar como metáfora*— representa el viaje arquetípico de la salud: cuando las personas hallan su sitio, cuando palpan, dentro y fuera, un sentimiento de lugar, propósito y sentido, experimentan una sensación de salud. Leyendo atentamente los relatos iniciales, vemos una y otra vez que posiblemente el aspecto más significativo de los itinerarios de estas personas fueran aquellos momentos, diseminados a lo largo de la vivencia, en los que encontraron espacios de localización, pertenencia y propósito que tenían sentido.

El *lugar* crea una metáfora de salud muy diferente de la *linealidad* de la metáfora orientativa con sus fases y etapas. Partiendo de nuestros estudios, podríamos sugerir varios cambios asociados. Tomemos, por ejemplo, la estructura metafórica según la cual la curación está relacionada con el hecho de encontrar el lugar y experimentar un sentimiento de pertenencia. Ofrece una imagen de términos espaciales que reenmarca la curación, alejándola de la noción de linealidad y acercándola a imágenes de profundidad, arraigo e incluso procesos cíclicos, casi estacionales, vinculados a la localización y la tierra. La pertenencia asociada con el arraigo, por ejemplo, no imagina el lugar como una fase o un acontecimiento. Se construye alrededor de localizaciones físicas y figuradas; el cultivo de una tierra, ahondando en la sensación de algo que tiene un propósito y proporciona subsistencia.

Para muchas personas desplazadas en Colombia, dado su origen rural y campesino, el continuo interrogante sobre un *plan de retorno* a sus fincas¹³ o tierras representa ambas caras de la metáfora *lugar*: el

12. W. B. Yeats. Tomado del poema «Woman young and old» (Mujer joven y vieja), de la sección II, titulada «Before the world was made» (Antes de que el mundo fuera creado).

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

anhelo del regreso físico a su tierra y el regreso espiritual al sentido y propósito de sus vidas. Los pequeños pasos que dan, algunos hacia atrás, otros hacia delante, son parte de ese ahondar y profundizar. Este itinerario va en paralelo a una segunda metáfora importante: intentar lograr seguridad, como medio para sentirse en casa.

Seguridad: sentirse en casa

Las personas que viven en contextos de violencia declarada están permanentemente alerta por su seguridad personal y colectiva. Buscan maneras de sentirse y estar seguras, de encontrar protección. La violencia genera una enorme inseguridad y exige extremar la vigilancia. Como metáfora, la búsqueda de *seguridad* y *protección* crea más de un nivel de significado.

A primera vista, en escenarios de violencia el significado más inmediato de seguridad surge en torno a la seguridad física respecto a la presencia de la amenaza violenta. Las personas intentan encontrar espacios físicos y mecanismos que les proporcionen protección.

A otro nivel, la inseguridad genera un permanente sentimiento de incertidumbre. La incertidumbre va de la mano de la experiencia de la imprevisibilidad. Para sobrevivir en entornos de violencia, la gente ve todo lo que la rodea de forma diferente. Suspende su confianza en lo que ocurre a su alrededor. Nada es lo que parece ser. La vida deja de ser normal. La violencia genera también una incertidumbre interior. Que una persona se sienta insegura significa que ya no tiene un sentido claro de sí misma y muchas veces responde a acontecimientos inmediatos desde la incertidumbre interior. En el nivel metafórico, la inseguridad plantea el reto de cómo recuperar un sentimiento básico de confianza en el panorama social exterior y en el itinerario personal interior.

La violencia destruye lo que era conocido y comprendido. Lo que estaba asumido, lo que se daba por hecho como «normal» en la cotidianidad, ha desaparecido, y la gente suspende —o directamente pierde— la capacidad de sentirse *en casa*. La casa, el hogar, sirve frecuentemente de metáfora relacional sobre el sentirse *envuelto* por el amor, por un sentimiento de bienestar, de cobijo y de aceptación incondicional. La violencia destruye ese sentimiento y la capacidad de la persona de ser una misma sin desconfianza ni simulación; destruye la sensación de estar *en casa*.

En las geografías de la violencia y la guerra, se encuentran a menudo las palabras *desaparecer*, *desaparecido*, *desaparecida*, utilizadas como verbo y también como nombre. En la historia de María, por

ejemplo, su marido y sus vecinos eran considerados desaparecidos. Las personas *desaparecen*, no se las encuentra, no están ahí. No están. En entornos de conflicto armado, eso significa que han sido o bien secuestradas, o quizás asesinadas. Que fueron *desaparecidas* sugiere que fueron asesinadas pero nadie sabe cuándo, cómo o dónde, de modo que se crea una suspensión surrealista: se las supone muertas, sin que haya un cierre. Una categoría capta este estado de animación: *las y los desaparecidos*. En estos contextos, el «estar en casa» —el sentimiento de estar envuelto por la confianza como si fuera una cálida manta que en su día abrigó a una persona, familia o comunidad— se evapora como una niebla repentinamente quemada. En un abrir y cerrar de ojos, las comunidades locales se ven expuestas, visiblemente desnudas, sin protección ni refugio. En lugar de sentirse rodeadas de cariño y aceptación, están envueltas por la amenaza, el miedo y la animosidad, y, aún peor, por la constante presencia de lo totalmente imprevisible en el curso de la vida cotidiana.

Esta búsqueda arquetípica y la esperanza de lograr seguridad apuntan a un aspecto clave de la salud: la seguridad no es solo hallar la forma de asegurarse protección física, sino que expresa también el esfuerzo por encontrar el modo de sentirse en casa en el mundo, de volver a sentir la sensación de que nos rodean el cariño y la aceptación, de tal manera que es posible confiar en una misma, en uno mismo, en la familia directa, en otras personas y en el paisaje social más extenso.

Una vez más, encontramos un interesante desplazamiento de la metáfora. La protección, la seguridad entendida como el sentirse en casa, evoca metáforas espaciales de estar cómodamente arropada, de tener un contenedor donde la persona disfruta de un sentimiento de pertenencia y confianza. LA SEGURIDAD ES CONTENEDOR sugiere la idea de que la persona se siente rodeada por la aceptación y la protección, un espacio donde puede ser ella misma, libre de amenazas, y donde puede continuar viviendo su vida sin temor. Estas metáforas espaciales evocan la idea de estar rodeado en el sentido de estar envuelto, y apuntan a visiones del contenedor como comunidad y familia. Estas imágenes espaciales llevan a una tercera idea, la necesidad de la proximidad de la conversación significativa.

Voz: lo suficientemente cerca como para ser oída

En escenarios de conflictos prolongados, las personas de las comunidades locales a menudo expresan un punto de vista común sobre el proceso nacional de paz mediante un sencillo comentario:

«Nadie nos escucha. No tenemos voz». Como metáfora, la voz, y su reverso, la carencia de voz, funcionan simultáneamente a distintos niveles de significado.

En un primer nivel, muchas víctimas de la violencia experimentan un agudo sentimiento de impotencia, un sentimiento abrumador y profundamente arraigado de que no tienen voz en los procesos de respuesta y en las decisiones que afectan a sus vidas, ni en los acontecimientos que suceden a su alrededor, a pesar de que, oficialmente, esos procesos se presentan como gestionados *en su beneficio*. Su principal punto de referencia surge del sentimiento de *quedar excluidas*, dando pie a una vivencia que refuerza la profunda sensación de distancia y exclusión. *Se habla de las víctimas* pero no *con ellas*, y, cuando sí se habla con ellas, expresan a menudo la impresión de que la conversación no fue importante porque no trajo el cambio esperado, sobre todo en procesos políticos que se supone que han de llevar la paz a un país en conflicto y a sus comunidades locales. La voz como metáfora se asocia con términos como inclusión, poder y significado.

En un segundo nivel, la voz como metáfora evoluciona en un *contexto* tanto *espacial* como *sónico*. La voz implica una imagen relacionada con la proxémica¹⁴ del espacio y la relación. La voz es señal de que las personas están al alcance del oído, en el espacio compartido de una conversación. Una conversación requiere una distancia espacial en la cual las palabras —sonido externalizado— sean accesibles e interactivas. Así pues, tener voz sugiere que las personas, y los procesos importantes que afectan a sus vidas, están próximas: están lo suficientemente cerca físicamente como para que las vibraciones de los sonidos se toquen entre sí, creen un eco que rebote, reverbere y resuene entre ellas. Nótese hasta qué punto se encuentran este tipo de palabras en el lenguaje cotidiano cuando se describen el diálogo y la conversación con verdadero significado.

Por lo tanto, metafóricamente, la sensación de carecer de voz significa siempre encontrarse en un espacio demasiado amplio, distante y remoto como para *sentir* o *ser alcanzado por* la vibración del sonido. En ese espacio la conversación es imposible y carente de sentido. En el ámbito comunitario, la gente oye y siente las palabras que bajan desde el nivel político nacional, pero las vive como algo

14. La proxémica es una subcategoría de la comunicación no verbal que estudia el uso del espacio y la distancia entre las personas a la hora de comunicarse. (N. de la T.)

que sucede «allí fuera». Esas palabras son tan distantes que los sonidos que la gente intenta articular a modo de respuesta, con la esperanza de que reboten y reverberen, caen al abismo, sin llegar jamás al otro lado ni regresar con un mínimo de sentido de conexión significativa. La voz exige un ámbito local de contexto y espacio, donde las personas puedan conectar con la vibración del sonido. Cuando alguien dice «No tenemos voz» o «Queremos tener voz», la metáfora principal insinúa que aspira a espacios de inclusión y poder que se configuren como reconocimiento, intercambio respetuoso, conversación con significado, y que afecten a decisiones reales que incidan en su vida.

En el nivel más profundo y quizás más complejo, la carencia de voz significa perder contacto con el sentimiento de ser persona. Metafóricamente, cuando una persona deja de tener sentido de voz, experimenta una pérdida de humanidad. En este nivel, la carencia de voz sugiere una pérdida de contacto con el significado, y la desaparición de la trascendencia. La carencia de voz genera la experiencia de la insensibilidad, de no tener capacidad de sentir, tocar o ser tocado. Este es, de hecho, el impacto de la violencia. Debilita, entumece y silencia la vida. Quienes la sufren de cerca experimentan una pérdida que se extiende por debajo y más allá de las palabras. Aquí estamos en el territorio de lo *indecible*, la búsqueda de medios para designar experiencias y acontecimientos que están más allá de las palabras y la comprensión. En un territorio inexplorado como este, la búsqueda supone un viaje a ciegas para tocar y sentir de nuevo, para hallar maneras de experimentar el sentido de experiencias que desafían —y jamás son bien reflejadas por— cualquier explicación racional. Como afirma Harrison sobre el impacto de la violencia,

Quienes atraviesan el umbral entre el mundo conocido y aquel lugar donde lo imposible sí que ocurre, descubren el problema de cómo transmitir su experiencia. Algunas personas no hablamos de asesinatos o sexo intergeneracional en nuestras familias. Las palabras nos resultan insuficientes, o las perdemos del todo. Quienes entre nosotros insisten en hablar sobre lo que se suele denominar lo indecible descubren que no hay un tono reservado para desastres no naturales, así que no utilizamos ninguno. No expresamos emociones, solo informamos de los hechos; esto aleja a quien nos escucha. (Harrison, 2008)

En estos niveles de significado, la voz como metáfora sugiere aspectos claves de la salud, que se encuentran sobre todo en la

necesidad de sentirse *lo suficientemente cerca* de los procesos que afectan a la vida cotidiana, personal y colectiva, de forma que sea posible realmente el sentido de conversaciones significativas. Una vez más, topamos con una metáfora espacial significativamente distinta de la linealidad. En lo sónico, la voz se basa en la vibración. La gente siente reciprocidad, reconocimiento e intercambio significativo. La voz requiere necesariamente un contexto de comunidad, un ámbito local de distancia espacial donde la participación y el diálogo creen experiencias directas de conexión, intercambio e interés.

La voz se organiza en torno a una metáfora auditiva, basada en el sonido. Es interesante constatar que el sonido es multidimensional y multidireccional. Rodea, y crea una sensación envolvente. Se basa en el contacto y la vibración. Cuando la gente habla de la voz relacionándola con el cambio en el terreno comunitario, utiliza el lenguaje del eco: la sensación de sentir que el sonido surge desde dentro y adopta la forma de palabras que entran en un espacio compartido y que son recibidas por otras personas y que llegan a estas mismas personas. A cambio, vuelve una respuesta, y llega a quien habló. En este proceso, la gente participa creando resonancia y experimentando conversación con significado. Levi (2004) lo confirma en su tesis doctoral, en la que documentó meticulosamente la experiencia de la resonancia colectiva. En su estudio empírico, muchas de las personas participantes manifestaron sentir una vibración cuando el grupo experimentaba lo que se describió como una sensación o momento de resonancia en el proceso del grupo (Levi, 2004: 250).

Al combinarse seguridad y voz, la curación empieza a formarse y profundizarse. Es interesante que muchos de los textos fundamentales sobre la curación del trauma proponen dos pilares básicos: la construcción de un *espacio seguro* como contenedor para *compartir relatos* (Atkinson, 2002; Hart, 2008; Herman, 1992; Yoder, 2005). El relato, la historia, se identifica como «reconocimiento» (Yoder, 2005). Atkinson lo denominó «encontrar y explorar relatos individuales y colectivos». Al describirlo en su capítulo final, Atkinson utiliza las palabras *profundo* y *profundidad* metafóricamente, y luego las emplea, más que cualquier otra palabra, para lo que sucede cuando la seguridad y la voz interactúan en un espacio próximo (Atkinson, 2002: 245-249). Lo que quizás no se ha explorado del todo es hasta qué punto esas metáforas principales tienen aspectos importantes basados en el sonido, desarrollándose en un contexto que sugiere que LA CURACIÓN ES AUDITIVA.

LA RESILIENCIA COMO METÁFORA

Como camino para integrar estas metáforas claves, es útil explorar el concepto de resiliencia. Aunque ha sido poco estudiado en los principales trabajos sobre reconciliación política, el campo de la curación del trauma ha adelantado este concepto a primera fila (Hart, 2008; Yoder, 2005). Como término científico, *resiliencia* nos llega desde el lenguaje de la biología, la física y la metalurgia. En esta última, la resiliencia se aplica a un grupo de metales que, calentados a temperaturas extremas, pierden su forma, se reblandecen y se funden, pero que, al enfriarse, tienen una asombrosa capacidad de recuperar su forma original. En el estudio de las plantas también se ha certificado la capacidad de resiliencia, especialmente en cultivos y hierbas que, doblados por el viento o pisoteados por pesadas botas, regresan a su forma original.

La resiliencia describe la cualidad necesaria para sobrevivir en condiciones extremas y pese a todo retener la capacidad de *encontrar otra vez la manera* de expresar la cualidad definitoria del *ser* y la esencia del *propósito*.

En las ciencias sociales, la resiliencia ha sido estudiada principalmente como un fenómeno de la psicología del desarrollo y del trabajo social (Bernard, 2004; Harvey y Tummala-Narra, 2007; Reivich y Shatté, 2002). Aquí, los investigadores se han interesado en el estudio de niños y niñas que, aun viviendo en situaciones de vulnerabilidad y alto riesgo —padres o madres con problemas mentales, condiciones de pobreza, o violencia—, consiguen hallar su camino a una infancia expresivamente saludable y, más adelante, a una madurez equilibrada y responsable. Al analizar las características de estas niñas y niños y de los entornos que alimentan sus itinerarios, los autores y autoras describen la resiliencia con expresiones como adaptabilidad, iniciativa y capacidad de afrontar y negociar creativamente situaciones de riesgo.

Aplicada al ámbito comunitario, especialmente a aquellos colectivos locales que han padecido acontecimientos o contextos perjudiciales para la vida —desastres naturales, traumas generados por seres humanos, como la guerra, o estructuras sociales, económicas o políticas que provocan pobreza y exclusión—, la resiliencia describe la capacidad de forjar solidaridad, de sostener la esperanza y el propósito, y de adaptarse a los retos que se presentan y negociar creativamente con estos (Bridgers, 2005; Greene, 2002; Kehayan y Napoli, 2005). Un significativo número de autores y autoras identifican esta capacidad de respuesta con un mecanismo

mediante el cual las comunidades duramente golpeadas por la violencia encuentran una manera innovadora de sobrevivir (García, 1996; Hernández Delgado, 2004; Hernández Delgado y Salazar Posada, 1999; Lederach, 2005). En suma, el colectivo local se compromete proactivamente en procedimientos emprendedores que lo ayuden a recuperar el sentimiento de tener un lugar, estar en casa y tener voz. Sus trayectorias vitales representan una cualidad de desviación positiva que define la esencia misma de la resiliencia: contra todo pronóstico, estas personas y comunidades salen adelante. Al identificar qué es lo que contribuye a esta cualidad trascendental, los investigadores escogieron la palabra *resiliente* porque describía esa capacidad de rebotar, de recuperarse.

La resiliencia como metáfora nos lleva de nuevo a nuestra idea ya expuesta de un itinerario, que es tanto interno como hacia el exterior, y que surge de una cualidad de carácter y espíritu. Situando el término en la trayectoria de una vida, *resiliencia* sugiere que, sean cuales sean las dificultades del terreno que la persona debe afrontar, permanece conectada a una esencia medular de existencia y propósito, y muestra tenacidad para hallar un retorno que le sirva para avanzar y que artísticamente sea fiel a su propio ser.

Podríamos afirmar que la cualidad definitoria de la resiliencia es la capacidad de mantener el contacto.

Volviendo a las palabras del poeta, Yeats se refiere a ello como «buscando el rostro que tenía antes de que el mundo fuera creado». En ese sentido, la resiliencia, aplicada al reto de la trayectoria vital, requiere encontrar un camino de vuelta a la humanidad, al sentido de ser persona y de comunidad que crea autenticidad y propósito. La salud, vista desde la perspectiva de la resiliencia, sugiere el carácter de ser persona y la cualidad de la comunidad que afronta y atraviesa las dificultades, daños o experiencias destructivas, y que se recupera tras ellas, con un espíritu que busca y permanece conectado a una vida plena y a unas relaciones satisfactorias.

La resiliencia plantea percepciones que son útiles para la exploración e indagación en el cambio metafórico. Se puede tomar la salud comunitaria en entornos de conflicto prolongado como referencia. Quizás lo más destacado es la noción básica de que puede ser que la salud comunitaria no se encuentre exclusiva o principalmente en medidas de desarrollo utilizadas con objetivos comparativos (por ejemplo, el estatus económico, la educación, los niveles de violencia declarada), sino que se correlaciona más bien con las dinámicas menos tangibles de cómo las personas y las comunidades establecen capacidades activas y proactivas para responder a

los retos que se les plantean. La resiliencia exige una capacidad de respuesta innovadora, sea en plena violencia o en sus secuelas. La estructura metafórica apunta otra vez a una comprensión espacial de mantenimiento de contacto con el sentimiento de ser persona, de identidad y propósito, de manera que la innovación para sobrevivir en plena violencia o recuperarse tras su destructivo impacto esté al alcance de la mano y pueda ser movilizada. La estructura organizativa de la metáfora de la resiliencia se erige en torno a las imágenes de curación colectiva que emergen al profundizar en el sentimiento de lugar, construir contenedores de seguridad y alcanzar la voz, tanto dentro como fuera. Desde esta perspectiva, la resiliencia ofrece una serie de marcadores metafóricos relacionados con nuestro anterior debate.

Ante la violencia, la resiliencia sugiere un itinerario interior y exterior que fomenta la capacidad de establecer el lugar y el propósito como mecanismos que nutran y solidifiquen un sentimiento de pertenencia y propósito. Lo contrario es la sostenida experiencia del desplazamiento, que, a la larga, genera en la persona una sensación de estar perdida pese a vivir en su propio país.

La resiliencia enmarca la seguridad en la medida en que a la larga fomenta y reconstruye la autoconfianza, la confianza en las demás personas y en el paisaje social en que se vive, creando una sensación de la comunidad como hogar. El mayor desafío en pleno conflicto y en etapas posteriores es cómo llevar esto a cabo mientras se sigue viviendo en presencia de enemigos reales o percibidos y continúan reapareciendo distintas formas de violencia. Lo contrario es la experiencia de estar desaparecido o desaparecida; la cualidad de insignificancia profunda, hasta el punto de no existir, estar perdido y desconectado, vivir en un permanente estado de vigilancia, impulsado y regido por el aislamiento, la desconfianza y el miedo.

La resiliencia sugiere espacios sociales similares a contenedores, que animan y sustentan la cualidad de interacción basada en el diálogo, donde las personas sienten que pueden tocar, moldear y ser moldeadas por una conversación accesible y significativa. En tales espacios, las personas perciben una sensación de voz que reverbera y crea resonancia con acontecimientos y procesos que afectan a sus vidas. Lo contrario fomenta espacios de carencia de voz, definidos por la distancia y la exclusión, que se traducen en aislamiento y una predominante vivencia de impotencia.

La resiliencia subraya la importancia de la esperanza resuelta sobre la dependencia del quejumbroso esperar y ver qué pasa, y requiere una capacidad proactiva de hacer propuestas, asumir com-

promisos y sostener las relaciones en medio de los retos externos y la polarización local. En muchos sentidos, la cualidad principal de la resiliencia moviliza la imaginación de la comunidad como un todo sano pero muy diverso, a la vez que alienta el viaje hacia la autenticidad y el propósito de personas diversas entre sí, mediante el lugar, la confianza y la voz.

CONCLUSIÓN

Este debate ha creado una plataforma para explorar aspectos de una realidad compleja que quedan fácilmente ocultos por las metáforas dominantes de EL CONFLICTO ES LINEAL y LA PAZ ES SECUENCIAL. Al destacar el impulso de las comunidades que atraviesan y sobreviven a la violencia, hemos subrayado la importancia de las estructuras metafóricas que emergen de su experiencia y desplazan el significado hacia conceptos organizativos que no se asocian en primera instancia con secuencias lineales. Tomamos nota de una idea central: varias de estas metáforas generan un concepto organizativo —LA CURACIÓN COLECTIVA ES RESILIENTE— que parece particularmente importante para comunidades que viven en contextos con pautas sostenidas de violencia directa y estructural. Las tres metáforas claves y comunes que se plantearon fueron la búsqueda de lugar, seguridad y voz. Espaciales por naturaleza, estas metáforas organizan una forma de entender la salud en torno a imágenes de profundización, de ubicación, de fraguar una sensación de estar en casa; contenedores que envuelven y que contienen un espacio tangible. La voz emerge en un contexto auditivo, sónico por naturaleza, que incluye la vibración y el eco, que crean un sentido de conversación con significado y la capacidad de mantenerse en contacto. Como punto de partida, este estudio nos proporciona una base para explorar por vías más atrevidas el cambio metafórico que apuntala la curación colectiva.

Segunda sección
SÓNICA DE LA
CURACIÓN

Desde hace veinticinco siglos el saber occidental intenta ver el mundo. Todavía no ha comprendido que el mundo no se mira, se oye. No se lee, se escucha.

Jacques Attali

VI. *Supervivencia sónica*

Relatos personales

No hay fórmulas sencillas para re-crear la intensidad de la experiencia que se vive cuando te encuentras ante situaciones de vida o muerte. En comparación con muchas de las personas con las que trabajo en escenarios de violencia extrema, he vivido relativamente pocas de esas situaciones. Lo que me ha resultado extraordinario en los momentos en los que me he enfrentado a desafíos que amenazaban mi vida ha sido la presencia de la música, más en concreto de una canción, que inesperadamente me proporcionó gracia y curación, y me elevó de alguna manera hacia la supervivencia. He meditado a menudo sobre lo que parece no tener respuesta: ¿por qué apareció una pieza musical concreta en el momento más inesperado? No tengo respuesta para este interrogante, salvo la de compartir historias personales e invitar al lector o lectora a participar en la investigación. En este capítulo comparto dos relatos, y un tercero se encuentra en el capítulo VIII, en el que analizo la música de Van Morrison. Los relatos abarcan dos décadas. El primero nos lleva a Centroamérica y a los años ochenta del pasado siglo.

RELATO 1: EL DÍA QUE ESCUCHÉ LA VOZ DE HARRY EMERSON FOSDICK

Empiezo este relato con una descripción de la estantería de libros que tengo en mi despacho. La reconstruyo cada vez que me traslado a una nueva oficina. Cuando escribo esto, la estantería está col-

gada frente a mi mesa de trabajo en el tercer piso del Instituto Kroc, en el Centro Hesburgh del campus de la Universidad de Notre Dame, en Indiana.

Los libros son como las fotos antiguas. Muchas veces, las fotos pueden estar tiempo y tiempo en un cajón sin que les hagamos caso y de repente, cuando estás buscando otra cosa, se hacen visibles otra vez. El tiempo se detiene. Las fotografías antiguas hablan de la vida, de personas y de experiencias. Los libros tienen en mí un efecto similar. Más allá de su contenido, narran historias. Cuando tomo un libro concreto, pienso en dónde lo compré, cuándo entró en mi vida y cómo repercutió en mi pensamiento y mi trabajo. Me imagino a quienes lo escribieron. Pienso acerca de quiénes fueron, cómo se aproximaron a la vida y a la escritura, contra qué lucharon y lo que aprendieron. En un momento de esos de deambular por los libros, decidí seleccionar tan solo unos cuantos y ponerlos en una estantería de manera que cada día, al entrar en mi despacho, no pudiera dejar de verlos, y ellos me observaran mientras trabajaba. No los leo cada día. Solo veo los títulos, los nombres de los autores y autoras, y me recuerdan quién soy, quiénes me han precedido y el camino que me siento llamado a recorrer.

No es una colección grande. Empieza por un lado con una edición de bolsillo de la versión del rey Jacobo del Nuevo Testamento¹⁵ que me regalaron mis abuelos, Willis y Mary Lederach, en la Navidad de 1976. Durante un tiempo llevé esta diminuta Biblia en el bolsillo trasero del pantalón, y a lo largo de esos años acabó llenándose de cosas varias. Hay una lista de la compra que necesitaba hacer en un mercado de Barcelona. Hay una carta que, siendo niño, escribí a mi padre en mitad de uno de sus sermones. Hay algunos cupones para barritas de cereales. Cuando hojeo este libro, descubro que en 1976 solo subrayé seis palabras de Efesios 4, 15: «Decir la verdad en el amor». La dedicatoria reza: «Para John Paul, con amor y preocupación. Tus abuelos». Me imagino que por aquel entonces su preocupación era probablemente la largura de mi pelo.

Junto al Nuevo Testamento, hay dos pequeños tomos encuadernados de los escritos de León Tolstói. Los compré en Londres, durante mi primera misión por cuenta del Comité Central Menonita en 1975. En la estantería, uno está abierto por una página que lleva el siguiente título: «Una confesión: el Evangelio en resumen y lo que yo creo».

15. La versión autorizada del rey Jacobo, publicada por primera vez en 1611, es una de las traducciones al inglés de la Biblia más influyentes. (N. de la T.)

Junto a Tolstói está el rostro de Mahatma Gandhi, que me observa desde su autobiografía subtitulada *Historia de mis experiencias con la verdad*. Este libro lo compré en España y me lo enviaron por barco desde la India. Tiene la apariencia y el tacto de la primera edición de 1927, publicada por la editorial Navijivan. En la cubierta trasera, hay una cita de Gandhi: «No tengo nada nuevo que enseñar al mundo. La verdad y la no violencia son tan viejas como las montañas».

A continuación hay un espacio vacío, donde en su momento estuvo el libro *Politics of Jesus (Jesús y la realidad política)*, de John Howard Yoder. Ahora se encuentra en un hogar, que espero sea temporal, que le ha dado uno de mis estudiantes viajeros. Según mis cuentas, es probablemente el séptimo u octavo ejemplar que he tenido que reemplazar. Algún tiempo atrás decidí que si había un libro que debería regalar, era este. Ahora es tan solo un hueco en blanco en la estantería; bastante metafórico, pensé mientras lo buscaba esta semana. Tengo que comprar otro.

El último libro es una edición encuadernada en tapa dura de 1945, titulada *A great time to be alive: sermons on Christianity in wartime* (Un gran momento para estar vivo: sermones sobre el cristianismo en tiempos de guerra), de Harry Emerson Fosdick. Lo recibí de manos de mi padre hace algunos años. Lo he colocado abierto por la primera página, de forma que desde cualquier punto de la habitación pueda ver las palabras *Un gran momento para estar vivo*.

Mi relato tiene que ver con Harry Emerson Fosdick. Fosdick fue teólogo, predicador y escritor. Escribió esta colección de sermones en el periodo entre las dos guerras mundiales (Fosdick, 1945). Ahí estaba una persona que tenía la osadía de decir: este es «un gran momento para estar vivo», justo cuando la Segunda Guerra Mundial estaba a punto de comenzar. Al final del primer ensayo escribió: «nuestro problema no es ver lo poco que podemos creer, sino qué grandes cosas podemos ver en el mensaje cristiano y hacerlas reales a un mundo que las necesita desesperadamente. Esta es una gran época para las grandes convicciones» (Fosdick, 1945: 3).

Fosdick también redactó de forma ocasional letras para cantos religiosos. Uno de ellos entró en mi vida y ha logrado entretener su ritmo y su letra con mi experiencia de la fe y de Dios. A los 52 años, Fosdick puso letra al himno «Dios de gracia y Dios de gloria», que se cantó por primera vez en la iglesia Riverside en Nueva York el 8 de febrero de 1931. Recuerdo haberlo cantado cuando era niño los domingos por la mañana, pero no fue hasta más adelante cuando las palabras dieron un salto y capturaron mi atención. En nuestra

vida de congregación, cantamos en cuatro partes, de modo que la armonía surja de la fusión de las voces *a cappella*. Aunque podamos estar en desacuerdo sobre muchas cosas, a todas las personas menonitas nos gusta mucho cantar juntas. Mi aprecio por esta canción se debe en parte a la influencia de mi padre, John Lederach, y de mi tío Ron Kennel, quienes compartían la afición por coleccionar los libros y escritos de Harry Emerson Fosdick. Los recuerdo comentando (y parafraseo): «Puede que esta sea la mejor canción de nuestro libro de himnos». La letra hace rimas sencillas:¹⁶

Dios de gracia y Dios de gloria
Derrama tu poder sobre tu pueblo;
Corona la historia de tu antigua iglesia
Haz que su brote se abra en esplendorosa flor.

Ved, a nuestro alrededor, las huestes del mal
Desprecian a tu Cristo, atacan sus caminos
De los temores que durante tanto tiempo nos han atezado,
Libra nuestros corazones, hacia la fe y la alabanza.

Sana la locura guerrera de tus hijos
Somete nuestro orgullo a tu control
Avergüenzanos por nuestra vana satisfacción egoísta,
Rica en cosas pero pobre en espíritu.

Sálvanos de la débil resignación
A los males que deploramos
Sea la búsqueda de la salvación en ti
Nuestra gloria para siempre jamás.

(Fosdick, 1969)

El estribillo resalta la frase «Otórganos sabiduría, otórganos valor, para afrontar esta hora y vivir estos días». Siempre me imagi-

16. Ante la dificultad de lograr rimas exactas en castellano, he optado por intentar reflejar el espíritu y ritmo del himno, fiel a la letra. El original en inglés dice así: «God of grace and God of glory / On thy people pour thy power; / Crown thine ancient church's story / Bring her bud to glorious flower; // Lo, the hosts of evil round us / Scorn thy Christ, assail His ways / From the fears that long have bound us, / Free our hearts to faith and praise. // Cure thy children's warring madness / Bend our pride to thy control / Shame our wanton selfish gladness / Rich in things but poor in soul. // Save us from weak resignation / To the evils we deplore / Let the search for thy salvation / Be our glory evermore». (N. de la T.)

né a Fosdick escribiendo estas palabras con la Primera Guerra Mundial a sus espaldas pero con la perspectiva de la segunda a punto de estallar. Sin embargo, no tenía ni idea de hasta qué punto había arraigado la canción en mi propia psique hasta que anduve en los sórdidos terrenos de la guerra y la violencia en Centroamérica.

No es fácil relatar esto, puesto que nuestra familia vivió una serie de acontecimientos muy difíciles, complejos y ambiguos. Fue la primera vez que nos encontramos haciendo frente a graves niveles de amenaza violenta, fuimos forzosamente *desplazados* de nuestra casa y experimentamos diversos niveles de trauma. Una versión resumida de todo ello arranca en 1984, con mi compromiso en una misión del Comité Central Menonita encaminada a proporcionar recursos para la construcción de la paz en la región. Como parte de dicha tarea, me implicué a fondo en el apoyo de las negociaciones que se desarrollaban en Nicaragua entre la resistencia indígena de la costa este (bajo el nombre genérico de Yatama) y el Gobierno sandinista. A grandes rasgos, estas conversaciones estaban dirigidas a poner fin a la guerra, establecer acuerdos sobre cuestiones sociales, políticas y culturales, y crear espacios para la reconciliación. El propio proceso de negociación era también precursor de lo que con el tiempo sería el formato de las negociaciones entre la resistencia nicaragüense —conocida como la Contra— y los sandinistas.

Cuando pusimos en marcha nuestras iniciativas para que se iniciaran las negociaciones, tropezamos con la feroz oposición tanto de los dirigentes de la Contra como de los representantes del Gobierno de los Estados Unidos. En aquel momento, la política oficial estadounidense se dirigía a conseguir que los líderes indios de Yatama se sumaran a un frente único de oposición para tratar con el Gobierno sandinista. Los defensores de esta política creían también a pies juntillas que los sandinistas eran ideólogos comunistas con quienes no era posible negociar nada. Por lo tanto, cualquier iniciativa que presentase la negociación como alternativa viable a la guerra se tomaba como una amenaza a la posición oficial estadounidense. En consecuencia, quienes estábamos involucrados en este empeño mediador, la mayoría de los cuales eran líderes religiosos de Nicaragua, descubrimos que, a medida que trabajábamos para establecer negociaciones, también nos íbamos creando enemigos, y sufrimos considerables presiones para que abandonáramos nuestro trabajo. Unas veces, la presión se manifestaba como simple cinismo sobre si nuestros esfuerzos prosperarían. Otras, la presión era mucho mayor, e incluía amenazas a nuestra seguridad, algunas transmitidas por mensajeros, otras por escrito. Pocas, o ninguna, se

podieron rastrear nunca hasta una fuente responsable. Normalmente, tan solo decían: «Dejad lo que estáis haciendo, o si no...». Nunca fue fácil saber hasta qué punto había que tomarse en serio las amenazas, pero en aquel tiempo de guerra y enemigos feroces, cualquier cosa era posible.

Por entonces, nuestra familia estaba viviendo en San José (Costa Rica). Yo era el único miembro del equipo de conciliación que tenía un pasaporte que me permitía viajar de inmediato entre los dirigentes indios ubicados en Costa Rica y el Gobierno sandinista en Managua. Durante un breve periodo del proceso, me convertí en la lanzadera básica entre ambos. Manteníamos reuniones de los líderes indios regularmente en mi casa en San José y, tras las reuniones, yo viajaba a Managua para llevar sus mensajes y traer la respuesta del Gobierno. Como cabía esperar, fui presionado, porque se me veía como un importante eslabón en los incipientes esfuerzos por lograr acuerdos de cara a unas negociaciones abiertas y directas.

El primer indicio real de esta presión llegó cuando se nos avisó de que había un plan para secuestrar a nuestra hija Angie. El plan lo diseñaron una serie de sujetos implicados en la oposición nicaragüense que estaban relacionados con lo que posteriormente descubriríamos que eran las operaciones ilegales Irán-Contra. Cuando nos dijeron que nos habíamos librado por los pelos de un chapucero intento de llevarse a Angie, salimos de Costa Rica y yo seguí trabajando en el proceso de negociación, yendo y viniendo pero sin una base fija.

La segunda oleada de presión llegó poco después, cuando me informaron de que se había concertado un contrato sobre mi vida. Fue un poco desconcertante enterarme de que yo no valía más que un par de cientos de dólares, aunque cuando nos lo dijeron por primera vez, todo parecía completamente absurdo. Como habíamos recibido amenazas anteriormente, seguimos trabajando, aunque yo empecé a tomar más precauciones, mirando cada día bajo mi coche por si hubiera algún tipo de artefacto, y acudiendo a las reuniones por rutas diferentes. Y entonces, las amenazas se hicieron realidad. Un día que volvía temprano por la mañana de una reunión en Nicaragua, unos agentes de inmigración de Costa Rica me detuvieron en el aeropuerto. Me metieron a la fuerza en un coche sin distintivos oficiales y me llevaron a un lugar desconocido para interrogarme. Ese mismo día, muy lejos de allí, en Noruega, el presidente Óscar Arias recibía el Premio Nobel de la Paz por haber puesto en marcha los acuerdos de paz de Centroamérica, acompañado por la

mitad de su Gobierno. La mitad progresista. La otra mitad, o cuando menos elementos relacionados con y pagados por la CIA, perseguían una agenda no refrendada por su presidente. Debo decir que no fue uno de mis mejores días. Me sacaron fotos de la cara, me acusaron de tráfico de drogas, hubo horas de interrogatorios con policía bueno/policía malo y se me acusó de falsificación de documentos oficiales. Mis interrogadores parecían tener más información sobre mí de la que yo mismo tenía. Insistieron mucho en que yo era colombiano y estaba relacionado con un alijo de 500 kilos de cocaína. Los vi cómo llevaban copias de mis documentos a una limusina con los cristales tintados que estaba delante de la oficina. Bien entrada la noche, al final de un largo día, me depositaron finalmente en un hotel local, tras un mareante recorrido en un vehículo sin marcas por los callejones de San José.

A primera hora de la mañana siguiente, varios miembros del equipo de conciliación que acababan de llegar de Nicaragua subieron a mi habitación. Estábamos analizando nuestros siguientes pasos cuando me sacaron de la reunión; bajé con uno de mis colegas nicaragüenses a la recepción del hotel. Dos hombres implicados en la resistencia de la costa este se nos unieron ante el mostrador principal. Nos avisaron de que se había activado el plan de asesinato. No había ninguna duda de que el objetivo era yo. Estaban visiblemente nerviosos y alterados. Mi colega de la costa este habló en misquito varias veces con ellos para confirmar la información. Los dos hombres insistían en que había un contrato sobre mi vida. Tenían detalles concretos. La persona que había diseñado el plan era bien conocida en círculos del Frente Sur de la Contra; era un agente al que se conocía por el nombre de Felipe Vidal, o Max, o, a veces, Max el cubano. Era de Miami, estaba a sueldo de la CIA, como agente secreto; su padre había muerto en el desastre de la bahía de Cochinos durante la administración de Kennedy. Al parecer, Max el cubano había contratado a un joven que, según nuestros dos informantes, no era mentalmente estable y tenía una imperiosa necesidad de dinero. Nos dijeron que tanto Max el cubano como el joven estaban en nuestro hotel esa misma mañana intentando acordar una manera de identificarme para poder cumplir el encargo. Angustiados, aconsejaron tajantemente que yo me marchase del hotel y del país lo antes posible.

Fue al salir de aquel hotel una hora después cuando tuve una extraordinaria visita del «Dios de gracia». Debo confesar que para entonces tenía tanto miedo que me sudaban hasta las palmas de las manos. Es sorprendente lo que el miedo y la paranoia hacen a tu

mente. El miedo genera diferentes lentes. Te hace ver todo bajo una nueva luz. Mis ojos no paraban quietos, cualquier rostro podía ser el del asesino. No conseguía hacer bajar mis pulsaciones cardíacas. Tenía la boca seca. Sentía el estómago como un hueso puntiagudo que me subía hasta la garganta. Estaba tan asustado que apenas podía hablar.

Faraón Dometz y yo salimos del hotel para ir a recoger algunos efectos personales y documentos que tenía yo en otra oficina. Faraón era un pastor moraviano de Bluefields y miembro clave de nuestro equipo de mediación. Nos habíamos bajado de un taxi e íbamos hacia la oficina cuando Faraón rompió el silencio y dijo: «Temo seriamente por ti y por tu familia». Anduvimos un poco más en silencio. Recuerdo que tenía la cabeza demasiado cargada como para ni siquiera pensar. Los pensamientos corrían en todas las direcciones y chocaban unos contra otros. Me sentía confuso, saltando de una idea a otra sobre qué hacer, a dónde ir.

Entonces, de repente, Faraón se puso a silbar. Las notas que se elevaron en el aire eran la melodía de base de «Dios de gracia y Dios de gloria», de Harry Emerson Fosdick. Nunca habíamos hablado sobre esa canción. Él ni siquiera sabía que yo la conocía. Siguió silbando a lo largo de las dos cuadras que nos faltaban para llegar a la oficina. Fue como si el aire que emanaba de sus labios fruncidos fuera el aliento mismo de Dios dándome en la cara. Sentí que me bajaban las pulsaciones. Cerré los ojos unos instantes. Los silbidos me trasladaron al pasado. Casi me sentía a mí mismo en el banco de mi congregación, rodeado de mi gente, con un viejo libro de himnos rojo en las manos, abierto por el número 434. Podía oír las cuatro partes en el estribillo y podía oír la voz de Fosdick: «Sálvanos de la débil resignación a los males que deploramos».

Sobrevivimos. Varios meses después, una delegación de diez líderes misquitos, sumos, ramas y criollos se reunió para negociar cara a cara con los máximos representantes sandinistas. Fueron unas negociaciones que labraron una nueva senda para poner fin a las guerras en Nicaragua.

RELATO 2: CÓMO ME ENCONTRÉ CON BOB DYLAN A LAS PUERTAS DEL CIELO

A mediados de los años noventa, me sumé a un reducido equipo integrado por Juan Gutiérrez (por entonces director de Gernika Gogoratuz, un instituto de investigación por la paz en el País Vasco) y Christopher Mitchell (por entonces profesor del Instituto

para el Análisis y la Resolución de Conflictos de la Universidad George Mason, en Virginia) para estudiar formas de salir del punto muerto en el que habían caído las negociaciones en el País Vasco. Durante varios años nos reunimos periódicamente con dirigentes políticos claves de todas las tendencias, con diversos ministerios del Gobierno español y con representantes del movimiento independentista vasco más radical. Empezaron a surgir algunas ideas. Tuvimos algunos encuentros inesperados. Parecía posible lograr algunos avances, aunque los intentos se mantenían de manera no oficial y sin que apenas hubiera noticia pública de ellos. Como parte de la iniciativa, solicitamos establecer contacto, por cualquier medio que fuera posible, con personas que tuvieran capacidad más directa de representar los puntos de vista de ETA (Euskadi Ta Askatasuna), la clandestinidad, la gente del «otro lado» que había mantenido viva una lucha armada desde los tiempos en que Franco estaba en el poder. Para nuestra sorpresa, se nos facilitó un procedimiento para el contacto.

En noviembre de 1997, optamos por realizar otra ronda de encuentros en España y en el País Vasco. Empezó en Madrid con el Ministerio del Interior y el jefe de la seguridad estatal. Salimos de Madrid en coche hacia el País Vasco, con la intención de llegar a última hora de la noche a un punto de reunión previamente fijado para un primer encuentro con los nuevos contactos. Aquel día se nos unió Iruñe Ondarra. En algún lugar de Castilla empezó a llover. Para cuando llegamos a Pamplona la lluvia era casi un diluvio.

Cuando nos acercábamos a la intersección donde la autovía cruza las carreteras que entran a Pamplona, de repente vimos, entre la densa lluvia y la niebla, las luces rojas de tráfico detenido delante de nosotros. Acababa de ocurrir un accidente en la rampa de salida. Coches y camiones se amontonaban unos tras otros y la cola se extendía a varios kilómetros en la autovía. Íbamos a unos 160 kilómetros por hora cuando Juan pisó el freno hasta el fondo. Fueron unos segundos de total impotencia que no olvidaré jamás. Al bloquearse las ruedas, por un momento dio la impresión de que el coche se alzaba del suelo y ganaba velocidad. Recuerdo oír el chirrido de los frenos, cómo cuatro personas contenían la respiración, un grito y el horrible sonido del metal al aplastarse.

Cuando nuestro vehículo dio contra la parte trasera de un camión parado, me vi proyectado hacia delante, contra el cinturón de seguridad, con una fuerza que sacudió todo mi cuerpo. Durante un momento, sentí como si mi cabeza pudiera no estar conectada a mi cuello. Entonces, con una fuerza casi igual, fui empujado en sen-

tido contrario sobre mi asiento. Todo quedó en silencio. Juan yacía con la cabeza sobre el volante. En el otro asiento delantero, Chris estaba encorvado sobre sí mismo. A mi lado, Irune estaba inconsciente, deshecha entre piernas y caderas rotas. Y de repente, sentí un impulso casi incontenible de soltar el cinturón de seguridad y salir del coche, junto con una sensación de pánico que me invadió y se quedó ahí: *no podía respirar*. Recuerdo que desabroché mi cinturón, abrí la puerta, di un par de pasos y terminé cayendo de espaldas sobre la hierba mojada de la cuneta. Mi cuerpo ya no me respondía. Mis pulmones habían expulsado cualquier resto de aire que contuvieran y a su alrededor las costillas aplastadas se colapsaban, cerrando la entrada y salida a mi respiración. Me sentí gemir, retorcerme y luego quedarme quieto a medida que el dolor se adueñaba de mi cavidad superior, y sentía un pánico que no había conocido nunca. «No puedo respirar», gritaba dentro de mi cabeza, aunque de mi boca no salían más que sollozos convulsos. «Tengo que tomar aire.» Cuanto más lo intentaba, menos lo conseguía, y mayor era mi pánico.

Entonces, saliendo no sé de dónde, oí la rasposa voz de Bob Dylan. Cantaba un verso de su canción «Tomorrow is a long time» (El mañana es demasiado tiempo): «Si hoy no fuera una carretera sin fin».

Recuerdo que pensé: «Puede que esto no sea una buena señal. ¿Bob Dylan a las puertas del cielo?».

Oía sin cesar unas cuantas líneas que se alternaban:

Si hoy no fuera una carretera sin fin,
 Si esta noche no fuera un sendero tortuoso,
 ...
 Sí, y si al menos mi amor verdadero me estuviera esperando,
 Sí, y si pudiera oír el suave latido de su corazón,
 Solo si ella estuviera tumbada a mi lado,
 Me acostaría en mi cama una vez más.

Mi pánico se calmó. No sé por qué. Dejé de intentar respirar por la boca y me concentré en un solo agujero de la nariz: una pizca de aire de cada vez, a un ritmo corto. El personal de emergencia llegó cuando parecía que habían pasado ya varias horas. Chris se acercó a verme. Estaba vivo y lo evacuaron al hospital. Estuve tirado en la cuneta probablemente durante unos 30-40 minutos, con la lluvia empapándome la cara, unas cuantas estrofas y la voz de Bob Dylan dándome vueltas por la cabeza, y tomando aire por la nariz con respiraciones cortas.

Parecía que la noche no acabaría nunca. Por la mañana, estaba en cuidados intensivos, casi totalmente paralizado por un intenso dolor, pero lo suficientemente consciente como para oír al médico decir que me había roto prácticamente todas las costillas del lado izquierdo, allí donde la correa del cinturón me había retenido, y más de la mitad de las costillas del lado derecho, allí donde la correa del cinturón se había subido hacia arriba: «Doce, trece costillas aplastadas —dijo—, no sé cómo estás vivo. Aproximadamente la mitad de ellas están cruzadas como un crucifijo». Me mostró una *x* cruzando los dos índices.

Pasó otra noche antes de que pudiera llamar a casa. Mi esposa Wendy había preparado todo ya para venirse con su hermana Janie. Llegarían al día siguiente. Mi última petición en aquella llamada fue: «¿Puedes buscar nuestro cedé de los *Grandes éxitos de Bob Dylan, volumen 2?*».

«¿Qué?», preguntó ella, atónita.

«Que si puedes traerte el volumen 2 de Bob Dylan, solo eso», repetí.

Entonces no lo sabía, pero estaba experimentando lo que Oliver Sacks (2007: 42) identifica como «gusano auditivo», una frase musical o un trozo de una melodía que se repite sin cesar en la mente. Solo que mi gusano auditivo era para bien. No podía quitarme de la cabeza la melodía de Dylan. Encamado, incapaz de hacer un solo movimiento que no me causara dolor, pasé horas y horas despierto tan solo en mi cabeza. Intenté reconstruir la canción entera, un pequeño reto que me mantuvo vivo, aunque alguna vez también estuvo a punto de volverme loco. Oía mis versos repetidos. A veces podía oír un fragmento de uno nuevo, como «belleza en el sonido cristalino del río», pero no conseguía que me viniese la canción completa. Cuando llegó Wendy, me pareció ver un ángel. Y lo era. Tenía el disco compacto de Dylan y mi reproductor portátil de cedés. Bien entrada aquella noche, cuatro noches después del accidente, me puse los auriculares y lo escuché una y otra vez. Estaba desbordado por la emoción. Casi no podía creer ni a mis oídos ni la letra de la canción.

El mañana es demasiado tiempo

Si hoy no fuera una carretera sin fin,
 Si esta noche no fuera un sendero tortuoso,
 Si el mañana no fuera tanto tiempo,
 Entonces, solitario no significaría nada para ti.
 Sí, y si al menos mi amor verdadero me estuviera esperando,

Sí, y si pudiera oír el suave latido de su corazón,
Solo si ella estuviera tumbada a mi lado,
Me acostaría en mi cama una vez más.

No puedo ver mi reflejo en las aguas,
No puedo articular los sonidos que no muestran dolor,
No puedo oír el eco de mis pasos,
Ni recordar el sonido de mi propio nombre.
Sí, y si al menos mi amor verdadero me estuviera esperando,
Sí, y si pudiera oír el suave latido de su corazón,
Solo si ella estuviera tumbada a mi lado,
Me acostaría en mi cama una vez más.

Hay belleza en el sonido cristalino del río plateado,
Hay belleza en la primera luz del día,
Pero ninguna de estas cosas ni ninguna otra puede alcanzar la belleza
Que recuerdo en los ojos de mi amor verdadero.
Sí, y si al menos mi amor verdadero me estuviera esperando,
Sí, y si pudiera oír el suave latido de su corazón,
Solo si ella estuviera tumbada a mi lado,
Me acostaría en mi cama una vez más.

(Dylan, 1971)¹⁷

Creo que sí oí a Dylan aquella noche en la cuneta. Algo divino,
más allá de mi entendimiento, me mantuvo vivo. Supervivencia
sónica.

17. «Tomorrow Is a Long Time // If today was not an endless highway, / If tonight was not a crooked trail, / If tomorrow wasn't such a long time, / Then lonesome would mean nothing to you at all. / Yes, and only if my own true love was waitin', / Yes, and if I could hear her heart a-softly poundin', / Only if she was lyin' by me, / Then I'd lie in my bed once again. // I can't see my reflection in the waters, / I can't speak the sounds that show no pain, / I can't hear the echo of my footsteps, / Or remember the sound of my own name. / Yes, and only if my own true love was waitin', / Yes, and if I could hear her heart a-softly poundin', / Only if she was lyin' by me, / Then I'd lie in my bed once again. // There's beauty in the silver, singin' river, / There's beauty in the sunrise in the sky, / But none of these and nothing else can touch the beauty / That I remember in my true love's eyes. / Yes, and only if my own true love was waitin', / Yes, and if I could hear her heart a-softly poundin', / Only if she was lyin' by me, / Then I'd lie in my bed once again.»

VII. El sonido vibrante del cuenco tibetano

Reflexiones sobre la curación colectiva, el sonido y la frecuencia natural

En el capítulo v identificamos una estructura metafórica clave bajo la frase LA CURACIÓN ES AUDITIVA. Como metáfora, sugiere que se pueden enfocar y comprender la curación y la reconciliación por sus conexiones paralelas que tocan elementos del sonido o se construyen sobre estos. Subrayamos en particular el recurso común a la «voz» como concepto central invocado por las personas que luchan por sobrevivir y responder de manera resiliente a la violencia. La voz tenía significado como proceso mediante el cual las personas podían hallar, sentir y tocar un sentido más profundo de identidad y del «yo», y también como el medio por el que las comunidades locales empiezan a expresar y a afrontar sus retos. La voz se correlacionaba con la búsqueda de la verdadera conversación. Planteábamos que todo esto requería un contenedor o espacio dentro del cual la gente se sintiera a salvo, pero también lo suficientemente cercana como para oír y recibir el eco de sus respectivas voces; donde, literalmente, fuera posible sentir las vibraciones del eco. En este sentido, la voz representa reconocimiento, agradecimiento y participación por medios significativos y accesibles. La voz sugiere que la proximidad del contexto hace que la con-

versación sea significativa, arraigándola y generando un sentimiento de conexión y pertenencia.

El quebrantamiento de la vida y de las relaciones humanas crea un sentimiento profundo de pérdida irreparable. La violencia destruye la voz, la pertenencia y el lugar. En suma, la búsqueda de la voz pretende restaurar las conexiones, el significado y el propósito; cimientos básicos para la conversación auténtica en el ámbito social. Esa autenticidad es más relevante y se percibe como real en aquellos espacios donde las personas pueden sentir realmente el sonido de sus voces moviéndose en múltiples direcciones, extendiéndose hacia dentro, hacia fuera, haciendo el camino de vuelta, proporcionando los cimientos y el potencial para realizar cambios. Esta exploración hacia el interior de los desplazamientos de las metáforas plantea la inquietante pregunta de si se pueden encontrar ejemplos de fenómenos auditivos que nos permitan comprender mejor cómo funciona el sonido y cómo se podrían aplicar los fenómenos sónicos a contextos de cambio social. En otras palabras, ¿cómo y de qué manera proporciona el sonido como metáfora una nueva percepción sobre la curación colectiva? Puede que encontremos un útil punto de partida en el cuenco del Tíbet.

EL CUENCO TIBETANO

El cuenco tibetano tiene una larga historia, que se remonta principalmente a las ceremonias budistas, los llamamientos a la meditación e incluso las curaciones. Tal como nos explicaron los vendedores y practicantes cuando compramos nuestros primeros cuencos en Nepal, las curaciones están relacionadas con los diversos tonos, notas y cualidades que producen las vibraciones del cuenco. Un practicante lo explicó así: «Cuando alguien enferma, ponemos el cuenco sobre el estómago o cerca de las zonas afectadas, y provocamos su canto. Una nota baja ayuda al estómago. Un tono más alto es bueno para la cabeza o los senos nasales. Lo que cura son las vibraciones».

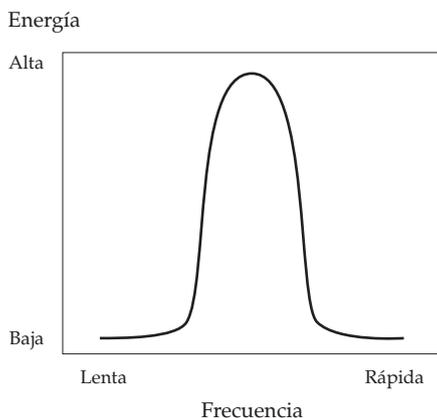
Aunque hoy en día existe una gran variedad de cuencos manufacturados, los cuencos tibetanos más antiguos, a menudo desgastados y sucios por los años de uso, son como contenedores hechos de finas láminas de bronce que podrían confundirse con escupideras si se dejasen abandonados en cualquier rincón. El tamaño de los cuencos va desde el similar a una taza hasta el que ocuparía buena parte de una mesa de cocina. Los cuencos originales se hacían con un compuesto de siete metales, siempre se moldeaban a mano y

eran un poco irregulares. Quienes los utilizan prestan regularmente cuidadosa atención a la calidad del sonido. Los más buscados son los cuencos maestros que tienen claridad de tono y pueden sostener la vibración y el sonido durante un largo periodo de tiempo.

Aunque el cuenco puede golpearse en su lateral o en el borde superior con un palillo de tambor de madera o uno de timbales con la punta forrada de fieltro, como mejor responde es cuando se extrae su sonido con movimientos circulares sobre el borde utilizando un palillo o baqueta de madera recubierto de cuero o fieltro. Quien lo usa sujeta el cuenco en la palma de una mano y con la otra sitúa la baqueta con firmeza contra el borde del cuenco y empieza a pasarla en círculos, siempre en la misma dirección, una y otra vez. A medida que la baqueta va rozando el borde, produce vibraciones, al principio imperceptibles, que acaban alcanzando un tono extraordinario que puede resonar durante unos minutos. Para quienes no han visto, tocado ni oído nunca uno de estos cuencos, cabe decir que funcionan según el mismo principio que el de un vaso de cristal de buena calidad, parcialmente lleno de agua, cuando se pasa el dedo sobre su borde. A veces, dependiendo del cuenco y de la pericia de quien lo toque, una nota de dos tonos generará armonía. Lo más corriente, sin embargo, es la elevación de una única y nítida nota que emerge del cuenco y llena la habitación. En la práctica budista, el sonido se utiliza para convocar a una persona a la meditación; a que se detenga y siga el sonido. En el Tíbet, la India y Nepal, los practicantes expertos utilizan cuencos como método directo de curación de dolencias físicas. La utilización del sonido y las vibraciones parece tener un paralelismo con el uso contemporáneo de tratamientos sónicos y ultrasónicos generados por máquinas. Sin embargo, aquí no nos interesa tanto explicar la curación física como los fascinantes aspectos de cómo emerge el sonido desde el cuenco y llena el entorno, como medio para profundizar en la idea de una comprensión sónica del cambio y la curación colectiva.

Un primer paso nos lleva a los aspectos físicos del sonido que emerge del cuenco. Preguntamos a nuestro colega Wendell Jones, físico y defensor del pueblo que media en disputas sobre el conocimiento en el Instituto Sandia, acerca de los aspectos físicos del cuenco y su capacidad de producir sonido. Para quienes vemos las complejidades de la jerga científica pura y dura como todo un desafío, su respuesta fue sorprendentemente sencilla y profundamente metafórica. Planteó que la manera más fácil de comprenderlo era un simple esquema de la teoría de las frecuencias naturales (véase la figura 2).

Figura 2. La frecuencia natural



Trazada sobre dos ejes, la frecuencia natural proporciona una imagen interesante, al vincular el aumento de la energía con la frecuencia de la vibración. En términos sencillos, podemos decir que el roce del palillo sobre el borde del cuenco crea fricción. Aunque al principio lo haga de forma microcósmica e imperceptible, la baqueta rebota miles de veces, y va generando vibraciones. Si los círculos se trazan demasiado despacio, no surge nada que sea perceptible por el oído humano, y se siente muy poca cosa. No se eleva sonido alguno. Si los círculos se hacen demasiado rápidos, ocurre lo mismo: no se eleva sonido alguno. Pero en un momento dado, el momento llamado frecuencia natural, las vibraciones interactúan de tal manera que se produce un repentino incremento de energía, como un pico, no como una curva campaniforme, en un gráfico.

Cuando experimentamos por primera vez la capacidad del cuenco de producir sonido, nos pilla por sorpresa. Aparentemente, cuando se trazan los primeros círculos no ocurre nada, y luego va surgiendo una vibración, casi imperceptible al principio. A medida que las vibraciones van interactuando y conectándose, empieza a emerger el sonido en forma de tono, y, según el tipo de cuenco, puede asemejarse a una solitaria nota de piano. El sonido pasa rápidamente de un débil temblor inicial a un volumen que fácilmente llena una habitación y rodea a quienes lo oyen. Una vez que se retira la baqueta y se detiene el movimiento circular, el cuenco mantiene el sonido, a veces durante varios minutos.

Cuando las vibraciones alcanzan su frecuencia natural, emerge un poder. En el cuenco tibetano, ese poder surge en forma de sonido, pero en otros ámbitos la vibración natural puede ser una pesadilla, como para los ingenieros de puentes. Cuando el viento y el paso de la gente o de los coches generan vibraciones en un puente que convergen en determinados ritmos y patrones, la frecuencia natural produce una potente combinación, capaz de «reventar» la estructura en unos pocos minutos. Este efecto se vio en el colapso del puente de Tacoma Narrows (Estados Unidos), en 1940, que fue filmado.¹⁸ Los constructores de puentes y los arquitectos que diseñan rascacielos toman ahora en consideración el poder de los temblores interactivos que produce el viento en particular, y construyen de manera que se controlen y amortigüen las vibraciones.

El cuenco tibetano, la imagen de la frecuencia natural y la naturaleza del sonido proporcionan una serie de ideas claves útiles y paralelas a nuestra indagación en la curación colectiva y la voz. Varios aspectos del cuenco tibetano y de la frecuencia natural son especialmente relevantes para nuestro interés en explorar un cambio en la metáfora.

Direccionalidad

El cuenco tibetano y el sonido comparten el rasgo distintivo de la multidireccionalidad. El sonido que emerge del cuenco se inicia con un movimiento circular, literalmente dando vueltas y vueltas. Cuando se sujeta el tazón en la mano, se tiene la sensación de que los círculos que se forman al rebotar la baqueta en el borde descienden al fondo del cuenco y, en el momento de la frecuencia natural, hallan una voz que se eleva y lo desborda. En esta descripción encontramos tres tipos importantes de movimiento relacionados con nuestra amplia investigación del sonido como metáfora que proporciona una nueva percepción sobre la curación colectiva, y con el tema más concreto de encontrar la voz y tocarla.

El primero, y el más evidente, es el movimiento circular. Sin embargo, este moverse en círculos repetidos una y otra vez no se percibe como un movimiento hacia ninguna parte. Antes bien, este roce continuo de los bordes asemeja un microrritual para extraer el sonido. La investigación llevada a cabo por Patricia Burdette (2003) entre la población india lakota, que otorga un elevado valor a la

18. Existe un documento filmado de este suceso en <<http://www.youtube.com/watch?v=3mclp9QmCGs>>.

ceremonia y al círculo, plantea que la restauración de la salud física, espiritual y comunitaria exige un proceso que denominan «hacer volver al espíritu». La baqueta deslizándose sobre el borde del cuenco da la impresión de estar llamando al espíritu para que salga del tazón. El movimiento circular, por lo tanto, puede muy bien tener una cualidad ritual según la cual ese movimiento en círculos tiene el objetivo de crear un determinado tipo de espacio y momento.

Un segundo movimiento tiene que ver con la propia imagen del cuenco. El cuenco tibetano es un contenedor. Posee una circunferencia totalmente lisa en el borde superior, con una caída vertical hacia el centro y el fondo. Como contenedor, el cuenco configura el espacio o localización desde el cual el sonido se aliena y sostiene, pero, en términos de movimiento, la sensación es de ir al fondo, posibilitada por los movimientos circulares. La profundización se convierte en un centro direccional del contenedor. El sonido se eleva desde la profundidad del cuenco. Los cuencos tibetanos se utilizan en ceremonias, y la noción de ritual y ceremonia proporciona un cambio de estructura metafórica que sitúa en un nuevo marco el significado del movimiento en círculos y la profundización.

Lisa Schirch (2004) ha hecho una singular y clara aportación a nuestro campo con su investigación sobre la importancia del ritual y la ceremonia como rasgos esenciales de los procesos de transformación en conflictos prolongados. Plantea que el ritual crea «un espacio apartado único» que fomenta las conexiones humanas y la profundización en la experiencia significativa que no siempre son posibles en las negociaciones directas, basadas en la palabra (2004: 17). Sin embargo, el ritual a menudo implica elementos significativos de repetición, de repetir una ceremonia una y otra vez. Mientras que desde un punto de vista político o programático de linealidad y productividad la repetitividad puede verse como una debilidad (defectuosa y no productiva —en otras palabras, girando y girando pero sin llegar a ninguna parte—), contemplada en función de las metáforas direccionales de ritual y ceremonia, el recuerdo, la reiteración y la repetición proporcionan espacios que permiten a las personas estar presentes; alcanzar un sentido más profundo de autoconciencia y realidad, encontrar, alimentar o construir un sentido más profundo de voz, lugar y significado.

Un tercer movimiento está más relacionado con la elevación del sonido. No solo parece que el sonido emerge del cuenco; se expande, se mueve hacia fuera, toca y envuelve el espacio a su alcance. El

sonido se mueve en todas direcciones. Se puede tocar el cuenco tibetano en el centro de una habitación y, aun así, las personas situadas en cualquier punto de la misma serán alcanzadas por las vibraciones y se sentirán envueltas en ellas. A diferencia del haz de luz de una linterna, el sonido es multidireccional y no lineal en su movimiento. Algo que hay que tener especialmente en cuenta son las sensaciones de ser alcanzados y ser sostenidos que se experimentan a menudo mediante el sonido, y que analizaremos con mayor detalle en posteriores capítulos.

Deberíamos añadir aquí algunas consideraciones sobre las diversas expresiones mediante las que el sonido tiene una centralidad de significado en la experiencia humana. Jacques Attali, a quien citábamos al principio de esta sección, plantea en su estudio de la economía política de la música que «la vida está llena de ruido y solo la muerte es silenciosa». Asegura además que «nada fundamental ocurre en ausencia de ruido» (Attali, 2006: 3). Bastantes tradiciones religiosas creen que el nacimiento del universo estuvo basado en el sonido, entre ellas, la budista, la hindú y la maya. «En el principio, fue la palabra», proclamó san Juan en su evangelio. Showalter (2005: 175) cuenta la anécdota del etnomusicólogo Monsieur Yapó, que cogió un arco de una sola cuerda y, mientras lo tocaba, dijo: «Así es como empezó el mundo».

Pasamos demasiado deprisa sobre las palabras que decimos a diario, sin darnos cuenta de su origen o de cómo se desarrollan algunas teorías científicas a partir de este impulso sónico. Por ejemplo, tanto en latín como en griego el origen de la palabra *persona* proviene del teatro, más en concreto de una referencia a la máscara a través de la cual hablaban los actores. En español moderno, la palabra *son* quiere decir sonido. Vicent Martínez Guzmán (2009), etimólogo y filósofo valenciano, rastrea el origen del *persona* español hasta el verbo latino *sonare*, que quiere decir, según su expresión, «resonar con intensidad». Así, la palabra *persona*,¹⁹ en la cual el prefijo *per* (con el significado de «a través de» o «por») se conecta a la palabra *sonare*, que nos remite al sonido, sugiere que existir a través del sonido o por el sonido es un componente básico del ser humano. Los psiquiatras y neurólogos han señalado un interesante paralelismo. Lewis, Amini y Lannon plantean que «las emociones poseen la evanescencia de una nota musical» y creen que eso contribuye a explicar por qué decimos cosas como «me llegó al cora-

19. En inglés, *person*. Por tanto, la reflexión es válida para ambas lenguas, inglés y español. (N. de la T.)

zón» o «eso me tocó la fibra sensible» (2001: 44). Estos autores, al igual que algunos neurólogos, argumentan que nuestra capacidad de sintonizar con otras personas se produce en el cerebro, en lo que denominan la resonancia límbica (2001: 44).

La física cuántica, en su incansable búsqueda de la partícula más pequeña que sostiene toda forma de vida, ha ido más allá del átomo para llegar a lo que se conoce como la «teoría de la cuerda» (Polchinski, 1998; Zwiebach, 2004). Mientras que los físicos y físicas lo explican como la unificación de la mecánica cuántica y la relatividad general, los fenomenólogos no pueden dejar de preguntar: «¿Por qué escoger la palabra *cuerda* para describir una teoría de todo aquello que apuntala la vida misma?». La respuesta está en la metáfora. Los científicos que exploraban los aspectos invisibles del espacio tiempo que subyace a la gravedad desarrollaron lo que denominaron la teoría de la cuerda para describir cómo se enlazan y cómo vibran las partículas subatómicas. Para explicar todo esto a personas no iniciadas y recelosas de la física (por ejemplo, las dos que suscriben), los textos introductorios y los sitios web que describen estas ideas para el público en general exponen la teoría de la cuerda presentando el paralelismo con la cuerda de una guitarra, que, según lo tensa que esté, emitirá distintas notas y tonos. Curiosamente, hay físicas y físicos que parecen creer que como mejor se describe lo que se emite es recurriendo a los sabores, como si la vibración tuviera sabor, algo muy parecido al sentido del pueblo aborígen de Australia, que reivindica «reconocer una canción por su sabor» (Chatwin, 1987: 58). En suma, parece que a nivel subatómico hay algo similar a una cuerda que vibra y emite, estableciendo conexiones y formaciones que construyen la vida misma. Podríamos argumentar, quizás, que lo que buscamos es el paralelismo con escenarios sociales donde las vibraciones invisibles que sostienen el sonido generan mecanismos inadvertidos a partir de los cuales acaban surgiendo la curación y la reconciliación.

El cuenco tibetano y el sonido sugieren varios componentes de nuestro cambio de metáfora, especialmente aquellos relativos a la direccionalidad. El contenedor abarca un espacio. El movimiento circular crea momentos en los que diferentes lugares dentro de ese espacio son tocados por millares de puntos de fricción interactiva. Hallar y hacer surgir el sonido, como la voz, pasa del movimiento circular hacia el espacio interior y posee una cualidad caracterizada como profundización. El sonido, una vez más al igual que la voz, surge de alcanzar algo más profundo. Al elevarse, el sonido se

mueve, expandiéndose, en todas direcciones. Toca, penetra, envuelve e interactúa con un espacio mucho más amplio que el contenedor original. En resumen, si el sonido y el cuenco tienen paralelismos con la voz en la curación colectiva, las metáforas subyacentes tienen poco que ver con la linealidad. Los principales movimientos direccionales y metáforas espaciales incluyen los siguientes conceptos: movimiento en círculos. Profundización hacia el interior. Expansión que se eleva. Envolvimiento. Repetición.

Vibración y resonancia

La fricción, la vibración y la convergencia en una resonancia nos aportan otro paralelismo y otro punto de indagación más. La persona que sujeta el cuenco y que va moviendo la baqueta alrededor del borde para hacer brotar el sonido se da cuenta casi de inmediato de que, al principio, se concentra en sentir la vibración antes de oír el sonido. El sonido procede de la fricción y la vibración. Desmenuzado en micromomentos, la baqueta se mueve en círculo de un toque al siguiente. La trayectoria en círculos repetidos produce miles de paradas y arranques, microvibraciones, en su mayoría imperceptibles, diminutas e insignificantes. Sin embargo, a medida que interactúan una y otra vez, originan el sonido. El sonido toca. El sonido se siente.

Alan Watts, uno de los pioneros en introducir el pensamiento y la práctica budistas en Occidente, estudió diversas maneras de abordar el modo en que llegamos a saber y a transmitir nuestros conocimientos. En su libro *Cloud-hidden* (Oculto entre nubes), empieza su discurso indicando que otorga mérito a la repetición, a dar vueltas sobre y en torno a un tema para acercarse a comprenderlo. En parte, era una respuesta a las críticas que tildaban sus ensayos de repetitivos: «Mi pensamiento va en espiral, no sigue una línea recta [...] además, a lo que me refiero con comprender no es a una mera comprensión verbal, sino a sentirlo en tus huesos» (Watts, 1968: ix). La idea de que ir en espirales puede efectivamente ser congruente con la manera en que se produce el cambio social aparece descrita por Beck y Cowan (2006). Caracterizan el movimiento multidireccional como algo similar a una escalera de caracol: va dando vueltas, pero, no obstante, permite moverse arriba y abajo entre posibles niveles. Encontramos algo muy parecido en las personas individuales y las comunidades que intentan penetrar lo innombrable. Dan vueltas una y otra vez a las preguntas que no tienen respuesta, arriba y abajo como si estuvieran en una escalera

que sube desde la experiencia vivida sin palabras, y que sin embargo exige navegar constantemente en el momento vivido. La gente experimenta y siente cosas que ya no tienen nombre ni sonido. Y, aun así, las sienten en sus huesos. En palabras de un texto sagrado y en las escogidas por el cuñado de María cuando descubrió los huesos en el cafetal, «la sangre clama». Esta imagen de fricción, de vibración, alcanza y captura el impulso de la voz en la curación colectiva: el largo trayecto en círculos para sentir de nuevo, para sentirlo en tus huesos y para dar nombre a aquello que surge de la vibración.

A otro nivel, es interesante observar que en este trayecto en círculos no hay un toque o vibración especial que por sí mismo produzca el surgimiento del sonido y la resonancia. En otras palabras, cualquier intento de localizar racionalmente un instante, un toque o una microvibración en concreto como *el* punto de apoyo, *la* técnica, *la* clave o *la* percepción que todo lo explica, resulta no solo en vano sino tal vez totalmente descaminado. La metáfora de los círculos y el sonido nos exige ver el sistema como un todo, antes de centrarnos en la peculiaridad analítica que de una u otra manera contenga la clave. La resonancia surge de la suma total de interacciones de las paradas y los arranques, los toques y las microvibraciones como momento contenido en el espacio.

Esta idea puede parecer peculiar al relacionarla con la construcción de la paz o la reconciliación, donde el esfuerzo por construir conocimientos tiende a buscar técnicas y puntos de apoyo. El cambio social, considerado de un modo más sistémico, puede acercarse de hecho a la estructura metafórica del cuenco tibetano. Tras años de investigación, Andrew Mack (2005) sugirió un cierto paralelismo en el *Human security report* (Informe sobre seguridad humana). Su investigación, basada en datos compuestos, recabados entre los centros de investigación por la paz más consolidados a lo largo de varias décadas, indicaba que estaba surgiendo una coexistencia más pacífica, aunque no siempre se percibiera así en un mundo que tiende a centrarse en las crisis y el sensacionalismo sobre los conflictos. En dos cortas frases el informe planteaba lo siguiente: «Ni uno solo de los programas de construcción de la paz y de prevención de conflictos ha tenido, por sí mismo, mucho efecto en la seguridad mundial en este periodo. Tomados en conjunto, sin embargo, su efecto ha sido profundo» (Mack, 2005: 9).

Aunque se puede producir sonido con un simple toque en un lado del cuenco, ese sonido no tiene el mismo efecto que la resonancia que surge de la frecuencia natural de la baqueta cuando se

mueve en círculos. Parece que no hay un atajo fácil para *sentir* el sonido que surge de recorrer en círculos el borde del cuenco. Paradójicamente, una vez que emerge, el sonido no se sostiene a sí mismo más allá de esa iteración particular. Es como si la resonancia requiriera atención, movimiento circular y nutrición continua. El sonido elevándose representa un espacio momento, más que un resultado o un proceso. Esto bien puede ir en paralelo a nuestro debate sobre el ritual, la ceremonia y la indagación espiritual. Estos empeños, que están entre los más significativos de la búsqueda humana de la trascendencia, duran toda una vida, continuamente invocados y reinvocados, espacios y lugares buscados una y otra vez. Algunos pueblos indígenas, como el lakota y el navajo, tocan el tambor en círculos. Los musulmanes y musulmanas rezan cinco veces al día, y ayunan durante un largo periodo que se repite cada año. Los cristianos se reúnen para rezar y asistir a cultos cada domingo por la mañana, y cantan una y otra vez melodías bien conocidas. Los fieles judíos se mecen físicamente hacia delante y hacia atrás, repitiendo textos sagrados. Los hombres y mujeres budistas se dejan llevar por el sonido de una campana o un cuenco hacia la conciencia mental. Aunque cada práctica puede ser formalmente diferente, la estructura metafórica sugiere un crecimiento positivo que surge de la repetición de actos reiterativos que tienen que hacer sentir, profundizar y repetir. Pero ¿no es esto cierto en el caso de muchos de nuestros más preciados afanes? Del crecimiento espiritual a la curación, de la ciudadanía a la democracia, de la negociación a la paz y la reconciliación...: a efectos analíticos, normalmente los hemos concebido como procesos lineales que desembocan en productos finales, cuando de hecho son circulares y repetitivos. Hacia el final de su largo estudio sobre el proceso de paz en Guatemala, Susanne Jonas concluye que, más allá de la negociación, «los procesos de paz a largo plazo tienen que ver en gran medida con la construcción de la ciudadanía» (Jonas, 2000: 234). En la misma conclusión, cita el comentario de un guatemalteco prominente que reflexiona sobre la naturaleza de los acontecimientos en su país: «El proceso de paz tendrá que ser inventado una y otra vez» (Jonas, 2000: 244).

Contenedor

En pocas palabras, la imagen del cuenco proporciona un contexto, un «contenedor» en cuyo interior surgen las vibraciones y la resonancia. Esta metáfora rectora lleva nuestra atención hacia un

espacio que suministra contexto y que envuelve o sostiene la interacción de la vibración. Comentamos anteriormente que esta imagen genera algunas de las percepciones direccionales, entre ellas el contexto para el movimiento circular: el movimiento en y hacia una profundización de la conexión, que después se eleva y expande. También apuntamos que el impulso sónico no puede surgir de una única vibración, toque friccional o iteración. Necesita un espacio interactivo que contenga los toques friccionales en continua relación para hacer posible la resonancia. En esto, un aspecto especialmente notable de la metáfora *contenedor* plantea una interesante cuestión en referencia a nuestra idea de que LA CURACIÓN ES AUDITIVA. Específicamente, la curación colectiva como resonancia no surge de la persona individual. Emerge de la interacción de muchas vibraciones individuales y colectivas, que se dan dentro de un contexto comunitario. En otras palabras, la curación colectiva y la reconciliación surgen en y alrededor de un contenedor que abarca procesos colectivos, que incorporan significativamente más elementos que el itinerario particular de cada persona.

Hay un paralelismo entre esta idea de contenedor y el enfoque del «tercer lado» descrito en el libro de William Ury del mismo título (Ury, 2004). En su descripción, ese tercer lado representa a las personas, redes y grupos que, en escenarios de conflictos graves, se niegan a dejarse arrastrar a tener que optar entre uno u otro bando, dentro de la dinámica polarizadora del conflicto. El tercer lado representa, más bien, el colectivo de personas que crean un tercer elemento que está presente en el contexto conflictivo y simultáneamente lo rodea para no dejar que caiga en la división y en la violencia descontroladas. La metáfora que Ury eligió para describir la combinación de presencia y involucramiento fue la de un contenedor que contiene el conflicto. Si seguimos la metáfora sónica vinculada a la idea del contenedor que engloba el espacio en el que interactúan las vibraciones, nuestra atención regresa obligatoriamente al reto de la proximidad. El contenedor posibilita la interacción hasta el punto en que las vibraciones están tan próximas que se puede dar su interacción y la emergencia de un sonido palpable. La curación colectiva requiere contenedores lo suficientemente grandes como para crear espacios de interacción y a la vez lo suficientemente cercanos como para que se pueda oír y sentir. En su magnífico y práctico libro *Community: the structure of belonging* (Comunidad: la estructura de la pertenencia), Block (2008: 93-95) plantea que «el grupo reducido es la unidad de transformación». Defiende que el sentido de pertenencia requiere una proximidad significati-

va de conversación. Volvemos a la idea de que la experiencia comunitaria vivida, que permite formas de interacción continua y directa, proporciona contextos orgánicos y reales para la curación colectiva.

Por último, merece la pena señalar que, en una línea similar, Senge, Scharmer, Jaworski y Flowers (2004) escogieron la palabra *presencia* como título de su libro, una metáfora espacial para facilitar la exploración del «propósito humano». El libro hace seguimiento de una serie de tareas experimentales que emprendieron los autores para comprender mejor cómo se producen en la comunidad humana las ideas, la creatividad y el compromiso hacia el futuro. Sus debates de largo alcance desembocan en lo que denominan la teoría de la *U*, que dibujaron literalmente como una gran figura similar a un cuenco (2004: 225).

A grandes trazos, la forma de *U* representa el movimiento de percepción, innovación y acción. El trazo descendente se mueve del pensar al presenciar, lo que se alcanza en la parte más profunda de la *U*. El trazo ascendente, el ascenso, a menudo rápido y explosivo, es el movimiento que va del presenciar al actuar, a lo que Senge, Scharmer, Jaworski y Flowers denominan innovación, «algo bien conocido por emprendedores de todo tipo» (2004: 224). Aunque ciertamente esto se puede ajustar a la idea de un movimiento que va de la cabeza al corazón, descrito por algunas personas en trabajos de reconciliación (Kraybill, 1995), la metáfora que Senge y sus colegas eligieron ofrece un sorprendente paralelismo con nuestra reflexión del cuenco tibetano como contenedor: el toque de las vibraciones y el surgimiento del sonido en la frecuencia natural.

Dejemos de lado durante un momento el cuenco tibetano para fijarnos en algunos acontecimientos del mundo real; en concreto, en la historia de la conferencia de Boroma (Somalia), para analizar empíricamente algunos de los cambios en la metáfora que hemos insinuado.

UN RELATO CORTO: LA CONFERENCIA DE BOROMA

En la primera sección, expusimos una serie de relatos, entre ellos una breve presentación de la iniciativa de paz somalí que llevó con el tiempo a la conferencia de Boroma. La iniciativa de los ancianos que se pusieron en movimiento para visitar a sus homólogos a lo largo y ancho de Somalilandia nos proporciona un contexto para nuestro debate y arroja algo de luz sobre él. Desde un punto de vista descriptivo, destacan cuatro características.

Itinerar e iterar: el círculo caminante de la conversación

El proceso de los hombres mayores no fue realmente un proceso en el sentido occidental de la resolución de conflictos. Fue un círculo. El círculo se construyó sobre dos elementos fundamentales: itineración e iteración. En primer lugar, un pequeño grupo de ancianos, autodenominado *ergada*, itineró. Literalmente, viajaron para visitar a otras gentes. Y, en segundo lugar, regresaron una y otra vez. Cuando el grupo viajero no tenía éxito, como sucedía cuando estallaban combates o surgían dificultades, un grupo de mujeres iniciaba contactos renovados. Así ocurrió en el caso del fallido encuentro entre los subclanes Haber Yonis y Dhulbahante (Farah, 1993). La *ergada* hizo rondas y rondas de viajes. Esa es la esencia de los círculos. Das una vuelta y lo haces más de una vez. Además, este proceso de viajes a las comunidades locales y subclanes engendró una proxémica del proceso que puso la paz al alcance de la mano. La gente pudo oír, hablar y ver el proceso. No era algo distante, sino muy cercano a casa.

Interacción

Una segunda faceta, el modo del compromiso, exigían una interacción y un intercambio sostenidos. Conversación. La gente se reunió, habló y siguió hablando. Vistas desde fuera, las conversaciones parecían ir sin rumbo. A veces, se convertían en poesía oral, en largas discusiones sin un final definido, sin ni siquiera un sentido de destino. La interacción fluyó en varias direcciones. Paradójicamente, parecía que se proponía más conversación; por ejemplo, llevando a la gente a una reunión más grande. A la vez, la interacción exigía microconversaciones contextualizadas que se adentraban en agravios y cuestiones mucho más concretas relativas a localidades y conflictos de subclanes específicos. En otras palabras, la conversación era multidireccional y multidimensional.

Pasado, presente y futuro se iban poniendo uno sobre el otro como si no hubiera distinción real entre ellos. Los rituales, las comidas, los té y el masticar *qu'at* hasta bien entrada la noche fueron instrumentos, que desafiaban la noción de «reunión» y, desde luego, la de «uso eficaz del tiempo». Parecía que lo importante era hablar. Buena parte de la interacción era pública. La mayoría de las reuniones eran abiertas, bajo un árbol en el poblado. El objetivo de la conversación parecía ser el de abrir un espacio a la participación,

dando voz tanto a personas individuales como a colectivos más pequeños. A la larga, estos múltiples momentos se tradujeron en una voz colectiva más extensa.

Evocación

Las conversaciones y la interacción evocaron cosas. Evocaron emociones, en algunos momentos cólera y justificaciones. Evocaron agravios. Evocaron un sentido de responsabilidad. En ocasiones, el objetivo y estilo del discurso somalí, a pesar de que aparentemente refleja un deambular nómada, tiende a ser directo e incluso acusatorio. El objetivo de la conversación es evocar. Las y los somalíes, a quienes nunca se les niega la palabra, son propensos a la evocación. Varios de nosotros aprendimos una lección útil cuando ayudamos a facilitar un gran encuentro de personas somalíes de la diáspora en Toronto. Se reunieron muchas, de diversos clanes, y parecía que la reunión había empezado bien, pero, a medida que iba avanzando la conversación, aumentaban las acusaciones y las exigencias. De repente la reunión se hizo muy acalorada. Parecía que se habían soltado todos los demonios, porque el intercambio era tan directo, tan acusatorio e incendiario que difícilmente se podía seguir el orden del día propuesto. Algunas de las personas internacionales intentamos intervenir como facilitadoras, pero un colega somalí nos apartó: «Tenemos un refrán: “Antes de que nos comprendamos mutuamente, mi lanza debe penetrarte”. Esto quiere decir que tenemos que poner a prueba las emociones, provocar la justificación, antes de hablar. No nos lo impidáis. Cuando gritamos, cuando somos directos, incluso cuando nos mostramos coléricos, estamos comprometidos. Pero si nos callamos y nos separamos, entonces, la violencia está próxima». La conversación circular compromete. Evoca.

Contenedor

De especial interés para nuestra investigación fueron los comentarios de los ancianos de la *ergada* justo cuando emprendían su viaje; sentían que poco necesitaban de los foráneos que les fuera útil. Su principal mensaje era este: observen, acompañen, interpreten para otras personas, pero no interfieran. Respétennos. Dénnos tiempo. Dejen que el círculo continúe. La importancia que concebían a la interpretación partía de que entendían que su empeño requeriría mucho tiempo, y que la intervención desde fuera llega en

demasiadas ocasiones envuelta en agendas y marcos temporales que ofrecen ayuda pero exigen resultados acordes con la manera extranjera de entender los objetivos y resultados.

Esto plantea dos conceptos adicionales sobre la metáfora del contenedor. Primero: es necesario respetar las comunidades locales como contexto que contiene el espacio. Segundo: la frecuencia natural, como búsqueda del ritmo al cual las vibraciones empiezan a mezclarse unas con otras, surge de ese contexto y no puede forzarse por parámetros o exigencias externas. ¿Qué ofrecería nuestro cambio de metáfora como manera diferente de entender la reconciliación aplicada a estos procesos? Resulta interesante ver que podríamos plantear esta pregunta respecto a dos iniciativas dirigidas a la reconciliación en Somalia a principios de los años noventa. En Adís Abeba, la comunidad internacional, principalmente bajo los auspicios de la ONU, convocó una serie de conferencias de paz nacionales. Al mismo tiempo, los ancianos con quienes hablamos en Hargeisa estaban empezando sus viajes.

Las múltiples iniciativas que desembocaron finalmente en la conferencia de Boroma se prolongaron durante más de tres años. La conferencia misma duró más de seis meses, con conversación ininterrumpida. El coste total del proceso de tres años que llevó a los seis meses de debate y a la gran conferencia de paz de Boroma fue, para la comunidad internacional, de menos de medio millón de dólares estadounidenses. Junto con la declaración de una nueva república independiente, los resultados de la conferencia fueron la configuración de un parlamento, la disminución en proporción considerable de la violencia, en comparación con el sur, y un buen número de iniciativas locales de paz entre los subclanes que más necesidad tenían de ellas. Aunque sin reconocimiento internacional, la declaración de Somalilandia ha perdurado, y, pese a que el norte aún afronta conflictos y problemas significativos, sus gentes han demostrado resiliencia tanto en la construcción de la paz como en el control de los niveles de violencia.

Aproximadamente al mismo tiempo, en la vecina Etiopía, las conferencias de paz organizadas por la comunidad internacional, que reunían principalmente a líderes claves de las milicias (conocidos muchas veces como señores de la guerra) y a sus séquitos, duraron unas dos semanas cada una, con un coste que ascendió a muchos millones de dólares estadounidenses por semana. Estos costes incluían el alojamiento en hoteles para somalíes y personal internacional, vuelos a Adís Abeba, caravanas de coches entre los cuales había vehículos Mercedes Benz para transportar a los diri-

gentes somalíes, y la logística necesaria para organizar y llevar a cabo un acontecimiento de este tipo en las dependencias de lo que era entonces la sede la Organización para la Unidad Africana (OUA). Al final, se propusieron declaraciones de alto el fuego y surgieron ofertas para formar un gobierno nacional, aunque ni unas ni otras llegaron a materializarse. Desde el punto de vista de las conferencias internacionales, estas fueron reuniones adecuadamente facilitadas, desarrolladas con órdenes del día claros y con marcos temporales de actuación.

Estas cifras básicas relativas al tiempo y al dinero suscitan no solo la cuestión de las inversiones, sino también una pregunta más importante: ¿qué supondría para nuestra investigación una comparación de contenedores que incluyera estos procesos diferentes?

La serie de conferencias de paz facilitada por la comunidad internacional y celebrada en Adís Abeba creó un *contenedor* que se centró inicialmente en dirigentes políticos y de las milicias. Este contenedor abarcaba un proceso «nacional», llamado a veces conferencia nacional de paz o conferencia nacional de reconciliación. Debido a cuestiones logísticas, los organizadores tuvieron que restringir el número de participantes. ¿Cuánta gente cabe en un único encuentro en los salones de la OUA? A lo largo del desarrollo de actos y encuentros, la participación sí se amplió, y se dio cabida a un gran número y variedad de personas, aunque se favorecía abiertamente a los dirigentes de alto nivel de las milicias y la política. Entendiéndolo de una manera *sónica*, el contenedor que acogía el proceso de reconciliación tuvo un alcance tan ancho y tan profundo, con tan escaso contexto inmediato, que la fricción generada —y hubo muchísima fricción— no interactuó nunca de forma que originase una resonancia creciente o una frecuencia natural. Las palabras y conversaciones cayeron en un abismo sin que resonase ningún eco.

Por otra parte, en el proceso de Boroma los contenedores fueron mucho más locales. Decimos contenedores, en plural, porque aquellos fueron espacios creados y comprometidos una y otra vez por el movimiento de la *ergada*, que viajó para hablar con las comunidades locales y así construir conversación local. Puestos en marcha y sostenidos por conocidos y reconocidos ancianos y mujeres locales, los contenedores crearon espacios directos, accesibles y contextualizados. Poco a poco, yendo y viniendo, los contenedores locales dieron paso a uno más grande que, aun estando centrado en lo regional, fue capaz de dar cabida a miles de participantes. El espacio era lo suficientemente cercano como para que las vibraciones friccionales interactuaran de forma que originaron una fre-

cuencia natural y una resonancia crecientes, que culminaron en la declaración de la República de Somalilandia. Al mismo tiempo, la frecuencia natural y la resonancia crecientes tuvieron la capacidad de hacer el camino de vuelta a contenedores más pequeños que afrontaban asuntos y conflictos locales interclanes. Los contenedores estaban edificados en torno a varios componentes fundamentales. Todos ellos tenían significativas conexiones con metáforas espaciales y circulares: itinerar, iterar, interactuar y evocar. El proceso exigió caminar hasta las comunidades locales y hablar, y ambas cosas sucedieron una y otra vez, una y otra vez. A primera vista, puede parecer sumamente característico de una cultura nómada.

Diez años después, la comunidad internacional siguió la interesantísima evolución de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación (CVR) de Sudáfrica. Un país con un perfil mucho más elevado, con mayor peso internacional, con los acontecimientos mucho más documentados, filmados y publicados. Muchas de las personas que estudian las comisiones de la verdad subrayan especialmente la inventiva de la CVR sudafricana al establecer un intercambio de amnistía por verdad como medio de comprometer a los perpetradores en un proceso público. Un aspecto diferente del proceso sobresale de las metáforas auditivas. Es como si, en la otra punta del continente, se hubiese construido una *ergada* de otro tipo. Importantes ancianos reconocidos empezaron a itinerar. La conversación entró en la arena pública en formas que nunca antes se habían oído. Empezó el círculo. Se movió hacia una mayor accesibilidad local. Evocó. La gente lo tocó. Sintió las vibraciones. El proceso se acercó a sus casas, lo suficiente como para que las personas escuchasen y tuviesen voz. Quizás las diferencias más significativas entre Somalilandia y la CVR sudafricana fueran cuestiones relativas al tiempo y el presupuesto. En Sudáfrica, al proceso no se le dio ni tiempo ni presupuesto para numerosas iteraciones; solo hubo una visita por localidad. Y parecía que había mucha mayor presencia, interés y apoyo internacionales.

CONCLUSIÓN

En este capítulo hemos propuesto el reto de analizar en mayor profundidad un ejemplo de cambio metafórico que no dependa de las modalidades lineales de formular la curación colectiva. Nos hemos aproximado a ello tomando la imagen del cuenco tibetano y prestando mucha atención a la manera en la que el sonido y el contenedor proporcionan una nueva percepción de los procesos sociales.

Nuestro puente hacia procesos de la vida real nos ha hecho regresar al relato de la conferencia de Boroma a principios de los años noventa y a las tempranas iniciativas de mujeres y ancianos que generaron una serie de conversaciones con base en las comunidades. Hemos sugerido que es posible dar una explicación sónica, en términos de vibración, resonancia, eco y contenedores que crean formas alternativas de intentar comprender tanto la naturaleza como la calidad de la curación colectiva. De este debate surgen varios puntos fundamentales.

Cuando se abordan utilizando una metáfora basada en el sonido, el cambio social y la curación aparecen en un contexto de momentos interactivos que crean vibraciones de las cuales emerge el sonido. El uso metafórico de la voz tiene que ver con la noción interior de «hallar mi voz», y con la voz exteriorizada en forma de conversación significativa, mediante la cual las comunidades afectadas por la violencia sienten que son escuchadas y comprendidas.

El cuenco tibetano ofrece imágenes de cómo funciona esto en relación con el sonido. Una baqueta moviéndose en círculos genera miles de momentos de fricción que producen vibraciones. El movimiento circular puede entenderse aquí como un constante proveedor de espacio y momentos de interacción, algo necesario para originar sonidos, y contrasta con la idea de que moverse en círculos es no ir a ninguna parte, o que se hace exclusivamente por motivos secuenciales.

Las vibraciones interactivas dan origen a un espacio momento de frecuencia natural cuando resuenan en un agudo ascenso del sonido. Las vibraciones evocan la experiencia sónica de ser alcanzado por el sonido, de sentirlo, no solo de oírlo, y son análogas al fenómeno de lo inenarrable, en el cual algo es experimentado y sentido, pero no puede expresarse fácilmente en palabras.

El cuenco tibetano nos ayuda a visualizar la naturaleza sónica del sonido que se mueve simultáneamente en más de una dirección. Las direcciones fundamentales incluyen el movimiento de profundizar, de expandirse y de envolver. Cada uno de ellos proporciona una metáfora direccional relativa a los procesos de curación y reconciliación, pero contrasta significativamente con modalidades lineales y secuenciales.

Finalmente, el cuenco nos ha proporcionado la imagen metafórica de un contenedor que engloba el espacio de la vibración interactiva y desde donde emerge un sonido expansivo que suena y resuena mucho más allá del espacio momento que lo generó. Un contenedor que tenga capacidad sónica evoca un espacio que per-

mita que las vibraciones interactúen de tal forma que pueda aparecer la frecuencia natural. Como metáfora, esto sugiere una proximidad de vibraciones interactivas caracterizada por la accesibilidad en contextos locales y conversaciones significativas relacionadas con estos.

Siguiendo la estela de la metáfora basada en el sonido y en el cuenco, la hemos aplicado a los procesos que desembocaron en la conferencia de Boroma. Hemos subrayado que las mujeres y ancianos que contribuyeron a crear —y mantuvieron después— los espacios necesarios para la conferencia tenían paralelismos significativos con el cuenco tibetano. Entre las características esenciales estaban la itineración, la iteración, los espacios interactivos públicos y la evocación de la conversación. Viajaron a las comunidades locales. Volvieron una y otra vez. Crearon y evocaron conversaciones. La circularidad fomentó una conversación cada vez más profunda que, con el tiempo, llevó a momentos de resonancia.

Este debate indica que cambiar la metáfora de la línea al sonido genera diferentes maneras de pensar sobre la naturaleza de la curación colectiva. La metáfora basada en el sonido sugiere que la curación colectiva tiene que ver con profundizar y expandir el espacio más que con un proceso de fases y pasos secuenciales dirigidos a un producto final. Hace hincapié en una dinámica que persigue tocar la voz y lograr la interacción entre las voces y el eco, o lo que podríamos describir como intentar descubrir cómo sube y baja, sube y baja, la resonancia. Plantea el interesante dilema de encontrar los *contenedores* que mejor contengan el juego interactivo de la fricción, la vibración y el sonido en una localidad concreta.

En muchos sentidos, la curación tiene que ver, en última instancia, con la restauración de la voz, tanto para personas individuales como para comunidades. La curación colectiva exige que las voces interactúen, jueguen entre sí y, en el mejor de los casos, den lugar a momentos de resonancia, y luego se repitan de nuevo. Desde este punto de vista, y metafóricamente hablando, la curación colectiva está compuesta de espacios momento de resonancia, voces que tocan otras voces en un espacio común. La frecuencia natural de la que hemos hablado no es algo que, una vez surgido, se sostenga indefinidamente por sí solo. Hay que alimentarla y mimarla, una y otra vez. La curación colectiva no solo tiene un ritmo que debe reflejar a las personas y contextos en los que surge —no se puede forzar la frecuencia natural con nociones externas sobre la frecuencia—, sino que tiene que ser cuidada a lo largo del tiempo.

VIII. *Tras la musa de la curación*

Van Morrison y el inarticulado discurso del corazón

INTRODUCCIÓN

Empezábamos este libro con una cita del poeta Pinsky, que abordaba la paradoja de nuestros intentos por hallar palabras para experiencias indescriptibles. El libro de Hayner *Unspeakable truths* (2002; *Verdades innombrables*) muestra una preocupación similar. Ofrece un claro paralelismo con el trabajo de muchos autores y autoras que abordan el innegable hecho de que ninguna palabra o programa expresará o reparará adecuadamente la experiencia de la violencia. Como plantea Minow (1998: 24), la violencia colectiva hace que sea «imperativo que la gente haga un relato tan veraz como se pueda en documentos y testimonios, *sin caer en las tentaciones del cierre* [cursiva nuestra], porque eso supondría eludir lo que sigue siendo inevitablemente indeterminado, inaprensible e inexplicable sobre los horrores colectivos». Seguidamente apunta al importante antídoto: hacer todos los esfuerzos por «introducir memorias individuales y voces individuales en un campo dominado por decisiones políticas y decretos administrativos».

Con «decisiones políticas y decretos administrativos» se alude al simple reconocimiento del abrumador desafío de que las palabras son insuficientes para dar respuesta a esos innombrables

aspectos de la existencia. La violencia colectiva nos endosa unas vivencias que nunca se comprenden del todo, menos aún atrapadas en la palabra hablada. El alarido primigenio —*¿por qué?*— es un grito permanente. Sin respuesta. Al igual que en el título de uno de los discos del cantautor Van Morrison, nos encontramos en el territorio del *discurso inarticulado del corazón*.

En este capítulo afrontamos una paradoja similar: a través de las limitaciones de la palabra escrita, el medio utilizado en estas páginas, nos adentramos en la experiencia de la música y, en particular, en el esfuerzo de un músico por explorar espacios de curación. Basados en el sonido, la vibración y el ritmo, el canto y la música proporcionan un tipo muy diferente de medio y metáfora mediante los cuales explorar la curación. No dependen de las modalidades lineales para dar sentido a las cosas. Primero sentimos la música y solo después le damos una explicación racional a ese sentimiento. La música llega a la experiencia humana. Reside en una memoria emocional que interactúa, a veces de maneras inesperadas, con la memoria cognitiva. Los neurocientíficos nos dicen que el cerebro almacena la música y el sonido en zonas que gestionan la memoria, la percepción y el significado de manera bastante diferente a otras formas de interacción y habla humanas (Edelman, 1989; Levitin, 2006; Sacks, 2007; Storr, 1992). Para investigarlo, algunos científicos médicos han realizado, por ejemplo, estudios sobre lo que recuerdan las personas mientras están bajo los efectos de la anestesia. Aunque la anestesia deja en suspenso temporalmente la mayoría de nuestras facultades y sentidos, Gaynor cita una investigación de Linda Rodgers que afirma que «el camino auditivo, a diferencia de los demás sistemas sensoriales, tiene un transmisor extra. La anestesia no afecta a las fibras auditivas, así que continúan transmitiendo el sonido. Dicho llanamente: nunca dejamos de oír» (Gaynor, 1999: 85). Sostiene además que el sonido y la vibración interactúan de forma holística con el cuerpo: «Si aceptamos que el sonido es vibración, y sabemos que la vibración alcanza todas las partes de nuestro ser físico, entonces comprendemos que no solo “oímos” el sonido a través de nuestros oídos, sino a través de cada célula de nuestro cuerpo» (Gaynor, 1999: 17). Cuando nos acercamos a la música y al sonido, nos enfrentamos a un fenómeno que penetra en la experiencia humana, sónica y físicamente, por caminos que van más allá de las palabras.

Lo que se explorará en este capítulo plantea una serie de retos. Aunque la música es universal, los gustos y los conocimientos sobre música y canto varían enormemente entre personas y grupos

culturales. No hace falta decir que mi indagación sobre la música de Van Morrison seguramente no le dirá a todo el mundo lo mismo que yo experimenté con sus trabajos. Nuestro objetivo es buscar puntos de referencia en el trabajo de este artista que nos ayuden a abrir y comprender los temas metafóricos más amplios de este libro: la curación entendida como procesos de autolocalización, de encontrar el hogar y de tocar la voz.

Esta indagación tiene una piedra de toque personal. Mis experiencias más intensas con la música de Morrison se dieron durante el año siguiente al accidente de coche descrito en el capítulo VI. Mientras en lo físico esperaba a que mis costillas y mi respiración fueran encontrando su lugar y ritmos naturales, poco a poco fui dándome cuenta de que en lo espiritual estaba en marcha un proceso de curación similar. Durante el año sabático posterior al accidente, nuestra familia se instaló en las montañas de Colorado, una mudanza que me trajo regalos inesperados en ambas formas de curación. Tenía intención de acometer un nuevo libro teórico sobre mi especialidad. Tenía incluso un esquema esbozado y un título. Ni siquiera llegué a empezarlo. En cambio, pasé mucho tiempo en los bosques perdido en mis pensamientos, y la mayor parte del tiempo que dediqué a la escritura fue bajo la tutela de un poeta, escribiendo una novela sobre un mediador crítico que se ve arrastrado nuevamente, de mala gana, a una crisis internacional en Centroamérica, y que se cuestiona si el trabajo desarrollado durante la mayor parte de su vida ha servido para algo o no. Los paseos por el bosque para reconstruir los pulmones y las piernas pusieron la crudeza de la vida en la alta montaña al alcance de mi vista y de mi sentido del tacto. Diez años después, sin embargo, mis recuerdos más intensos de aquella época tienen conexiones sónicas, especialmente con la música de Van Morrison, cuya producción recopilé aquel año, desde sus inicios hasta lo más actual. Aún puedo sentir el sol derramándose sobre mi cuerpo mientras estaba sentado en el porche de madera, y mi corazón elevándose con «Whenever God shines His light» (Cada vez que Dios proyecta su luz). Recuerdo escuchar las estrofas de «Moondance» (Danza lunar) mientras contemplaba las estrellas en los cielos de octubre, estrellas que se veían tan cercanas que parecía que se pudieran tocar. Recuerdo volver de un paseo por las montañas y escuchar «Alan Watts blues» (El blues de Alan Watts) y su búsqueda de un espacio para recuperarse, en el que el cantante se encuentra arriba entre las nubes y lejos del alcance del mundo. En esta década intermedia, varias preguntas me han rondado la cabeza: ¿por qué experimenté un sentido de curación

mediante la música de Morrison? ¿Qué es en concreto lo que ocurre en y a través de la música para generar esos efectos? ¿Es posible que la interacción con esta música sugiera metáforas que apoyen el viaje hacia la curación?

Van Morrison nació en Belfast en 1945, y se crió en un vecindario protestante de clase trabajadora. El achaca su interés por la música a la insólita y variada colección de discos de 45 revoluciones y de elepés que su padre reunió, de *blues* estadounidense, góspel, música *country*..., junto con la mezcla de música tradicional irlandesa, *skiffle*²⁰ y lo que pronto se convertiría en los primeros años del panorama del *rock and roll* irlandés. De Mahalia Jackson a Ray Charles, de Hank Williams y Woody Guthrie a Debussy, los gustos y la apreciación de Morrison eran mucho más eclécticos que los de muchas y muchos de sus contemporáneos, e influyeron en lo que le interesaba y en su trabajo a lo largo de los años. Muchas biografías mencionan esa diversidad e influencia en la temprana exposición de Morrison a la música, y destacan especialmente el impacto de dos grandes del *blues*, Leadbelly y Jelly Roll Morton (Heylin, 2003; Hinton, 2000; Turner, 1993). Sus primeros instrumentos fueron el saxofón y la guitarra, y desde los primeros años de su adolescencia, estuvo entrando y saliendo de varios grupos locales de Belfast. Su experiencia le procuró actuaciones remuneradas a mediados de sus años adolescentes. Por aquel entonces comenzó a escribir canciones y ha seguido haciéndolo durante toda su carrera. En el momento en que redacto este libro, tiene publicados más de 35 discos con cientos de canciones.

Como cantautor, Van Morrison ha demostrado un notable poder de permanencia a lo largo de cinco décadas de música contemporánea. Mantiene una relación de amor-odio con el mundo comercial de la música y no escribe canciones con la intención de entrar en los «40 principales», aunque algunas sí que lo han hecho, y se han convertido en grandes éxitos. Se lo conoce más por un estilo ecléctico, aventurero, que entrecruza el *blues*, el *jazz*, el *rock*, el *country* y la música folk. Ya a principios de los años noventa, Turner (1993: 177) señaló que su posición como «cantautor influyente está garantizada. Ha creado uno de los discos de la era del rock más aclamados por la crítica [*Astral weeks*, Semanas astrales], ha inspirado a otra generación de músicos (Bono de U2, Elvis Costello, Bruce Springsteen, por citar solo tres)...». Explorar la vasta riqueza

20. Estilo de música folk, muy popular en el Reino Unido en los años cincuenta del siglo xx. (N. de la T.)

y la totalidad de la música que ha producido Morrison supondría rebasar ampliamente el ámbito de nuestra investigación. Nos centraremos específicamente en su constante esfuerzo por vincular la espiritualidad y la música, por vincular el viaje interior y el exterior, y en las formas de comprensión que podemos cosechar del esfuerzo de un artista durante toda su vida por llegar hasta esos difíciles espacios de curación en la experiencia humana.

Al escribir este capítulo, me enfrento al imponente reto de cómo implicar en mi exploración tanto a aquellas personas iniciadas en la música de Van Morrison como a quienes la desconocen. Es como conducir por un estrecho camino con zanjas amenazantes a cada lado. Una zanja está habitada por genios del *rock and roll* y por críticos y fans de Van Morrison que discreparán de cada observación que haga, argumentando que debería profundizar más y tener un mayor conocimiento de la música y su significado. No soy especialmente entendido en música, sea folk, *rock and roll* o jazz. No soy musicólogo y no estoy acostumbrado a escribir con un estilo adecuado y a tono con la escena musical. En la otra zanja viven quienes saben poco de la música de Van, pero tienen un gran interés por los temas que analiza este libro, y que suplicarán que haya menos referencias a su música y más aplicaciones concretas a los procesos de curación y reconciliación en la vida real. El estrecho camino llega finalmente al borde de un acantilado con una posible caída al vacío: una conversación con un interlocutor inexistente, el propio Van Morrison.

EN POS DE LA MUSA

Cuando escribo esto, existen siete biografías importantes de Van Morrison.²¹ Todas abarcan las mismas cronologías de las bandas de Morrison, de sus fases y su discografía, aunque cada biógrafo tiene sus propios matices y opiniones. Algunas de esas biografías son una exposición de las debilidades personales de Van; otras son una glorificación de sus dones. Morrison se ha mantenido siempre alejado de las y los biógrafos. Su respuesta a sus requerimientos para que explique sus canciones es, literalmente, «Que hable la música». En las entrevistas, a menudo repite que no es capaz de poner en palabras lo que significa su música, de dónde procede exactamente

21. Estas biografías son las siguientes: Howard DeWitt (1983), Steve Turner (1993, 1995), John Collis (1996), Brian Hinton (2000), Clinton Heylin (2003) y Johnny Rogan (2005).

o qué trascendencia puede tener en relación con temas como la curación. «La música es lo que digo», contesta en una entrevista con Hinton, que cita a Morrison al referirse a lo único importante que pretende lograr con su música: «hacer que la gente se escuche a *sí misma*» (Hinton, 2000: 232; cursiva en el original). Para Morrison, la música es el medio, el mensaje y el mensajero. Así que me propongo tomarlo al pie de la letra, porque lo más que puedo hacer en un empeño tan poco corriente como este —buscar a través de la experiencia de la música metáforas sobre la naturaleza de la curación y la reconciliación— es perseguir y comprometer a la musa, ese impulso creativo y espíritu imaginativo que apela al artista y habita el arte.

La musa. Esa es precisamente la expresión que utiliza Wole Soyinka (1999) en su breve serie de ensayos sobre la memoria, el perdón y la reconciliación. Acaba el libro con una narración sobre el poder místico del antiguo balafón africano (una especie de xilófono) que puso fin a una guerra. A medida que va avanzando el relato sobre la visita de la musa, Soyinka especula sobre el perdón, la compasión y la generosidad, que han sido desde siempre el gran don de África, por encima de los demás continentes y pueblos. Pero ¿cómo puede alguien emprender un diálogo con una musa? Van afirma francamente que escribir música es algo que viene de más allá y de dentro. Él no tiene más remedio que hacer música y seguir su inspiración, seguir a la musa. En la mitología griega, las musas son cada una de las nueve hijas de Zeus y Mnemósine. La musa es la diosa que hace surgir la capacidad de recordar e inspira la creatividad en las personas; es la diosa de *la memoria y las artes creativas*. Mi propuesta no pretende un diálogo directo con Van Morrison en cuanto persona, sino con Van en cuanto musa, el espíritu que habita en la música, y analiza así por qué su música llega a la gente en formas que se viven como favorecedoras de la curación. Tal exploración requiere que visitemos la música y exploremos a qué apela, las tierras que habita en nuestra experiencia humana, las metáforas que sugiere.

CANCIONES PARA MEDITAR

De la enorme producción musical de Morrison, lo que mejor se aviene a nuestro propósito es analizar aquellas de sus canciones que yo llamo «para meditar». En un intento de comprender la curación y la cualidad espiritual de sus propias experiencias, Morrison produjo una serie de canciones similares en su estructura y propó-

sito. En sus escritos, durante una etapa, dice de estas canciones, e incluso de álbumes enteros, que están intencionadamente encaminadas a generar un espacio para la meditación. Por ejemplo, escribió e interpretó la canción «In the garden» (En el jardín) de tal manera que lleva a quien la escucha «por un evidente proceso de meditación», y de modo similar abordó «Cyprus Avenue» para ir «construyéndola hasta un punto en el que pudiéramos entrar en una meditación» (Hinton, 2000: 255).

Las canciones que mejor encajan con la descripción meditativa se iniciaron con el disco *Astral weeks* (producido en 1968), aunque quizás sean más representativas las que aparecieron a mediados de la década de los ochenta, cuando hacía esfuerzos explícitos por explorar una espiritualidad más profunda y la curación. Por aquella época leía libros como *Music: its secret influence throughout the ages* (1933; Música: su influencia secreta a través de los tiempos), de Cyril Scott, e incluso copatrocinó una conferencia universitaria en Londres sobre el poder de la música para cambiar la conciencia social. Entre los años 1983 y 1991 destacan cuatro canciones: «Got to go back» (Tengo que regresar), «In the garden», «Take me back» (Llévame de vuelta) y «Hymns to the silence» (Himnos al silencio).

Las canciones siguen una estructura común. Empiezan suavemente, con un ritmo lento, y por lo general un instrumento principal destaca claramente como una línea solista imitando una voz, como la guitarra en «Take me back» o el lúgubre oboe que predomina en «Got to go back». La voz de Morrison está integrada en estos preludios musicales, y encaja en su sitio con un gemido, un susurro, una frase dicha pero inacabada. En «Got to go back» pronuncia un «Oh yeah». En «Hymns to the silence», como si estuviera indicando que tanto el cantante como quien lo escucha se están acercando a un umbral, que está a punto de abrirse una brecha hacia una tierra fronteriza con riesgos e incertidumbres, crece el susurro «get the feeling, oh yeah» (capta el sentimiento).

La sencillez del prelude va de estos inicios tranquilos hacia los *crescendos*, a veces *crescendos* múltiples, donde la letra de la canción se enrosca sin cesar en torno a unas pocas y valiosas palabras, repeticiones iterativas como las improvisaciones vocales del *jazz* (*scat*), a veces repetidas de forma entumecedora. «Take me back», una canción que dura nueve minutos, contiene secciones centrales significativas en las cuales las palabras claves se repiten una y otra vez, solas o en frases. Haciendo honor al título, esas repeticiones suenan como si quien canta y quien escucha estuvieran literalmente intentando viajar hacia atrás, remontándose a través de lo que se dice,

como si, por medio del canto, fuera posible llegar y estar en un tiempo y en un lugar donde quien canta no tuviera dificultades para dar sentido al mundo y tuviera mayor capacidad sencillamente para comprender lo que encuentra a su alrededor. Más allá de la nostalgia, las iteraciones buscan un sendero para recuperar la inocencia y el asombro, para localizar un lugar sagrado perdido durante mucho tiempo.

Hacia sus tres cuartas partes, las canciones empiezan a descender en cascada desde los *crescendos* hacia aguas más lentas, más profundas, que giran una vez más en torno a las repeticiones claves hasta que llegan a un silencio. En varios de los temas, en especial en «Hymns to the silence», la canción alcanza un silencio total que presagia no el final de la pieza, sino un espacio intencionado que abarca la presencia activa de estar *en el silencio*. A través de su música, Morrison constantemente sugiere que es capaz de sentir físicamente el espacio que el silencio crea, una profundidad que apela a la experiencia humana más allá de las palabras o la escucha. Sus canciones para meditar bañan a la persona que las escucha en la experiencia de sentirse rodeada por el silencio. En algunas canciones y piezas habladas pregunta, una y otra vez, si quien escucha también puede sentir ese espacio silencioso.

La canción «Alan Watts blues» tiene curiosos antecedentes relacionados con ese sentimiento. Morrison lee mucho y de forma ecléctica. Esto es especialmente cierto respecto a su interés por la religión, la espiritualidad, la curación y la música. En ocasiones, se refiere en sus canciones a cosas procedentes de libros y lecturas que lo han influido. Las ideas de Alice Bailey en *Glamour – a world problem* (1950; *Espejismo. Un problema mundial*) aparecen en «Dweller on the threshold» (Habitante en el umbral), Jack Kerouac y Mezz Mezzrow asoman en «On Hyndford Street» (En la calle Hyndford), y para hacer frente decididamente a los mecanismos de control de la ciencia, acuñó el título de su disco *No guru, no method, no teacher* (Ni gurú, ni método, ni maestro).

Alan Watts fue profesor, filósofo y estudioso de religiones comparadas. Se lo considera por lo general un autor fundamental en la interpretación del budismo en el contexto occidental. Uno de sus libros, *Cloud-hidden, whereabouts unknown: a mountain journal* (1968; *Oculto entre nubes, paradero desconocido: un diario de montaña*), incluye extractos de diarios escritos durante largas estancias en las montañas de California. Empieza el libro citando unas frases del *Chia tao* tituladas «Buscando al ermitaño en vano», un breve poema que describe a alguien que va buscando y va pre-

guntando por el paradero del Maestro, quien, como se acaba sabiendo, está como el título del libro de Watts: oculto entre nubes, en paradero desconocido.

En «Alan Watts blues», Morrison habla sobre una necesidad parecida. Está cansado del mundo de la música comercial, donde unos devoran a otros, y del incesante empeño por construir imperios y control. En la canción, viaja a las montañas, a un retiro donde, en soledad y perdido en la espesa niebla, puede hallarse a sí mismo y encontrar un sentido de propósito y significado.

En el prefacio del libro de 1968 de Watts, hallamos una explicación del método que utilizó para escribir cuando vivía en una casa de campo al pie del monte Tamalpais, cerca de San Francisco, y guarda significativos paralelismos con la música de Morrison. Como hemos apuntado anteriormente, en las páginas de presentación, Watts (1968: ix) dice que piensa «en espiral». A continuación, sobre su forma de enseñar, comenta que «la mayoría de los estudiantes no comprende las ideas que uno expone a menos que se les repitan, como analogías diferenciadas o en diversas formas y palabras, al igual que un músico construye variaciones sobre un mismo tema. Además, lo que quiero decir con comprender no es solo una comprensión verbal: *es sentirlo en tus huesos*» (cursiva nuestra). Este sentirlo en los huesos, este sentido de sonido y repetición basado en las vibraciones, parece ser precisamente lo que quería expresar Morrison al hablar de sentir el silencio.

Quien escucha estas canciones experimenta la música casi como si fuera una canción de cuna, con una sensación de estar arropado y sostenido. Boyce-Tillman (2000: 54) se ha fijado en esa capacidad de la música de funcionar «como un contenedor». «La música es una forma de sostener.» Una canción de cuna, por ejemplo, sostiene a una persona aunque «puede cantarse sin tocar físicamente a la persona», y, sin embargo, «la canción es un vehículo para transmitir amor». La música, el sonido y la vibración, como tan bien describió Gaynor, llegan a todas las células del cuerpo. Básicamente, la música permite sentir cosas que no siempre es fácil transmitir mediante la palabra hablada, toca un nivel de experiencia que no se transmite con explicaciones o conversaciones. El sonido penetra hasta un nivel más profundo, y puede crear la sensación de sentirse sostenido y arropado.

En muchos aspectos, en las canciones que escribe, Morrison intenta llegar a ese estrato más allá de las palabras. En cierta ocasión comentó que se había inspirado en un texto de George Bernard Shaw que habla sobre «la idea de comunicarse con la menor articu-

lación posible, siendo al mismo tiempo emocionalmente articulado». Su esfuerzo desembocó en el disco titulado *The inarticulate speech of the heart* (El discurso inarticulado del corazón; Heylin, 2003: 377). Como ocurre con el canto gregoriano, con los repetidos canturreos de los mantras monosilábicos budistas y sánscritos, o con el llamamiento de los yembes de África Occidental y los cánticos de los tambores de los pueblos nativos americanos, tanto quien canta como quien escucha sienten la vibración y el sonido con una cualidad magnética que los arrastra a mayores profundidades. Las iteraciones habladas y cantadas de Morrison, que recuerdan a John Coltrane y Miles Davis con su saxofón y su trompeta, respectivamente, giran y giran, cada una con una melodía como piedra de toque y, sin embargo, infinita.

Bastantes biógrafos llaman la atención sobre el hecho de que el saxofón fue desde siempre el primer instrumento y primer amor de Morrison, y aparece de una u otra forma en la mayoría de sus discos. DeWitt (1983: 58) defiende que «la singular voz de Van se parece a un saxofón, y tiene una manera de interpretar canciones que ningún otro artista tiene». Su voz, su entonación y su fraseo imitan el instrumento, como si estuviera oyendo y siguiendo la muda pero quizás más profunda resonancia de la música. En la rara ocasión en que Morrison utiliza la palabra *meditación* en el título de una canción («Evening meditation»; *Meditación al atardecer*), tan solo un murmullo y algún gemido de vez en cuando siguen la línea melódica de los instrumentos.

Turner (1993: 111-112) plantea que la exploración del lenguaje inarticulado del corazón se remonta a los primeros discos, especialmente a las muchas grabaciones de «Listen to the lion» (Escucha al león). La canción «Lion» se grabó por primera vez en el disco *St. Dominic's preview* (Preestreno de San Dominic). Dice Turner: «Van continuó experimentando con sonidos vocales que comenzaban como palabras para ir astillándose seguidamente en gruñidos, gemidos y gañidos, en la medida en que perseguía un lenguaje más allá de las palabras. Imaginaba a un león, muy dentro de su alma, que tenía que hacerse oír, y su canto era su manera de volverse hacia el rugido primigenio». Las distintas grabaciones de la canción, en estudio y en directo, proporcionan una interesante perspectiva de las dificultades de penetrar los aspectos más profundos donde puede estar alojada la curación. Las grabaciones de «Listen to the lion» duran entre 8 y 11 minutos, una duración considerada excesiva cuando se trata de canciones de *rock* que se emiten en la radio. La pieza está construida a partir de una letra sencilla, similar

a un mantra, basada en seis versos o líneas que hablan del león interno, de la búsqueda del alma y del manantial del amor. La letra no es especialmente reseñable de por sí, pero, parafraseada y repetida en estilo *jazz*, quien la escucha es nuevamente arrastrado al origen más profundo. Turner (1993: 178) plantea que «el talento natural de Van como cantante está en la cualidad expresiva de su voz —la inesperada negrura del sonido que emana de este pequeño hombre del Ulster— y también en su fraseo. La poesía que crea no tiene que ver con el orden de las palabras en la página, sino que surge de su habilidad para explorar resonancias».

Tres fenómenos de las canciones para meditar merecen atención como puntos de referencia para nuestro estudio: el lugar de la repetición en la curación; la centralidad del sonido, la naturaleza y la belleza para localizar un sentido de humanidad y de identidad; y un enfoque sónico del omnipresente reto del tiempo en los procesos de curación.

Repetición: hallar el espacio del asombro

La predilección de Morrison por las repeticiones líricas comenzó en su juventud y en sus tempranas experiencias de momentos próximos al trance. Las biografías dan cuenta de que, al igual que algunos de sus contemporáneos, incluido Bob Dylan, Van vivió intensos momentos de asombro trascendental en su etapa de crecimiento. En su caso, empezaron a darse a temprana edad, no tuvieron ninguna relación con drogas alucinógenas, e inspiraron su búsqueda mediante la música para comprender experiencias que le costaba mucho explicar.

Turner (1993: 102), en su entrevista con Van sobre la canción «And it stoned me» (Me dejó colocado),²² afirma: «a menudo se la considera una muestra de misticismo natural, pero, según me explicó Van en 1985, la escribió a partir de una experiencia que tuvo en su infancia: “Tendría unos doce años —me dijo—. Solíamos ir a pescar a un sitio llamado Ballystockert. Paramos en el pueblo de camino al lugar y entré en una pequeña casa de piedra; allí había un hombre viejo, con la piel oscura, curtida, y le preguntamos si tenía agua”».

22. El verbo inglés *stone*, además del sentido literal «apedrear», tiene otro significado coloquial referido al efecto de las drogas («colocar»), aunque en el caso de la canción escrita por Van Morrison a partir de una experiencia de su infancia no queda del todo claro si la sensación de «estar como en otra dimensión» es resultado de alguna droga como tal. (N. de la T.)

«“Nos dio agua, que dijo que había cogido del arroyo. Bebimos, y a mí me dio la sensación de que todo se paraba. El tiempo se detuvo. Durante cinco minutos hubo un silencio absoluto, y yo estaba como en otra dimensión. De eso trata la canción.”» Más adelante Morrison descubrió que sus experiencias y las letras de sus canciones lo conducían a poetas como Blake, Wordsworth y Yeats, quienes en distinto grado tuvieron experiencias similares a lo largo de sus vidas (Hinton, 2000: 24).

Para encarar y abrir este espacio de asombro infantil, Morrison utiliza un fraseo repetitivo similar a la improvisación vocal del *jazz* (*scat*). Lester Bangs (Hinton, 2000: 100) se refiere a este estilo como salmodia, y cita la canción «Madame George», en la cual Morrison canta «veinte veces, en un arco melódico giratorio tan hermoso que te corta la respiración», básicamente tres palabras que riman entre sí. Encontramos esta repetición en muchas canciones, especialmente en aquellas que aspiran a volver y hallar su camino hacia un espacio más sagrado, un tiempo en el que Morrison recuperó su sentido de ser de nuevo como un niño. En la canción «Take me back» (Llévame de vuelta), por ejemplo, repite decenas y decenas de veces combinaciones de las palabras «llévame de vuelta», en una forma híbrida entre el canto vocalizado y la melodía. «Van está obsesionado con determinar cuánta información musical o verbal es capaz de comprimir en un espacio pequeño, y, casi a la inversa, hasta dónde puede estirar una nota, palabra, sonido o imagen. Este es un disco [*Astral weeks*] sobre personas aturcidas por la vida, completamente abrumadas, atascadas en su propia piel, a quienes se les concede un momento de visión y toda una vida con la cual gestionarlo» (Hinton, 2000: 100).

Esto plantea una interesante pregunta para nuestra investigación: ¿cómo explicamos la aparente relación con la curación de la circularidad y la repetición que aparece no solo en músicas como la de Van Morrison sino también en los procesos terapéuticos en general?

La visión predominante de la repetición relacionada con la curación terapéutica, lograr que las personas recuerden y recuenten sus experiencias, se centra en regresar a acontecimientos importantes del pasado, frecuentemente sumergidos en el subconsciente, que hirieron y agredieron la vida. Estos acontecimientos ocupan un lugar de prestigio y poder en el paisaje de la narrativa de una persona o grupo, lugar que proporciona indicadores que forman y sostienen la identidad y el significado. Si son conscientes y están más explícitamente incrustados en la memoria per-

sonal y colectiva, funcionan como marcadores del trauma elegido o, inversamente, de las glorias elegidas (Volkan, 1977). En el caso de mucha gente, sin embargo, los hechos significativos del pasado se sumergen en una memoria subconsciente. Entonces, esos recuerdos se representan sintomáticamente mediante expresiones indirectas y en ocasiones disfuncionales y autodestructivas. El proceso terapéutico se orienta, en gran medida, al proceso de identificación de estos hitos y acontecimientos. La narración y renarración retrospectiva del hecho o hechos, un acto creativo que vincula simultáneamente la percepción, la memoria y la inventiva —pues nadie puede re-crear los acontecimientos pasados sin una dosis de creatividad narradora—, proporciona la ocasión de volver a formular la experiencia, es decir, de renombrarla. De esta manera, creamos variaciones de significado nuevas, o al menos matizadas, que dejan de tener el poder de definir unilateral y negativamente nuestra existencia, significado y vida.

Desde esta perspectiva, la repetición terapéutica parece demostrar que, al recontarlo, el hecho traumático vivido se va volviendo algo más normalizado en la historia de la vida de una persona. Si se quiere, la repetición rebaja la relevancia de un acontecimiento concreto, limando lo afilado del trauma como *el* acontecimiento que define y *la* lente que da sentido a la historia personal —pasado, presente y futuro— o, en su caso, la priva del sentido constructivo que alienta la vida. De este modo, la repetición crea una plataforma de la que emerge un nuevo poder que ayuda a la persona a redescubrir, redefinir y renombrar la historia de su vida.

Boyce-Tillman (2000: 50) explica esto como un aspecto natural de la música: «El proceso de re-formar a la persona, de aceptar los aspectos más ocultos de la personalidad, lleva a un “re-memorar”²³ la personalidad. Las áreas recién abiertas se reintegran para formar nuevas pautas, que reflejan mejor a la persona re-formada [...] la música tiene ciertas características que le permiten desempeñar un papel real en los procesos de integración y des-integración».

Las explicaciones terapéuticas, basadas más en la palabra hablada, parecen hacer hincapié en el proceso de hacer aflorar el acontecimiento, hablar sobre él y luego dejarlo a un lado. Debemos resaltar que, desde esta perspectiva, la «repetición» se centra principalmente en el pasado como territorio repleto de bestias que es

23. En inglés, *re-membling*, que expresa no solo la idea de recordar sino también la de reconstruir los miembros del cuerpo, un juego de palabras que no es posible trasladar exactamente al castellano. (N. de la T.)

preciso nombrar y liberar. «Desprenderse del pasado para moverse de forma más sana hacia el futuro.» Aunque quizás no se exprese explícitamente, esta frase representa el propósito *sine qua non* de la repetición en la terapia, y capta su propósito metafórico: repetir para liberar, con el fin de lograr crecimiento y bienestar.

Tal explicación lineal de la repetición puede, sin embargo, pasar por alto la metáfora más profunda de lo que ocurre en el proceso visto desde el corazón del proceso artístico. Tomada como arte, la repetición crea un sentido interno de ser un «autor», un «poeta», un «compositor». Puede representar el proceso de tocar de nuevo el «ser» humano, re-creando la vida y la localización dando nombre a las cosas. La idea de que la repetición facilita la entrada a un espacio preñado del potencial para red denominar con mayor exactitud acerca la posibilidad de que la transformación clave que se está produciendo sea tal que permita a las personas cargadas de trauma trascender el peso de ser un objeto a merced de los acontecimientos, y les permite entrar en el *espacio esencial* de convertirse en artistas. En palabras de Van Morrison, «los campeones poéticos componen».

La dirección y comprensión de la repetición que aflora en la música de Van Morrison —más afín al canto gregoriano, los mantras y los tambores nativos, por citar algunos— genera una metáfora muy diferente que abre el espacio donde recuperar la curiosidad infantil. Ser como en la infancia encierra la cualidad de contemplar todo como si fuera nuevo, desconocido, necesitado de exploración y de nombres. En las canciones para meditar, ese regreso a una inocencia como la de la infancia proporciona a Morrison una puerta para encontrar «lugares» en los que es posible recuperar un sentido de asombro y comprensión. Su regreso a lugares de la infancia, desde la avenida Cyprus en Belfast hasta un aula en Orangefield, o las tempranas experiencias de un jardín tras un chaparrón de verano, crean una sensación de trascendencia, un regreso al momento de la inocencia y el potencial. En la canción «Got to go back» (Tengo que regresar), vuelve a su soñar despierto en clase, y hace referencia a la música de Ray Charles, influencia temprana en su propia música, llegando a la conclusión de que aquella fue una época en la cual creyó en su alma. Esa sensación de sentirse seguro, en contacto con el alma, se acabó transformando en el reconocimiento, como él mismo dice, de que podría entrar en contacto con su capacidad interior de amar y, en ese acto, experimentar el sentido de renovación y sustento. Recuperar la inocencia de la infancia no solo *sitúa* a quien canta en un tiempo y en un lugar con capacidad de infundir

un restaurado sentido del yo, sino que proporciona la puerta que se abre a un espacio de curación. Curiosamente, el cantante pasa del aula al título de la canción, instando a quien lo escucha a «regresar», con la paradoja de que el pasado contiene tanto la curación como la capacidad de recuperar los sueños. Vemos aquí la manera en la cual el sonido proporciona un momento y espacio que contiene simultáneamente el pasado y el futuro.

Cabe destacar que en estas canciones se recurre a menudo a la repetición y a las letras del estilo de las salmodias, girando y girando en torno a unas cuantas frases, como si el cantante estuviera buscando algo más profundo, más allá de las palabras. En suma, es la repetición, y no el contenido de las palabras, lo que parece re-crear la apertura para experimentar el asombro. Atkinson (2002: 250) se topó con esto en su trabajo sobre el trauma transgeneracional del pueblo aborigen australiano; se refirió a ello como «humanidad primaria». Escribió: «la curación se reveló transformacional a medida que la gente entraba en un proceso evolutivo en el que reclamaba la creatividad natural de la infancia» (Atkinson, 2002: 250). La repetición abarca el sentimiento de que hay algo sagrado en la inocencia y la confianza que se experimentaron en su día, algo que es preciso volver a hallar, para traerlo a un presente tan sobrecargado de cinismo y miedo. Morrison nunca intenta dejar atrás el pasado; más bien intenta entrar en él como forma de recuperar el bien sentimental. Las salmodias sirven como portal abierto a un espacio de meditación para contactar con algo positivo, experimentado en su momento pero perdido después, y que ahora se vuelve a desear. Una y otra vez Morrison lo entiende como un espacio sagrado alcanzado en y por la música y la naturaleza repetitiva de sus ensalmos líricos, que, en última instancia, conduce a quien canta a estar en y sentir la presencia de lo trascendente, lo Divino. La circularidad y la repetición suministran un camino hacia la curación porque alcanzan y se elevan de un lugar más profundo del alma, un consuelo y la aceptación de uno o de una misma, un sentimiento de arraigo, de tener un lugar y sentirse cerca de casa.

Sencillamente, la repetición nos abre a la experiencia de sentir que nos envuelve el amor incondicional.

En comparación con otras opiniones, la circularidad y la repetición no *rebajan* el trauma con el objetivo de controlarlo, sino que crean un portal que permite a la persona contactar con un sentido más profundo de su identidad, con su voz y con la recuperación de la naturaleza sagrada de la vida, tan dañada por las vulneraciones sufridas. Como plantea Boyce-Tillman (2000: 51), por su propia

naturaleza la música «permite la yuxtaposición y la combinación simultánea; por lo tanto, puede acomodar la diferencia y distintos grados de unidad. Permite que las cosas permanezcan separadas o se recombinen en nuevas ideas. Permite la existencia del caos en ciertas secciones, y secciones más ordenadas en otros momentos. Como tal, proporciona el reflejo de una persona madura, satisfecha con el orden y que admite la presencia del caos».

Aplicándola a nuestros temas, la exploración de la música de Morrison y la explicación de la música que ofrece Boyce-Tillman sugieren una analogía según la cual la reconciliación y la curación contienen cualidades significativas que solo podemos describir como de naturaleza circular. Requieren iteraciones repetitivas y continuas, y, simultáneamente, necesitan que la gente persiga el orden mientras está viviendo aún en presencia del caos. Más que utilizar una metáfora direccional en la que la curación resulta de un tiempo secuencial unidireccional que lleva a un producto final, el viaje de la curación se acerca más a la vida misma, con sus miles de momentos de experiencias que son continuos, multiestratificados y multidireccionales a la vez, y que se mueven con fluidez y contienen pasado y futuro.

En el mundo de la construcción de la paz y de los proyectos de desarrollo guiados por programas concretos, nos hemos acostumbrado a un lenguaje metafórico que «produce» cosas, que «nos lleva a algún sitio» y que puede concebirse como algo que tiene «un principio y un final» en los que «intervenimos» y en los que vemos nuestro «impacto». Estas formas de organizar la actividad están muy influidas por, y dependen de, las metáforas de linealidad, movimiento por etapas y control. El sonido y la música crean el cambio de metáfora en el que la circularidad, la repetición y la simultaneidad se convierten en fenómenos que merece la pena perseguir por sí mismos, precisamente por la capacidad inherente que tienen de *profundizar* y *alcanzar* aspectos de la experiencia humana que requieren nutrición y exploración constantes.

Las metáforas direccionales de repetición, circularidad y profundización tienen precedentes en otras facetas de nuestra experiencia, aunque tendemos a no vincularlas a los retos de la curación colectiva y la reconciliación. El Santo Sacramento de la Comunión en el cristianismo; el lugar de la ceremonia y la oración, junto con el cántico y el movimiento, en el judaísmo; las oraciones diarias y el ayuno anual en el islam; los mantras, el sonido y la meditación en la práctica diaria de quienes persiguen el budismo; todos apuntan a la profundización por medio de la repetición y las conductas cir-

culares. Jamás entendidas como acontecimientos únicos con objetivos finalistas que produzcan resultados, estas actividades exigen la creación y re-creación de espacios momento que conecten con el viaje más profundo de la experiencia humana, y proporcionan localización significativa y la presencia de lo trascendente, cualidades que contienen la experiencia de las canciones para meditar de Morrison.

La sónica de la curación: lugar, belleza y naturaleza

Las canciones para meditar exploran también la importancia del lugar, el recuerdo y el volver a visitar lugares, vivamente accesibles, que antaño conocimos, así como el movimiento sin fisuras entre el pasado y el presente. Como señalan numerosas biografías, muchas de las canciones de Morrison regresan a la infancia, a sus primeros recuerdos, a su nostalgia por el sentimiento de pertenencia mientras vivía lejos de su tierra natal, *desplazado* de Irlanda a América. Los temas del retorno al hogar, la calle donde creció, los lugares de la infancia...: esos tiempos y sitios son lugares donde tuvo la capacidad de dar sentido al mundo.

Merece la pena fijarse en varias facetas del lugar. Las letras de Morrison no engendran una nostalgia abstracta, sino más bien una precisión en cuanto a las localizaciones. Sus canciones identifican sitios concretos que recuerda: Orangefield, la avenida Cyprus, la calle Hyndford, el valle de Cherry, el río Beechie, la iglesia de San Donard, la caza de mariposillas nocturnas, los helados en la tienda de Fuscus, los juegos alrededor de la lámpara de la señora Kelly..., y un largo etcétera.

Junto con esa concreción de lugares, encontramos una precisión de referencias *sónicas* que formaron parte de los primeros años de Morrison: Radio Luxemburgo y Debussy; los zapatos de tacón alto repicando en las aceras de la avenida Cyprus; las campanas de la iglesia a primera hora de las mañanas dominicales; el rumor de las voces que llegan desde la otra orilla del río; las canciones de Mahalia Jackson o Ray Charles en la onda corta. Central antes que periférica, la música crea el *sonidaje* de la memoria.²⁴ A Van Morrison, el sonido le proporciona un mecanismo de triangulación, el instru-

24. El texto hace un juego entre las palabras *sound* (sonido) y *landscape* (paisaje), convirtiéndolas en *soundscape*. Aunque el castellano es menos flexible que el inglés para estos juegos, lo reproduzco con *sonidaje* —sonido y paisaje—, por mantener la idea central. (N. de la T.)

mento mediante el cual se sitúa a sí mismo en el tiempo y en el espacio. El sonido y el canto se convierten en herramientas que sitúan a la persona, suministran una brújula que da sentido a las cosas y crea significado.

Su poesía trascendental proporciona un tercer elemento para la localización. Morrison llegó a las letras de sus canciones de forma tan natural que solo más adelante intentó descifrar qué significaban su estilo literario y su sustancia y de dónde procedían. Sus canciones encierran una *omnipresencia de la naturaleza* que sitúa su experiencia, y tienen una cualidad trascendente similar a la de los *haikus*. En sus letras, aparecen una y otra vez referencias a la naturaleza: jardines y campos empapados por la lluvia en verano, tardes con brillos dorados del sol, disfrutar del canturreo de un río o absorber un campo de flores. En relación con esto, Turner (1993: 170) cita una reflexión de Morrison sobre este «misticismo en la poesía. O hay quien lo llama poesía natural. ¿Por qué escribía yo este tipo de poesía cuando mis contemporáneos no lo hacían?».

«Quería saber dónde me encontraba y de qué tradición provenía. Pues bien, con el tiempo, me di cuenta de que la tradición a la que pertenezco es en realidad mi propia tradición. Fue como si me golpearan en la cabeza con un bate de béisbol.» Se refería, por supuesto, a situarse a sí mismo en la tradición de poetas místicos como Blake, Wordsworth y Yeats.

Como muestra de estas facetas de la búsqueda del lugar, analizemos un poco más la canción «Take me back». El cantautor comienza con un paseo junto a un río, aunque está profundamente perplejo y entristecido por el estado del mundo y por cosas —en particular, el sufrimiento— que no puede explicarse. Esa sensación de no tener explicación racional para el sufrimiento lo lleva a gritar seis veces pidiendo ayuda. Las repeticiones parecen prolongarse varios minutos, y, de repente, apela al recuerdo, que también tiene quien lo escucha, de un tiempo pasado (especialmente en la infancia) en el que el mundo parecía tener más sentido.

Esas repeticiones, como cánticos, caminando junto al río, conducen a una parte más lenta y suave de la canción, en la que su voz se convierte en un susurro, oscilando entre la palabra hablada y el canto, suplicando a quien lo escucha que lo acompañe en el viaje de regreso, para reencontrarse con un sentido de asombro y belleza. El viaje de vuelta se sitúa casi exclusivamente en dos caminos.

En primer lugar, la letra de la canción contiene cerca de una docena de referencias a la naturaleza, al día y a la noche, y al verano. Las extrae principalmente de recuerdos de su infancia en las

afueras de Belfast y en los muelles del puerto de la ciudad. En segundo lugar, la letra provoca recuerdos dentro de la experiencia de la naturaleza mediante sonidos, especialmente las canciones que llegan por las ondas radiofónicas, o las tranquilas altas horas de la noche contemplando la bahía mientras se escucha el chapoteo del agua. Hacia el final de «Take me back», después de muchas repeticiones, se asienta en un espacio, y se va ralentizando hasta alcanzar una salmodia suavemente enunciada que evoca una sensación de eternidad, al estilo zen, en la cual un solo momento contiene la totalidad del tiempo. Este momento tiene, para Morrison, un rasgo divino, y escribe la palabra *Luz* con inicial mayúscula para indicar cómo el momento y el sentimiento suministran una sensación de aceptación, amor y bienestar, momento en el que utiliza el lenguaje religioso de gracia y bendición.

En la experiencia tanto sonora como lírica de esta canción, el cantante intenta situarse a sí mismo, sentir de nuevo, comprender y reexperimentar la sensación de asombro y belleza. La localización de este lugar mediante la experiencia sónica y la repetición —estar en la presencia del *ahora eterno*— funciona como una dosis de curación para volver a conectar al artista con su capacidad de sentir y, por lo tanto, de ser más enteramente humano.

La idea del que el canto genera un sentido de localización significativa y de lugar no es completamente nueva, aunque quizás no está plenamente analizada en términos de lo que ocurre mediante la fenomenología de la curación. En su ya clásico trabajo *The songlines (Los trazos de la canción)*, Chatwin (1987) trata de seguir y comprender la idea aborígen australiana de que la localización significativa en su duro entorno desértico ocurría mediante el canto. Nómadas, conocían el paisaje, las sendas y las localizaciones cantándolas a medida que caminaban, creando un camino sonoro llamado el *trazo de la canción*.

El trazo del canto crea un mapa, pero no uno visual como los que vemos en los atlas. Para el pueblo aborígen, la geografía física emerge por medio del canto, localización conocida y experimentada por medio de la vibración entonada del sonido; la persona se encuentra vinculada sónicamente a los elementos que la rodean. Encierra similitudes con la manera en que las aves migratorias utilizan el sonido para orientarse y encontrar la dirección correcta, o con la forma en que los delfines hacen rebotar el sonido contra elementos de su mundo submarino para reconocer su sitio. «Los mitos aborígenes sobre la creación hablan de legendarios seres totémicos que habían deambulado por el continente en su Tiempo de Sueños, can-

tando en voz alta el nombre de todo lo que se cruzaba en su camino —pájaros, animales, plantas, piedras, pozas de agua—, y así, a través del canto, hicieron que existiera el mundo» (Chatwin, 1987: 2).

Chatwin (1987: 108) deja constancia de una conversación que tuvo con su colega Arkady:

«¿Así que una frase musical es una referencia cartográfica?», dije.
«La música —dijo Arkady— es un banco de memoria para que cada persona encuentre su camino por el mundo.»

Mediante el canto, las personas aborígenes se localizan a sí mismas en el mundo, y por medio de la música encuentran su lugar con significado. Las líneas del canto crean literalmente un mapa para viajar y proporcionan un sentido de la localización.

En nuestra investigación más amplia, esto reclama plantear la pregunta básica de si el impacto real de la violencia, de ser *desplazado* en múltiples niveles tanto físicos como psicológicos, crea un reto similar. La violencia destruye nuestra capacidad de sentirnos humanos. Las personas nos encontramos perdidas en un paisaje sin vibraciones, sin manera de situarnos a nosotras mismas. En su nivel más profundo, la curación funciona como un viaje metafórico para hallarnos a nosotros mismos, una búsqueda para encontrar una localización con significado en un paisaje estéril. De manera extraordinaria, aunque prácticamente indecible, este trayecto puede representar la odisea sónica para volver a tocar vibraciones que crean puntos de referencia y dan sentido a nuestro lugar en el mundo. La gente está intentando volver a *sentir*. Por eso mismo es tan frecuente que quienes están viviendo en un conflicto violento o padeciendo sus secuelas nos digan que están intentando «sentirse» personas. Ser humano, humana, es sentir la vibración básica de la vida.

Consideremos un paralelismo más. La canción «Take me back» guarda una interesante analogía con la descripción que el filósofo y psicólogo Viktor Frankl suministra en el relato de su propia experiencia al final de la Segunda Guerra Mundial. Superviviente del Holocausto, Frankl hace una intensa narración de su larga y extraordinaria trayectoria por los campos nazis. Su relato atañe a muchos aspectos de nuestra investigación acerca de sobrevivir a la violencia y perseguir la curación. Especialmente relevantes son sus consideraciones sobre los primeros días tras el largamente esperado pero inesperadamente brusco momento de su liberación.

Desconcertados al principio, mientras veían huir a guardianes y comandantes, Frankl y unos cuantos de sus compañeros deteni-

dos, que habían sido retenidos para cuidar de moribundos enfermos de tifus, se encontraron de repente con las puertas del campo abiertas de par en par y con acceso, sin restricciones, al mundo exterior. Durante las primeras horas y días, sin saber bien qué estaba ocurriendo ni cómo garantizar su propia seguridad, se aventuraron a salir cautelosamente a una carretera cercana al campo. Siguiendo la carretera llegaron a un extenso prado de hierba verde y flores, pero, según relata, «no teníamos sentimientos ante todo ello» (Frankl, 2006: 88). Era como si pudieran ver esas cosas que representaban la normalidad de la vida, del crecimiento y la belleza, pero fueran incapaces de darles significado. La absoluta fealdad de los años de inhumanas vulneraciones no les permitía sentir la realidad de la belleza. Unos días después, cuenta que se encontró de nuevo en el prado, solo. Lo específico de este relato es que guarda un paralelismo con la canción «Take me back», de Morrison. Frankl relata cómo ve «las praderas en flor» y las alondras elevándose en los cielos. Puede oír sus «trinos alborozados». En un momento dado, abrumado por lo que ve, oye y siente, cae de rodillas y reza repitiendo tan solo una frase:

«Clamé al Señor desde mi angosta prisión y Él me respondió en la libertad del espacio.» Mi memoria ya no recuerda cuánto tiempo permanecí allí de rodillas y repitiendo esa frase. Pero lo que sé es que aquel día, en aquel momento, comenzó mi nueva vida. Paso a paso fui progresando hasta que me convertí en un ser humano. (Frankl, 2006: 89)

Frankl plantea que su viaje para volver a convertirse en ser humano, notable por su profunda sencillez, se produjo a raíz del momento en que alcanzó un espacio mediante la repetición de una sencilla frase que le permitió experimentar de nuevo la naturaleza y la creación que lo rodeaban. La violencia sostenida lo había despojado de la capacidad de ver y sentir la belleza. Sentía, en un sentido muy profundo, que había perdido la capacidad de ser o sentirse humano. Encontramos aquí precisamente los términos en los que la música de Morrison retrata y explora el espacio de recuperación del sentido de la belleza, del asombro y del amor.

El ahora eterno: la simultaneidad temporal

Hemos apuntado que las canciones para meditar de Morrison se centran en encontrar el modo de alcanzar y contener, aunque

solo sea por un instante, el ahora eterno. La experiencia de vivir en el momento, lo que Morrison llama «el ahora eterno», al que aspiran sus canciones, crea el *sonidaje* (el paisaje sonoro) que explora. Puede contribuir a explicar su búsqueda y nuestra experiencia con la música cuando vivimos momentos en los que un sonido o una canción nos transportan a otro tiempo y lugar, cuando en un único instante experimentamos simultáneamente dos realidades temporales. La música, y, para cada persona, unas canciones y unos sonidos concretos, tienen esa capacidad: nos transportan en el tiempo. Por medio de una melodía o una canción, revivimos intensamente en el momento presente emociones y sentimientos pasados. Morrison se refiere a esto como sentirse «atrapado»; en su caso, esto fue lo que lo devolvió a los recuerdos del Belfast de su infancia.

Quienes han escrito biografías de Morrison subrayan hasta qué punto juega su música con este aspecto de la experiencia humana, en gran medida porque el cantautor está constantemente explorando formas de entender sus propias e intensas experiencias místicas de la infancia. Hinton (2000: 256) dice, por ejemplo, que buena parte del empeño de Morrison por recuperar el sentido del asombro lo hace retroceder en el tiempo: «El presente, no el pasado, es otro país, y Van está en el exilio». Heylin (2003: 188) lleva esta idea aún más allá, argumentando que canciones como «Cyprus Avenue» crean un mosaico de «esbozos» que son «circulares en la medida en que empiezan y acaban en el universo temporal, con nuestro cantante aún “conquistado en el asiento de un coche” [...] arraigado en el momento». Plantea que las letras que escribe Morrison se mueven sin fisuras, dentro de la misma canción, entre el pasado y el presente en formas casi imperceptibles para quien la escucha. La canción «In the garden» (En el jardín), según Hinton (2000: 257), tiene esa misma cualidad: «Van recrea los éxtasis de su juventud, entrando en una meditación en la que se encuentra con la Santísima Trinidad en un jardín suburbano, mientras está tranquilamente sentado con su familia».

El sonido evoca. Evoca sensaciones, recuerdos y experiencias del pasado como si estuvieran presentes en el aquí y ahora; y también, curiosamente, evoca la capacidad de ver imágenes de lo que podría ser, una sensación de vivir adelantándose en el tiempo. Quienes estudian el impacto del sonido en la experiencia humana se refieren a esta capacidad de inducir sensaciones temporales, especialmente del pasado, con la palabra *anamnesis*. Augoyard y Torgue (2006: 21) definen este término como «un efecto de reminiscencia por el cual esa situación o ambiente pasado es devuelto a la

conciencia de quien escucha, incitado por una señal o contexto sónico determinados. La anamnesis, un efecto semiótico, es la reactivación de la memoria, a menudo involuntaria, causada por la escucha y por el poder evocador de los sonidos». A través del canto y del sonido experimentamos una sensación de transportabilidad, es decir, tenemos momentos en los que se funden el presente, el pasado y el futuro, y somos capaces de abarcar al mismo tiempo la sensación de estar en más de una esfera temporal y espacial.

La simultaneidad del ahora eterno encierra paralelismos con diversas tradiciones contemplativas religiosas.

La manera budista de entender la conciencia de la mente implica una disciplina fundamental de meditación que hace que la conciencia de la persona se centre plenamente en el momento presente. Thich Nhat Hanh conecta varias cuestiones en su libro *Being peace* (1987; Siendo paz). Comenta que los sonidos, en especial la utilización de una campana, marcan un llamamiento a la consciencia mental. De hecho, se refiere a la «campana de la conciencia de la mente», que funciona como la voz «que nos convoca a volvernos a nuestro propio yo» (Nhat Hanh, 1987: 145). El objetivo del sonido, sugiere, nos exige «parar» y, al pararnos, hace que nos concentremos en el momento y nos demos cuenta de lo que allí hay. Paradójicamente, la meditación caminando, práctica que Nhat Hanh ha desarrollado, tiene el mismo objetivo. La describe como «caminar, no para llegar, sino solo por caminar. El objetivo es estar en el momento presente y disfrutar de cada paso que das. Por lo tanto, tienes que sacudirte de encima todas las preocupaciones y ansiedades, sin pensar en el futuro, sin pensar en el pasado, disfrutando únicamente del momento presente». Añade que coger «la mano de una niña o de un niño» intensifica este modo de caminar. «Caminas, haces pasos como si fueras la persona más feliz de la Tierra» (1987: 148-149).

A los movimientos contemplativos cristianos les corresponden las mismas inquietudes y disciplinas. «Escuchar» es literalmente la primera de las disciplinas que aparecen en las directrices de san Benito para sus monjes, en las que les plantea que aprendan a «escuchar con el oído del corazón» (Szabo, 2005: xv). En el prefacio a la colección de poemas de Thomas Merton, Kathleen Norris escribe que «el poeta que es monje vive de tal manera que intensifica este proceso, por cuanto una vida reducida a lo más básico estimula una mayor atención a los tonos resonantes de las Escrituras y a las notas más livianas del viento y el canto de los pájaros» (Szabo, 2005: xv). Desde un punto de vista teológico, una significativa inter-

pretación de la vida de Jesús valora su capacidad de vivir en el momento, de fijarse en la gente y las cosas a su alrededor, elevando lo corriente y cotidiano hacia el reconocimiento de que Dios estaba en esas cosas, personas y momentos. Sus duras palabras de crítica se dirigían a la casta dirigente religiosa, que, con su insistencia en la expresión y la forma religiosas correctas, había perdido la capacidad de percibir la presencia de lo divino. Sus enseñanzas se basan en que Dios se encuentra en quienes tienen sed y hambre, quienes están desnudos o cautivos; en otras palabras, ver a Dios en quienes están a tu alrededor y atenderlos con amor supone un acto de vivir en el presente, el ahora eterno. Es esta precisamente la principal idea que traslada el libro *Compassion* (Compassión), de Nouwen, McNeill y Morrison (1983: 120-121), quienes comentan que «vaciar-se a sí mismo» fue el acto por el cual Jesús «no se aferró a su divinidad, sino que se hizo igual a nosotros», lo que desembocó en la capacidad de «estar presente en el mundo que sufre aquí y ahora...».

En la música de Morrison, la simultaneidad y el movimiento sin fisuras entre experiencias temporales proporcionan una interesante forma de pensar acerca de los retos que plantea el tiempo en la reconciliación y la curación. Ambas requieren la capacidad de vincular y mantener unidas las experiencias de un pasado que aún está accesible en el presente, a la vez que se buscan mecanismos para avanzar de forma saludable hacia un futuro que aún está por vivir. Las aproximaciones lineales a este desafío tienden a considerar que el *pasado* contiene las dificultades que es preciso acallar, el *presente* necesita librarse de alguna manera de la tenaza de ese pasado, y el *futuro* es algo que nos llama y a lo que debemos dar forma, o, más ajustadamente, debemos encontrar maneras de controlarlo. El tiempo se alinea.

Pero la consideración del tiempo como una línea se deriva de una construcción analítica. El tiempo se experimenta de otras maneras (Lederach, 2005). Mbiti (1969) plantea una forma africana de comprenderlo, según la cual se mueve hacia «el pasado que se extiende ante nosotros». Hannah Arendt, por ejemplo, entiende el dilema temporal como una paradoja vivida (Arendt y Baehr, 2000). En su opinión, los seres humanos viven simultáneamente en un momento multifacético. En las secuelas del Holocausto, bregando con la enormidad de la experiencia, vio así el dilema humano: podemos recordar el pasado, pero no podemos cambiarlo; y podemos imaginar un futuro, pero no podemos controlarlo. Morrison experimentó eso mismo como misterio que lo atrapó durante un

breve periodo de tiempo, y el regreso a ese misterio era un trayecto que solo la música hacía posible. En referencia a estos marcos temporales, Morrison plantea algo quizás más próximo a la experiencia vivida, en el sentido de que los tres —pasado, presente y futuro— coexisten, están presentes y son accesibles unos a otros al mismo tiempo. En la canción «Got to go back» los teje sin costuras por medio de una serie de frases que forman el estribillo que se repite. Empieza con recuerdos de infancia y se desplaza después al momento presente, cuando en el estribillo repetido el esfuerzo por volver encierra la promesa de curación y de sueños. El pasado y el futuro se experimentan en el momento del presente.

Por utilizar las expresiones que estamos analizando en este libro, es como si, simultáneamente, la supervivencia, la resiliencia y la prosperidad estuvieran conectadas con la memoria, con el vivir y el soñar, todas ellas experimentadas y a las que las personas recurren en las mejores y peores situaciones, pues cada una de ellas existe en el momento vivido, en proporciones diferentes. Gráficamente, no es fácil representar la simultaneidad. Pero la figura 3 es un modelo con el cual se puede visibilizar el presente como aquel espacio que tiene la capacidad de extenderse para recordar el pasado e imaginar el futuro.

Si visualizáramos la experiencia temporal más en términos de profundidad que asentada en un continuo, nos acercaríamos a lo que el poeta Kazim Ali describe en su ensayo «The architecture of loneliness» (2008; La arquitectura de la soledad) como la arqueología física de la historia viva de las ciudades donde corren paralelas la simultaneidad del pasado, el presente y el futuro. Escribiendo en históricas ciudades europeas, sugiere que caminamos literalmente por encima de la historia, y, a veces, sus antiguas murallas se levantan

Figura 3. La simultaneidad de la experiencia temporal



tan para rodearnos. La imagen que crea plantea el tiempo como profundidad y expansión, disponible en tres dimensiones vividas.

La simultaneidad de la experiencia temporal se acerca a la teoría del darwinismo neural propuesta por el premio nobel Gerald Edelman. En varios de sus libros más recientes, Edelman explica cómo en diversos estudios sobre el cerebro se describen los procesos por los cuales los seres humanos manejan y dan sentido al tiempo. En el libro titulado, provocativamente, *The remembered present* (1989; El presente recordado), ofrece una indagación en profundidad sobre cómo el cerebro crea la conciencia. Resumiendo —parafraseando en términos profanos—, su principal argumento teórico es que el «presente recordado» es un fugaz momento que absorbe las circunstancias inmediatas mediante una serie de escenarios que se mueven rápidamente y que son percibidos, momentáneamente capturados, clasificados e interpretados. En el caso de los animales, el presente recordado es la única experiencia temporal. En ese momento, tiene lugar un proceso de asociación selectiva en la que los animales perciben, clasifican, asocian y derivan significado de un enorme número de variables de su entorno inmediato. Este presente recordado funciona como una «primera naturaleza», la valoración casi instantánea de un momento.

En su siguiente libro, *Second nature* (Segunda naturaleza), Edelman (2006: 100) plantea que la capacidad de ser consciente de esa primera naturaleza, es decir, la capacidad de reflexionar sobre ella, diferencia el cerebro humano del de la mayoría de los animales: somos capaces de mantener simultáneamente en el momento de la experiencia vivida una memoria a más largo plazo que retiene experiencias pasadas, la capacidad de planificar hacia el futuro, y un concepto de quiénes somos en nuestro contexto. Dicho con sus propias palabras: «un animal con una conciencia primaria carece de un concepto narrativo explicativo del pasado, no puede planificar extensamente un escenario de futuro distante, y no tiene un ser social definible» (Edelman, 2006: 38). Una vez más, observamos el acto humano de «nombrar»; el acto artístico de creatividad que se propone aquí es lo que define la conciencia y nos define como seres humanos.

Edelman defiende que, aunque la mayoría de las personas tendemos a tener una visión del tiempo como la que defendía Heráclito —lo vemos y hablamos de él como un movimiento fluvial del pasado al presente y al futuro—, eso es un espejismo. Escribe: «en un sentido físico, solo existe el presente. La integración de estados medulares que llevan a estados de conciencia ocupa un tiempo fini-

to de doscientos a quinientos milisegundos. Este periodo de tiempo es el límite más bajo del presente recordado» (Edelman, 2006: 93). La conciencia de un orden superior, del tipo de la que experimentamos como seres humanos, añade la capacidad de observar, experimentar y reflexionar sobre la duración del tiempo, y de generar significado en torno a esa experiencia en marcos temporales de referencia mucho más expansivos. Lo construimos encajándolo en el pasado, el presente y el futuro. Curiosamente, sin embargo, los tres fenómenos temporales coexisten literalmente en el presente. En el proceso de dar sentido a las cosas, estamos constantemente implicados en la creatividad por los propios mecanismos mediante los cuales percibimos pautas, hacemos asociaciones y otorgamos significado. En palabras de Edelman, «cada acto de percepción es hasta cierto punto un acto de creación, y cada acto de recuerdo es hasta cierto punto un acto de imaginación» (2006: 100). En otras palabras, la historia requiere un acto creativo, y la imaginación, una memoria.

Quizás se puede ejemplificar esto mediante un caso extremo que presenta Oliver Sacks en su libro *Musicophilia* (Musicofilia). Narra la historia de Clive Wearing, quien, a consecuencia de una infección cerebral devastadora, padecía una forma de amnesia que le permitía un lapso de memoria de tan solo unos pocos segundos. Al escribir sobre su experiencia, su esposa Deborah comentaba que casi cada parpadeo de sus ojos significaba la pérdida del recuerdo de lo que acababa de ocurrir, y lo dejaba «despojado de conciencia y de la vida misma» (Sacks, 2007: 188). Clive apunta en su diario que se acaba de despertar; un minuto después escribe lo mismo, sin ningún recuerdo de lo que había escrito o vivido apenas unos momentos antes. No puede generar nuevos recuerdos..., salvo en la música. Músico durante toda su vida, incluso tras la infección conservó una extraordinaria habilidad para interpretar música, y cuando toca el piano llega a estar plenamente presente. Dice Sacks:

Puede que Clive, incapaz de recordar o de anticipar acontecimientos a causa de su amnesia, sea capaz de cantar, tocar y dirigir música porque recordar música no es, en el sentido corriente, realmente recordar. Recordar música, escucharla o interpretarla está totalmente en el presente. (Sacks, 2007: 212)

Sacks concluye que Clive «se ha desprendido completamente del tiempo y del espacio. No tiene ya ninguna narrativa interna [...] sin embargo, basta verlo al teclado o con Deborah para sentir que,

en tales momentos, es él mismo de nuevo, y está plenamente vivo» (2007: 213).

Sacks finaliza el relato con una carta reciente de Deborah. «Lo a gusto que está Clive en la música y su amor por mí es lo que lo hace trascender la amnesia y encontrar un continuo; no la fusión lineal de un momento tras otro, no algo basado en una estructura de información autobiográfica, sino el lugar donde Clive, y cualquiera de nosotras o nosotros, finalmente *somos*, donde somos quienes somos» (2007: 213).

Hallar nuestro camino al hogar, sentir que «estamos en casa», ese es el gran viaje de la curación.

CONCLUSIONES

Este debate sobre el sonido, la música y, en particular, la trayectoria vital de un músico que utiliza sus expresiones artísticas para comprender mejor sus experiencias místicas, nos proporciona una serie de percepciones nuevas acerca de los retos de la curación colectiva y la reconciliación. Explorar la música y el sonido como metáforas requiere un cambio de perspectiva que sugiere y refuerza aspectos espaciales y circulares de cambio personal y social, frente a quienes contemplan estos fenómenos como encajados primordial o exclusivamente en un proceso lineal. En esta indagación, diversas imágenes claves surgen de la música y de nuestro sondeo en la naturaleza auditiva de la experiencia humana, imágenes que apuntan al cambio de metáfora y proporcionan diversas avenidas para visualizar aspectos de la curación colectiva:

- *El sonido evoca.* Penetra holísticamente en la experiencia humana, alcanzándonos y poniéndonos en contacto con aspectos de nuestra experiencia vivida que no son fáciles de expresar con palabras. El sonido tiene capacidad de evocar, a veces en relación con experiencias dolorosas, y, especialmente con vistas al objetivo de nuestra exploración más amplia, como mecanismo para abrir y tocar dinámicas constructivas que nos ayuden a «sentir» los elementos espirituales y curativos de la experiencia humana. El sonido evoca la percepción creativa. Crea momentos en los que nos damos cuenta de la conexión sin fisuras entre la espiritualidad y lo cotidiano, esa fina membrana que debe ser constantemente reconocida y atravesada, penetrada, si se quiere, como parte integrante del sentimiento de una curación completa y

nutritiva. La música nos ayuda a percatarnos de este aspecto de la experiencia humana y nos invita, una y otra vez, a movernos de lo profundamente espiritual a la actividad diaria y al revés.

- *La experiencia sónica nos sitúa.* Igual que las líneas del canto, el sonido, la música y, a veces, unas canciones concretas proporcionan una forma de triangulación, un mecanismo que genera la capacidad de sentir que sabemos dónde estamos, quiénes somos y cómo podríamos hallar el camino al hogar. Hemos observado que la violencia genera en la persona la abrumadora sensación de estar perdida, desplazada, tanto en el mundo interior como en el exterior. La curación persigue volver a orientarse. El sonido y la música tienen una capacidad innata de tocarnos de maneras que no se distinguen mucho de la noción del pueblo aborigen australiano sobre los mapas invisibles pero sónicamente perceptibles de nuestro entorno, maneras que nos permiten percibir nuestro paisaje social vivido de otras formas, y hallar nuestro lugar. Despojamos la violencia de poder quebrando la sensación de desplazamiento con el valor de pronunciar nuestro nombre y dar nombre a lo que nos rodea.
- *El sonido envuelve.* El sonido y la música crean en la persona la sensación de estar sostenida. La experiencia sónica, especialmente la de la música y de unas canciones concretas, puede servir como contenedor que estimula la percepción y el potencial creativo. La sensación de la persona de estar envuelta crea espacios para sentir el potencial y quizás la realidad de que nos aceptan, sentir la presencia del amor incondicional, sensación que puede describirse como sentirse sostenida, sentirse segura, experimentar la sensación de «estar en casa». Sentimos el «silencio». La música nos permite sentirnos más plenamente *humanos*, en nuestro mismo *ser*.
- *El sonido y la música nos transportan.* La música aviva la experiencia de sentirse transportado a otra dimensión temporal y espacial. A través de la música nos damos cuenta de la disponibilidad simultánea de las narrativas del pasado y del futuro, a nuestro alcance en el presente. La música facilita la experiencia y potencialidad del ahora eterno que trasciende la visión lineal del tiempo defendida por Heráclito. Sugiere una visión de la simultaneidad temporal que alimenta un compromiso continuo y creativo de esta capacidad humana única de vivir en las paradojas que Dios nos da. La música

abarca el pasado con su poder de relato e identidad, mientras invoca que imaginemos quiénes podríamos ser; pasado y presente contenidos en el caldero del ahora cocreado que compartimos con otras personas.

- *La repetición se abre hacia la conexión sagrada.* Antes que entender el fraseo y el ir en círculos, tan integrados en la música y el canto, desde la perspectiva del «no van a ninguna parte» que plantea la metáfora lineal, podemos concebirlos como una puerta que se abre a espacios de meditación. Estos espacios nos acercan a la vez a nuestra voz interior y a lo divino, y son momentos y espacios tan llenos de un sentido de conexión que recuperamos una sensación de asombro y alegría. Metafóricamente, la repetición sugiere que entendemos la naturaleza circular de la curación como algo semejante a la oración, los cánticos y la comunión, todos ellos espacios repetitivos y continuos que quieren alcanzar *profundidad y nutrición* más que distancia, objetivos o resultados finales.
- *La experiencia sónica toca y crea belleza.* El canto y la música pueden invocar la experiencia humana de sentirse en contacto con la naturaleza. Hemos visto que un rasgo de la violencia que se suele pasar por alto es su poder de despojarnos de nuestra capacidad de percibir y sentir la belleza. Desde este punto de vista, la deshumanización no entraña únicamente el acto de ser tratado como infrahumano o como un animal. De esta violencia surge un efecto significativo: la deshumanización entumece nuestra capacidad de percibir y de sentir el propio espíritu de creación vivificante y de creatividad que hay a nuestro alrededor. La experiencia sónica puede generar espacios donde sintamos la belleza en nuestro interior y a nuestro alrededor, una sensación que en numerosas ocasiones se nos ha descrito como «volver a sentirme humano». Desde esta perspectiva, la curación se acerca al viaje de recuperar la capacidad de *sentir* la naturaleza, la belleza y la humanidad.

Nuestras trayectorias vitales como personas y como comunidades están plagadas de miles de millares de experiencias. Algunas de ellas se entienden y explican con mayor facilidad; las dolorosas se sienten, pero no se explican fácilmente con palabras. Damos vueltas a cómo comprender y tocar ese sentimiento. Esto es especialmente cierto en el caso de quienes han sufrido y siguen afrontando

situaciones de violencia. Su paisaje ha sido dañado y jamás volverá a ser el mismo, ni será fácil navegar por él, en especial, porque muchas veces afrontan oleada tras oleada de violencia. En semejante paisaje, la curación exige maneras de situarse y el acto creativo de poner nombre a lo que se ha vivido en un contexto en el cual las palabras no llegan adecuadamente a la profundidad de la experiencia vivida. Son espacios que, como seres humanos, requieren *sentir* tanto o más que *explicar*. Es un misterio. Un misterio que afrontamos todas las personas. Aquí descubrimos que la música y las letras de Van Morrison sugieren metáforas direccionales, no tanto como un camino hacia delante sino como un camino de vueltas y revueltas, abajo, arriba y más allá.

Tercera sección
**EL VIENTRE
DEL CAMBIO**

Escuchar el silencio en la quietud sembró semillas de conciencia y, después, un Profundo Conocimiento, Espíritu a Espíritu. Somos Mujeres.
Con ese conocimiento llegaron una nueva vida y movimiento y nosotras las mujeres nos unimos, y nos alzamos, y bailamos una danza de mujeres, de nacimiento y renacimiento, de curación vital, de regeneración y recreación.
Mi bisabuela me hizo un regalo: me enseñó. Somos Mujeres.
No somos víctimas. Ni somos meras supervivientes. Somos Mujeres. Tenemos poderes de creación.
Somos las Creadoras del Futuro.

Judy Atkinson

IX. Cuando hablan las madres

En algún lugar entre las niñas violadas en la guerra y las prostitutas en la paz, he perdido la diferencia clara que separa la guerra de la paz. Creo que es un paso positivo, una ambigüedad útil. Es un paso que nos adentra en interrogantes sobre quién se beneficia de la guerra, del silencio y de las vidas... de las niñas a escala global.

Carolyn Nordstrom

INTRODUCCIÓN

Cuando por fin callaron las armas en Liberia, empezaron a reaparecer los excombatientes, a medida que fueron abandonando la protección de la espesura. Una generación de jóvenes con la infancia perdida —niños soldados, niñas madres—, que acarreaban sobre sus espaldas la pesada carga de un pasado innombrable, mientras buscaban a tientas un futuro sin horizonte visible. Sus pies los llevaron hacia las carreteras que conducían a los alrededores de ciudades y pueblos, a las comunidades que un día compartieron como familia, los lugares donde tantos de ellos habían sido robados y secuestrados hacía una década. No era infrecuente que se detuviesen en las afueras de la población, habitantes de un umbral entre el empuje y el tirón simultáneos de la sangre: el tirón de la corriente ancestral, nacido en el seno de sus madres, y el empuje de los charcos de la sangre que habían derramado en la locura de la guerra.

En las afueras de una pequeña aldea, las madres observaban cómo empezaban a aparecer los jóvenes soldados, que se reunían durante el día a la sombra de un gran árbol kum, a la entrada de la aldea. Sin armas, con poca comida, vestidos con ropas andrajosas y con el pelo enmarañado a lo largo de una década, en la espesura no tenían a dónde ir, pero no sabían cómo entrar en la aldea que habían destruido. Las mentiras que sus comandantes les habían contado y la vergüenza de ser quienes eran los llevaron solo hasta el árbol. Día tras día vivieron bajo el árbol. Lo bautizaron como el «Árbol de la Frustración».

Los hombres y ancianos de la aldea mantenían las distancias, y evitaban pasar por el sendero que corría junto al árbol. De vez en cuando, algunas mujeres dejaban algo de comida y, con el tiempo, empezaron a hablar con los chicos del árbol. Poco a poco fueron construyendo una relación. A veces cantaban. Otras veces se quedaban y comían juntos. Otras, hablaban sobre sus antepasados y la comunidad. Otras veces rezaban. Pasaron los meses. Las mujeres empezaron a preguntarles por qué no volvían a la comunidad, hasta que, al final, los chicos estuvieron de acuerdo en que quizás podrían intentarlo.

Las mujeres les dijeron que su aspecto melencólico asustaba a todo el mundo en la aldea. Tenían que asearse antes de volver. Había que cortar sus salvajes melenas descuidadas. En esta aldea, las madres eran las encargadas de cortar el pelo, así que, de mutuo acuerdo, decidieron realizar un «ritual de corte de pelo» bajo el árbol. Y llegaron las mujeres, madres cuidadoras para quienes estaban perdidos. Tal como dijo una de ellas, «cortamos pelo como endemoniadas de la mañana a la noche». Más allá de las palabras, cortar el pelo a aquellos muchachos fue un acto de reintegración y amor. Un peso mucho mayor que el del pelo cayó de los hombros de estos chicos; las manos y las tijeras de las madres hablaron: «Os perdonamos. Queremos que volváis y que seáis nuestros hijos».

Si bien se construyó una relación real y cada vez más consolidada entre los excombatientes y las mujeres, los hombres, responsables de re-crear el orden de la aldea tras la violencia, querían tratar con los jóvenes sin contar con las mujeres. Las relegaron a funciones menos importantes. Las madres que tuvieron el coraje de hablar bajo el árbol volvieron a verse privadas de voz y marginadas de las negociaciones de la aldea. Los ancianos testarudos, recuperando viejas prácticas, pusieron a las mujeres «de nuevo en su sitio». Pero los que habían sido niños soldados del Árbol de la Frustración hicieron causa común con las mujeres: «Estas son las madres que nos han

traído de nuevo a la comunidad. Tenéis que escucharlas». Una mujer lo expresó así: «Si estos chicos no nos hubieran defendido, no habríamos llegado a ninguna parte» (Gbowee, 2006).

SIEMPRE ESTOY MALUCHA

En el año 2007, Mariatu, del distrito Kono de Sierra Leona, sostenía en su regazo a su bebé dormido. Lo envolvió en una tela batik de verdes y rojos vivos, colores que contrastaban con la oscura choza de barro, y comenzó su relato: «Nos capturaron a mi hermana pequeña y a mí. A ella la mataron porque se negó a coger el arma. A mí me capturaron, me secuestraron y me dieron un arma. Atacábamos, rodeábamos el pueblo y entonces empezábamos a disparar. Matábamos a unas personas y luego sacábamos todo lo que había allí: comida, ropa..., todo, y entonces nos lo llevábamos. El grupo que fue a atacar la aldea se llamaba Operación Nada Vivo. Operación Nada Vivo mató a mi padre, a mi tío, y ahora no tengo padres» (Mariatu, 2007).

La historia de Mariatu resuena con los ecos de las de miles de niñas y niños a lo largo y ancho del pequeño país de Sierra Leona (África Occidental). Tal como se ha documentado recientemente, buena parte de la violencia en las guerras civiles de Sierra Leona y Liberia fue ejecutada por manos infantiles y adolescentes; el 70 % de las y los combatientes era menor de 18 años (Mack, 2005). En Sierra Leona, tanto el Frente Revolucionario Unido como el ejército civil, la Fuerza de Defensa Civil, quebraron sistemáticamente las identidades anteriores de los niños y niñas y los reconstruyeron como soldados y luchadores sin escrúpulos, con lo que fueron creando a la larga una máquina de guerra terrorífica y prácticamente imparable (Wessells, 2006: 13). Los comandantes obligaron a las niñas y niños a incendiar sus propias aldeas, y a matar a sus familias o a miembros de sus clanes. Les daban un nuevo hogar en la selva, les ponían nuevos nombres como «Rambo» o «Supermán», y les creaban una nueva familia en las facciones combatientes (Bombande, 2006; Wessells, 2006).

Con sus propias palabras, Mariatu expresó el enorme reto al que se enfrentaba al acabar la guerra: «Estoy siempre malucha. No estoy bien. Mi corazón está caliente debido al ruido de las armas.»²⁵

25. En la lengua krio de Sierra Leona, «corazón frío» se traduce más o menos como «paz» o «paz interior». «Corazón caliente» se traduce como «confusión interior» o «violencia interior». El lenguaje refleja una honda comprensión de que la salud y la curación están inextricablemente vinculadas a la violencia y la paz.

Y tengo problemas de estómago por el arma, porque solía llevar una».

No sorprende ese «siempre malucha». La violencia innombrable, desenfundada en demasiados poblados, nunca se llega a comprender del todo ni se termina de arrinconar: «Tu mente es el arma —decía Morris—. Lo único que tienes en la cabeza es violencia. Está incrustada en ti. Y es creativa. Con esa creatividad puedes hacer cosas inimaginables, cosas terribles». Las imágenes de niñas y niños incendiando poblados, enterrando vivas a mujeres embarazadas, y clavando en postes las cabezas de personas decapitadas extendieron el miedo por todo el país durante más de una década, y permanecen vivas en el recuerdo de quienes presenciaron lo inimaginable. El recuerdo vive, también, para esos niños y niñas que aún pueden ver la sangre en sus manos, que aún tienen presentes las imágenes de matanzas. Les escuece el corazón y les duele el estómago con el recuerdo de la sangre y la muerte. La curación no llega fácilmente a esos niños y niñas soldados. ¿Cómo se restaura la salud de las comunidades en las que la violencia devastadora fue ejecutada por niñas y niños que destruyeron precisamente las tradiciones que en su día mantuvieron unidas a las comunidades?

LAS LÁGRIMAS DE UNA MADRE

La noche en la que la Operación Nada Vivo invadió Freetown, las abrasadoras llamas rojas y anaranjadas del fuego despertaron abruptamente a Haja Kassim (2007): «Miramos hacia el norte y vimos fuego; el único punto donde no se veía fuego era al sur, precisamente porque por allí estaba el muelle». Haja sobrevivió al incendio, pero no ilesa: una larga cicatriz que va desde su muñeca hasta el cuello le recuerda diariamente el terror de la guerra. Pocas semanas después de la invasión de Freetown por el Frente Revolucionario Unido, el Consejo Interreligioso de Sierra Leona difundió una declaración en la que condenaba vehementemente la violencia de la guerra civil y llamaba al diálogo.²⁶ Sin nada que perder, Haja halló su voz entre otros fieles líderes religiosos que clamaban por la

26. En el Consejo Interreligioso de Sierra Leona participaban personas del Consejo Islámico Supremo, el Congreso Musulmán de Sierra Leona, la Federación de Asociaciones de Mujeres Musulmanas de Sierra Leona, el Consejo de Imanes, la Unión Misionera Islámica de Sierra Leona, la Iglesia Católica Romana de Sierra Leona, el Consejo de Iglesias Pentecostales y el Consejo de las Iglesias de Sierra Leona (Turay, 2000: 50).

paz. Juntos, acumularon fuerza, a medida que sus voces unidas se abrían camino entre el caos y la violencia que assolaban la ciudad.

Pronto, le pidieron a Haja que se sumase al Consejo Interreligioso en uno de los primeros encuentros confidenciales con los rebeldes que tenían su base en las afueras de Freetown: «Era la única mujer del equipo en aquel momento, y me pregunté a mí misma, ¿debería correr el riesgo de reunirme con los rebeldes? Teníamos mucho miedo. Pero cuando viene la paz no hay más remedio que *agarrarla*. Decidí ir».

Las fuerzas de paz de la ONU llevaron al grupo de líderes religiosos a las afueras de Waterloo. Desde allí, el equipo continuó hacia la selva, sin protección. Y esperaron. Empezaron a aparecer adolescentes muy jóvenes, con ropa de combate andrajosa, cascos del ejército y fusiles AK-47 a la espalda. Se congregaron alrededor del equipo interreligioso. Los hombres empezaron a hablar con los jóvenes rebeldes, intentando generar confianza. Pero en el aire se palpaba la tensión.

Uno de los jóvenes se negó a sentarse: rondaba en torno al grupo, con el arma preparada en las manos. El contraste era total: los dirigentes religiosos no tenían armas. Las fuerzas de la ONU esperaban en sus vehículos, a varias millas del lugar. Los líderes eran totalmente vulnerables, y nadie sabía lo que podía ocurrir.

Y entonces sonó la voz de Haja por encima del grupo: «Hijos míos —empezó—, hijos míos, soy lo bastante mayor como para ser vuestra madre, y a nosotras las madres no nos gusta veros en esas condiciones. A nosotras las madres no nos gusta veros tan lejos de casa. Nosotras las madres queremos que volváis a casa. *Lloramos* por vosotros, por vosotras. *Las madres lloran por vosotros*».

La tensión fue desapareciendo a medida que los jóvenes rebeldes dejaban sus armas y se congregaban en torno a Haja, ahora como niños y niñas, no como soldados. El joven que había estado andando alrededor del grupo bajó su arma. Se dirigió hacia Haja, puso su casco en el suelo y le ofreció asiento. Otros se fueron sentando a su lado y empezaron a hablar. Hablaron de sus madres. Hablaron de sus hogares. Pidieron rezar con ella: «Fueron unos rezos maravillosos —reflexionaba ella más adelante—; es difícil entender cómo unas personas con corazones tan piadosos y tanta formación religiosa pudieron decidir echarse al monte y tomar las armas». Haja escuchó. Rezó. Y volvió a hablar: «Dejad la selva. Salid. Volved a casa y tengamos paz en Sierra Leona». Se le quebró la voz y empezaron a correrle lágrimas por las mejillas; los rebeldes que la rodeaban eran los mismos que le habían incendiado la

casa. No podía detener el llanto. Lloraba por el sufrimiento de la guerra, por la violencia que asolaba su país y por las niñas y niños que luchaban en una guerra que ni ellas ni ellos habían desencadenado.

Los rebeldes estaban conmovidos. Las lágrimas y la voz de una madre los hicieron regresar, reavivaron sus recuerdos del hogar. Vieron a sus madres en el rostro de Haja. Sus lágrimas fueron las lágrimas de todas las madres. Prometieron trabajar con el Consejo Interreligioso. Prometieron iniciar diálogos. Prometieron intentar traer la paz. Suplicaron a Haja que llevase mensajes para sus familias, para sus madres, y que hiciese que se emitieran por la radio.

Cuando Haja y los demás se disponían a marcharse, uno de los jóvenes se acercó a ella y le dijo: «Te pareces a mi madre. Me recuerdas a ella. Déjame darte esto», y le puso en la mano un trozo de papel. Haja y el Consejo Interreligioso emprendieron el largo camino hasta el límite que marcaba el fin de la selva, donde encontraron los vehículos que los estaban esperando. En el trayecto de vuelta a Freetown, Haja miró por primera vez lo que le había dado el joven. Allí, en la palma de la mano, había un billete de cien dólares estadounidenses.

De vuelta a Freetown, Haja cumplió sus promesas y emitió por radio todos los mensajes. La llamaron traidora y colaboradora con los rebeldes. En su comunidad, fue estigmatizada por las emisiones radiofónicas. Pero nunca dejó de construir la confianza y la seguridad de los niños y niñas que conoció en la espesura. Con el tiempo, los rebeldes accedieron a sumarse a las conversaciones de paz, y arrancó el largo proceso hacia un acuerdo formal de paz. Una de las piezas de un complejo rompecabezas, la confianza, empezó a emerger a través de la voz de una madre. De sus lágrimas y su vulnerabilidad destiló la transformación. La fortaleza de una fervorosa musulmana que, en medio de los escombros de la guerra —miembros cercenados, dolorosas cicatrices y casas quemadas—, se atrevió a imaginar un mundo diferente para sus hijas e hijos.

Haja comprendió que uno de los mayores desafíos que afrontaba su país era la curación y la reintegración de los niños y niñas cuyos primeros años de formación no transcurrieron en casa, en familias y escuelas, sino que tuvieron como eje las traumáticas experiencias del secuestro, la violencia, la muerte y la violación. La militarización infantil desmantela las ideas occidentales más corrientes sobre la guerra, que asumen una separación entre la víctima y el victimario. En Liberia y Sierra Leona, los niños y niñas experimentaron la continuidad de ser víctimas-victimarios

(Wessells, 2006), lo que creó y sostuvo un complejo sistema de vulneraciones y destrucción.

Apuntamos varios fenómenos importantes que aparecen una y otra vez en los relatos de las niñas y niños soldados. Estos fenómenos, que surgen de la experiencia de una violencia extrema y sostenida, proporcionan una nueva percepción para el desarrollo de programas dirigidos a la curación colectiva.

En primer lugar, de forma recurrente encontramos la deconstrucción y reconstrucción de la identidad y el lugar. Normalmente, empieza con el secuestro forzoso, en el que los niños y niñas viven directamente la destrucción de sus hogares y la muerte de sus seres queridos, y se ven «capturados», «transportados», «conducidos al monte». Como hemos comentado anteriormente, más que una estadística de guerra, el ser *desplazado* supone una experiencia literal, una poderosa metáfora formativa, en la que estas personas jóvenes tienen que resituarse a sí mismas, así como su lugar y el significado de la vida, si han de sobrevivir. En la transformación de identidad, se las rebautiza. Se renegocian la seguridad y la pertenencia en torno a figuras similares a la paternal, sustitutivas. El acto de destrucción de la vieja identidad fue para muchos y muchas literalmente así: se mandó a esos niños y niñas a aniquilar sus propios poblados y a sus familiares como acto de ruptura de sus anteriores vínculos y de reconstrucción de la dependencia y la lealtad a su nueva identidad (Beah, 2007; Eichstaedt, 2009; Honwana, 2006; Singer, 2006; Wessells, 2006).

En segundo lugar, y también sistemáticamente, la construcción de significado exige mecanismos para negociar una gran diversidad de realidades sociales simultáneamente contenidas, pero muy polarizadas y opuestas. Este tipo de violencia obliga a las personas a sostenerse y moverse entre identidades y espacios sociales como víctimas-victimarios, entre rituales de violencia y de comunidad, entre la impotencia y Rambo, la separación y la pertenencia, la carencia de madre y la madre. No resultaría adecuado definir las como realidades lineales, secuenciales, sino como realidades fluidas, sorprendentes, explosivas y latentes a la vez. Estas identidades claramente opuestas, incluso incompatibles, están, dadas las extremas circunstancias, presentes y accesibles simultáneamente en el tiempo.

En tercer lugar, pocas —o ninguna— de las personas que han experimentado este tipo de desplazamiento extremo encuentran palabras para hablar de lo indecible. Las realidades vividas se sienten en los huesos, pero no es fácil nombrarlas o transmitir las. De hecho, es posible que la mayor pérdida, la mayor sensación de des-

plazamiento, sea la total falta de capacidad para hallar la voz que ponga nombre a lo que ha ocurrido o está ocurriendo en las confusas realidades sociales de las que la persona es parte, viviendo, experimentando y construyendo a la vez.

Una vez más, nos topamos con temas metafóricos y retos claves a los que debe atender la curación colectiva: desplazamiento, con pérdida del lugar y la búsqueda del hogar; mudez, con la pérdida de la voz y la búsqueda para hablar y nombrar; y orfandad de madre, sin un seno materno y la búsqueda de la pertenencia.

GÉNERO Y VIOLENCIA

Una mujer joven como Mariatu ilustra mucho de lo que venimos comentando hasta ahora, pero añade la complejidad de lo que deben afrontar las jóvenes en particular. Como niña soldado, sus identidades y roles sociales construidos —ninguno buscado o deseado por ella— incluyen ser víctima de secuestro, combatiente, esclava sexual y madre. La violencia de género específica fue omnipresente durante la guerra: «Cuando estaba en poder de los rebeldes —explicó Mariatu—, varios de ellos me violaron y me quedé embarazada [...] Cuando estaba embarazada, hubo una discusión entre los rebeldes sobre si abrirme la tripa para ver de qué sexo era el bebé; unos decían que era niña, otros que niño» (2007). Se enteraba a mujeres embarazadas vivas, se apostaba sobre el sexo de los fetos y se rajaban vientres para ganar unos cigarrillos. La esclavitud sexual de las niñas, incluso de tan solo siete años, se practicó de forma generalizada, y la sistemática violación colectiva de hijas, madres y abuelas se convirtió en el arma de guerra predilecta, destruyendo a personas y comunidades enteras.

La violación no solo hace añicos el sentido de autoconciencia, poder y pertenencia de la mujer, sino que destruye asimismo el tejido social de las familias y comunidades. Hoy en día, la propagación del VIH, el rechazo a las víctimas de violaciones y la estigmatización de los «bebés rebeldes» —niños y niñas que fueron concebidos como resultado de violaciones de guerra— continúan planteando retos a las mujeres (Meintjes, Turshen y Pillay, 2001: 26). Como sugiere Nordstrom en la cita que encabeza este capítulo, para las mujeres no existe una diferencia clara entre la guerra y la paz. Difuminando la falsa dicotomía de la guerra y la paz, la guerra es una «ambigüedad útil», cuando no necesaria (1999: 16).

El uso sistemático de la violación como arma de guerra en lugares como Angola, Bosnia, Liberia, Mozambique, Ruanda y Sie-

rra Leona ha despertado atención internacional. Mucha gente atribuye estos inconcebibles actos de violencia al caos de la guerra. Sin embargo, la violencia sistemática, que alimenta la explotación masiva de las mujeres durante la guerra, no puede minimizarse o dejarse a un lado tan fácilmente. El uso de la violencia de género es un recrudecimiento de la violencia cultural y estructural presente antes de que estallara la guerra, y presente *después* de que se haya firmado un acuerdo de paz, a no ser que se preste atención específica a las experiencias particulares de las mujeres. En los Estados Unidos, por ejemplo, una de cada cuatro estudiantes universitarias se enfrenta a la agresión de la violencia sexual (Fisher, Cullen y Turner, 2000). Este dato estadístico no describe una experiencia individual de violación, sino más bien la prevalencia de una violencia sistemática en los campus universitarios dentro de los Estados Unidos. La fluidez de las fronteras en el siglo XXI exige que la comunidad internacional empiece a abordar la violencia estructural y cultural que se halla en el núcleo de la violencia sexual, violencia que se mueve con fluidez por los lugares de la guerra y la paz.

En tiempos de posguerra, la violencia cultural y estructural continúa afectando a las mujeres de manera devastadora, especialmente a través de la desigualdad económica y política. Tras la pérdida de sus maridos e hijos, muchas mujeres tienen que encontrar la manera de asumir el papel de sustentadoras de la familia. Para conseguirlo, tienen que superar los obstáculos para lograr un empleo en sociedades que no desean modificar sus nociones del papel que corresponde a cada género. El 80 % de las mujeres refugiadas sufren un incremento de la violencia sexual en etapas de desplazamientos (Nordstrom, 1999: 15). La violencia doméstica aumenta en las «secuelas» de la guerra (Nordstrom, 1999: 15; Rehn y Johnson Sirleaf, 2002: 16). Según el *Anuario 2008 de procesos de paz* (Fisas, 2008: 21), las mujeres representan solo un *cuatro por ciento* de los participantes en negociaciones de alto nivel celebradas en los últimos años. A pesar de los requerimientos de la Resolución 1325 del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas (2000) sobre mujer, paz y seguridad, que estipula el nombramiento y representación intencionados de mujeres en todos los niveles de los procesos de paz, de las 57 personas nombradas por el secretario general para puestos de dirección en el año 2007, solo tres eran mujeres (Fisas, 2008: 21). Para las mujeres, las zonas de guerra abarcan el ámbito público y privado: desde la primera línea de combate hasta la primera línea del hogar, las mujeres experimentan una forma de

violencia que desmantela las falsas dicotomías de la guerra y la paz, el conflicto y el posconflicto, lo privado y lo público.

La realidad de las vidas de las mujeres durante la guerra y en el periodo subsiguiente desafía la idea de que la reconciliación es un proceso lineal. Para las mujeres, la violencia no acaba, ni decrece, tras la firma de un acuerdo de paz. En la más perturbadora de las realidades, las operaciones de *mantenimiento de la paz* han supuesto de hecho un incremento de la explotación sexual y la prostitución, así como del VIH/sida (Rehn y Johnson Sirleaf, 2002: 70).²⁷ Lo que para algunos es un símbolo de paz, se ha convertido en un símbolo de violencia para las mujeres. La violencia y la paz se suceden de forma cíclica en tiempos de guerra y en tiempos de supuesta paz. En las convulsiones que conlleva la guerra, las mujeres suelen acceder a más roles de dirección. Esto es cierto en dos sentidos. Como combatientes, ascienden con frecuencia a puestos de dirección significativos, y en casa, cuando los hombres no están porque se han ido a luchar, están escondidos o han muerto, ellas son las líderes de hecho. Paradójicamente, como hemos señalado, un acuerdo de paz suele acarrear para las mujeres la pérdida de voz y liderazgo, a medida que la vida va volviendo a la «normalidad», lo que demasiado a menudo se traduce en una vuelta a pautas de liderazgo local y nacional dominado por los hombres (Meintjes, Turshen y Pillay, 2001).

Para muchachas como Mariatu, los intentos de reconciliación que, con demasiada frecuencia, pasan por alto la participación de las niñas en la guerra no hacen sino agravar la profunda vulneración que supone la violencia sexual y la militarización infantil. En Sierra Leona, las niñas formaban el 30 % de la fuerza armada del Frente Revolucionario Unido. Sin embargo, durante el primer mes de los intentos de desarme, de los 1213 jóvenes liberados tan solo el 15 % eran niñas (Carlson y Mazurana, 2004). Carolyn Nordstrom (1999: 15) escribe que «invisible es inexistente». Las niñas y jóvenes como Mariatu son invisibles, inexistentes, en su lucha diaria por lograr la curación. Invisibles son también las aportaciones de las

27. Elisabeth Rehn y Ellen Johnson Sirleaf (2002: 71-72): en Bosnia, los trabajadores internacionales «por la paz», incluidos instructores de policía, mantenedores de la paz, trabajadores sociales y trabajadores de programas de ayuda, representaban el 30 % de los ingresos de los prostíbulos. En Liberia, 6600 niños y niñas fueron engendrados por mantenedores de la paz entre 1990 y 1998. Según una trabajadora del sexo de Sierra Leona, de 17 años de edad, la mayoría de sus clientes eran mantenedores de la paz de la Misión de la ONU en Sierra Leona.

mujeres en medio de y en la etapa posterior a la violencia prolongada. Los métodos únicos y eficaces que las mujeres utilizan para fomentar la curación colectiva pasan desapercibidos en demasiadas ocasiones, una realidad invisible que se pierde debido a la sistemática exclusión de la voz y la representación de las mujeres.

El liderazgo de las mujeres es absolutamente necesario para cultivar una paz justa, como hemos visto en los relatos que contiene este libro. El liderazgo de las mujeres en los esfuerzos de reconciliación ofrece un conocimiento orgánico e íntimo de la particular necesidad de las mujeres de emprender la curación. Tomemos como ejemplo la historia de Haja Kassim. Los hombres que intentaron entablar las primeras conversaciones con el Frente Revolucionario Unido no consiguieron mover a los rebeldes, y empezó a subir la tensión. Solo cuando sonó la voz de Haja, la voz de una madre, los rebeldes empezaron a acercarse y a escuchar. Sus lágrimas tocaron la fibra de los niños soldados allí presentes. No hay que perder de vista el dato de que estos rebeldes habían visto lágrimas de madres en muchísimas ocasiones, demasiadas. Después de todo, las mujeres fueron el objetivo principal durante la guerra. El poder de las lágrimas de Haja era diferente precisamente porque ella estaba en una posición de autoridad. La vulnerabilidad mostrada por alguien con *control*, alguien con *poder*, pilló desprevenidos a los rebeldes. Aquellos niños soldados habían ido a hablar con dureza. A regatear. A plantear exigencias. Con gente que pensaban que iba a hacer lo mismo. Y tenían ante ellos a una mujer, superviviente y líder, que había ido a compartir, a llorar, a abrazar. Algo inesperado, dados sus simultáneos y aparentemente contradictorios roles como madre, víctima, persona vulnerable y dirigente. Los niños soldados no pudieron más que reunirse en torno a Haja; su amor incondicional los llamaba a volver al hogar. La experiencia de Haja como *madre* combinada con su papel como *líder* generó una frecuencia natural propia. En pocos instantes, su voz y su presencia modificaron completamente la naturaleza del primer encuentro con el Frente Revolucionario Unido. Al igual que el cuento tibetano, el inesperado tono que aportó como cuidadora y líder a la vez originó un agudo repunte de energía que resonó y alcanzó a todas las personas presentes.

En los relatos iniciales de este libro recurrimos a múltiples ejemplos de la singular capacidad que tienen las mujeres para fomentar espacios de curación colectiva cuando se les dan la voz y la oportunidad. Cuando los procesos oficiales de desarme en Sierra Leona y Liberia empezaron a desinflarse, las mujeres comenzaron a movilizarse. Se organizaron de acuerdo con un enfoque rehumani-

zador del desarme, empoderando a sus hijas e hijos mediante el amor en lugar de las armas. Con su canto, las madres llevaron a sus hijos e hijas a casa, en un ritual de reintegración. Las lágrimas de Haja reavivaron los recuerdos de una vida diferente en los rebeldes de Operación Nada Vivo. Las mujeres del Árbol de la Frustración se deshicieron de las identidades violentas de sus hijos cortándoles las largas cabelleras enmarañadas, liberándolos del peso de la guerra. En efecto, el innovador trabajo de las mujeres de África Occidental para llevar la curación y la paz a personas como Mariatu, Morris y los excombatientes bajo el árbol proporciona enormes recursos a quienes trabajan por resolver la cuestión de la reconciliación en medio del sufrimiento humano. Si regresamos a varios de nuestros relatos, y en concreto al del Árbol de la Frustración, aparecen una serie de ideas y rasgos fundamentales.

LECCIONES DEL ÁRBOL DE LA FRUSTRACIÓN

La capacidad del espíritu humano para volver a imaginar y crear un mundo en medio de la violencia sigue siendo un fenómeno global. En los poblados de toda Liberia y Sierra Leona abundan las historias de curación y reconciliación. El relato del Árbol de la Frustración que aparece al principio de este capítulo es una de esas narraciones fascinantes que implica a madres que empezaron a comprometer a jóvenes hombres combatientes que no eran directamente hijos suyos. En las acciones que surgieron de su intuición hay una profunda sabiduría y complejidad —capas de conocimientos—, no como técnica cuantificable, sino más bien como lo que podríamos definir como el envolvente poder del amor.

Del Árbol de la Frustración se derivan varias lecciones básicas para la curación colectiva, centradas en la metáfora de los cuidados maternos, una metáfora que no se puede caracterizar a la ligera como lineal y secuencial, sino que surge de la sabiduría de la experiencia, de sostener a la otra persona como a una criatura. Resulta extraordinario teniendo en cuenta lo que había sucedido en la aldea, pero, al mismo tiempo, indica que la experiencia de ser madre conllevaba una especial forma de entender los profundos daños de la guerra, que dio origen a la capacidad de estas mujeres de movilizar su imaginación y reconocer a sus victimarios como víctimas y parte de ellas mismas. La curación hallada bajo las ramas del árbol fue como la sombra; la lenta, recurrente danza de la comida, el juego y la maternidad, que dio paso a la voz y la pertenencia. De esa maternidad surgen algunas lecciones.

Lección 1: el involucramiento da paso a la voz

En el centro de la aldea de Myama, en Sierra Leona, se encuentra una pequeña cabaña circular abierta al cielo. A quienes llegan a Myama de visita se los conduce rápidamente a la cabaña, mientras la gente de la aldea se reúne alrededor. Uno por uno, diversos líderes y habitantes de la aldea dan la bienvenida a las personas visitantes, un ritual que un dirigente de Myama explica así: «Aunque quienes nos visitan traigan la nuez de cola para romperla con el jefe, no es solo el jefe quien tiene el poder de acoger a las visitas. Todas las vecinas y los vecinos deben participar en las decisiones. Por eso nos reunimos en la cabaña palava». En el idioma krio de Sierra Leona, *palava* significa conflicto, y las cabañas palava proporcionan, en toda África Occidental, un espacio tradicional en el cual las y los habitantes de un poblado pueden reunirse para resolver disputas, tomar decisiones y hablar sobre asuntos comunitarios.

Las cabañas palava desempeñan una función central en la vida de las aldeas. Los conflictos se resuelven de una manera bastante similar a la bienvenida que nos dieron los y las habitantes de Myama, por medio de la repetición y la participación colectiva. La conversación gira por la cabaña, y vuelve a empezar. Cuando las decisiones se van esclareciendo, no cesa la repetición, sino que se incrementa, y cada persona de la aldea pone voz a la solución. De esa forma, cada persona puede tomar posesión de la decisión individualmente. A medida que las voces van moviéndose en círculos por la cabaña, la decisión va penetrando profundamente en el corazón de la comunidad; después, se eleva en una voz unificada y la conversación envuelve a las personas presentes y resuena por toda la aldea. El enfoque tradicional de resolución de conflictos de la cabaña palava no siempre requiere el espacio físico de la cabaña de barro. La cabaña palava simboliza, más bien, una visión cultural del modo de abordar y transformar el conflicto. La transformación resulta de la responsabilidad colectiva de restablecer la armonía, una responsabilidad que se expande en anchura y profundidad a partir de la repetición, del compartir continuamente y de la propiedad colectiva que se obtiene al poner voz.

Las madres de Liberia también crearon una cabaña palava en el Árbol de la Frustración. Día sí y día también repitieron su trayecto para sentarse con los chicos. Llevaron comida. Contaron cuentos tradicionales, rieron juntos y compartieron narraciones. Y, lo más importante, crearon un espacio compartido donde todas y todos podían estar juntos. Durante meses recorrieron el camino hasta el

árbol y su relación con los jóvenes fue haciéndose más estrecha con cada regreso posterior. No hubo ningún intento de abordar las razones más profundas por las que ellas se aventuraban cada día hasta el árbol; no hubo un esfuerzo inicial por hablar sobre la guerra, sobre la necesidad de reintegración, sobre el deseo de reconciliación.

Sencillamente, rodearon el árbol y a los jóvenes. Algo paradójico, puesto que en la guerra, en palabras de Mariatu, «rodeábamos la población y a continuación disparábamos», en la Operación Nada Vivo. En este caso, en cambio, las madres eligieron rodear con algo que solo podemos describir como el valor del amor, una valentía que superaba la capacidad de los hombres del poblado. Ellas permitieron que las relaciones surgieran, se fortalecieran y se expandieran a medida que giraban sus conversaciones. Imprevisiblemente, los meses narrando relatos dieron paso a una explosión de energía, a una pregunta que todos y todas conocían, pero que nunca se había formulado en palabras: «Sabemos que queréis regresar a la comunidad, así que ¿por qué no lo hacéis? ¿Por qué no volvéis a casa?».

Este tipo de tradición de «sonido envolvente» se encuentra en la cabaña palava de África Occidental, que reconoce la necesidad de espacios compartidos, de posesión en el recorrido hacia el restablecimiento de la armonía de la comunidad, la circularidad a través de la repetición y la participación colectiva. Sin embargo, esta tradición no se limita a África Occidental, como tampoco lo hace la curación obtenida de la repetición y el poder de la narración circular de relatos limitada por fronteras geográficas y culturales. Me he encontrado con cabañas palava y con la necesidad de narrativas circulares en muchos lugares donde el dolor y las graves vulneraciones sufridas han dejado a personas y comunidades gravemente quebradas, sin un sentido fuerte de voz o pertenencia.

Durante un tiempo viví en una comunidad de trabajadoras católicas en South Bend (Indiana, Estados Unidos), con alrededor de una docena de mujeres, que habían padecido violaciones, violencia doméstica y los grilletes de la pobreza y la falta de hogar. Descubrimos nuestra propia cabaña palava: el porche delantero de la casa. Cada atardecer, nos reuníamos durante horas en el porche y hablábamos. Hablábamos de música, de libros, de marcas de tabaco, de la maternidad y de Dios, y, a medida que se sucedían los días y los meses compartiendo, los relatos fueron ganando profundidad. Hablamos sobre vulneraciones, sobre el grave trauma de la violencia sexual y doméstica, sobre el abuso de las drogas, sobre la

cárcel. Fue un ritual que dio vueltas y vueltas y que se repitió, se expandió y se hizo cada vez más profundo. Para quienes han afrontado la devastación de no tener casa, resulta crucial el reto, aparentemente insuperable, de recuperar el sentido del yo y del lugar, aunque son muy escasas las posibilidades de lograrlo en una situación de alojamiento temporal. No obstante, el vínculo que se formó en nuestras charlas nocturnas en el porche tuvo la capacidad de alentar el tipo de hermandad y comunidad que localiza el yo y el lugar. Cuantas más voces había en el porche, más profundamente se compartía. Al igual que en el cuenco tibetano, las fricciones individuales aumentaron y dieron origen a una canción: fue un canto de dolor y destrucción, pero también de esperanza, que resonó desde nuestro porche-cabaña palava y se oyó en las calles de South Bend y a través del Atlántico hasta el pequeño pueblo de Myama, en Sierra Leona.

Encontramos curación colectiva en las cabañas palava de Ghana, Liberia y Sierra Leona, donde las comunidades restablecen la armonía mediante el poder de la narrativa; la encontramos en la casa de trabajadoras católicas de San Pedro Claver en South Bend, donde la hermandad se construye por medios de sus voces colectivas girando hasta lograr una canción unificada; y en las madres del Árbol de la Frustración, que comprendieron la necesidad de ir allí diariamente. De llevar comida. De hablar. De contar historias a los jóvenes combatientes. De envolver con cuidados y amor.

Lección 2: la importancia del ritual

«¡Cortamos pelo como endemoniadas!», exclamó con entusiasmo una madre en el Árbol de la Frustración. Cortar el pelo fue recordar el pasado, reconectarse a sus hijas e hijos, a sus antiguas vidas y a sus antepasados. Fue un acto simbólico de amor y perdón que llegó más hondo que las palabras, hasta alcanzar unos recuerdos de vida y relaciones que unieron sin interrupciones el pasado y el presente. Como insistía el jefe Kamanda (2007) del distrito Kono de Sierra Leona en relación con la reintegración, «Tenéis que intentar traerlos [a las niñas y niños soldados] de vuelta al lugar del que vinieron, intentar traerlos de vuelta a sus propios recuerdos».

El ritual del corte de pelo en el Árbol de la Frustración brotó de una antigua forma de vida, una vida anterior a la guerra, en la que cortar el pelo era tarea de las madres. Pese a ser algo bastante trivial, el cortar el pelo era una muestra de intimidad y de amor, un espacio para tocar y sostener, para envolver a la criatura. A medida

que caía el pelo de los excombatientes, se iban desvaneciendo sus identidades como soldados. El ritual del corte de pelo creó un nuevo sendero, que unió diversas realidades sin fisuras. Caminando juntos de vuelta al poblado, simultáneamente caminaron juntos de vuelta al pasado, hacia el pasado de los antepasados que se extendía ante ellos, perdido durante tanto tiempo (Lederach, 2005). En otras palabras, se adentraron en una vida anterior, en una identidad anterior, como hijos e hijas. Las madres del Árbol de la Frustración rebuscaron en el fondo de sus creencias y prácticas tradicionales y encontraron un manantial de curación. El corte de pelo ofrecía un acto de reconciliación simbólico pero a la vez poderoso, que al tiempo desembocó en una reintegración satisfactoria. Ellas llevaron a sus hijos e hijas de vuelta al lugar de donde provenían, de regreso a su propia memoria. Cortaron pelo como endemoniadas, y allí encontraron confianza y reconciliación, al recordar un pasado que contenía vida, amor y armonía.

Muchos rituales propios de África Occidental reproducen prácticas tradicionales que se llevan a cabo en torno a los nacimientos, en las que las mujeres se visten de blanco, se lava con agua a las criaturas y se realizan los rituales para ponerles nombre (Bombande, 2006). Esos rituales constituyen el renacimiento literal de las niñas y niños soldados en las comunidades. En la aldea donde las madres físicamente *llevaron caminando* a sus hijos e hijas desde la destrucción y la exclusión hacia la curación y la aceptación, se crearon nuevos rituales: rituales de canto (espirituales de lamento y júbilo), rituales de viaje (caminar hacia la antigua vida, hacia los antepasados, hacia la renovación en la aldea) y rituales de maternidad, del renacer de hijas e hijos perdidos. Al reconocer la necesidad de reconexión y renacimiento en las comunidades, las mujeres eligieron entrelazar sus manos y literalmente curar a la aldea cantando. Su canto transportó a todo el mundo al recuerdo de una vida sin violencia, donde existía armonía entre la gente del poblado, así como con sus antepasados.

La curación colectiva está situada en algo que como mejor podemos describir es, de nuevo, como sonido envolvente, voces colectivas elevadas en el canto. En efecto, en estas voces rotas *cantando*, hay una profunda esperanza. Cantar les proporciona ubicación, seguridad y aceptación. Es como si las líneas de las canciones del pueblo aborígen australiano estuvieran presentes en un continente totalmente distinto: nuestra geografía, nuestro paisaje, nuestro lugar se conocen por las canciones que dan a luz, que nos ponen nombre y nos traen al hogar.

Las mujeres de Liberia y Sierra Leona han sido eficaces en sus esfuerzos por apoyar la reintegración de los niños y niñas soldados porque reconocen la necesidad de rituales tradicionales, espirituales, para poner los cimientos de la reconciliación. Así reflexionaba un experimentado constructor de paz de la región, Emmanuel Bombande (2006), sobre sus contrapuestas experiencias de reconciliación por toda la región:

Todo el proyecto de desarme y reintegración debía tener en cuenta no cómo se realizaba el desarme, sino cómo se volvía a arraigar a estos jóvenes excombatientes en sus comunidades [...] Y constatamos que en las comunidades donde habían matado a mujeres ancianas, la reintegración resultaba más difícil. Pero en las poblaciones que no habían sido alcanzadas por la violencia, las mujeres mayores podían desempeñar un papel en el que se realizaban rituales para recibir de nuevo a la gente joven. Esto apunta al papel de la mujer, que es muy poderoso pero que no se ha articulado suficientemente.

Estas mujeres, que se han alzado para hacer frente al desafío de la reconciliación durante y después de la guerra, han reconocido la importancia de la identidad, la espiritualidad y la colectividad. En las historias de Haja Kassim, del Árbol de la Frustración y de la Campaña de Acción de Masas por la Paz de las Mujeres de Liberia, las mujeres dieron con la manera de llamar a sus hijos e hijas, de recordarles que una vida diferente era posible. Se alzaron juntas para llevar a sus hijas e hijos de regreso a sus propios recuerdos, de regreso al lugar de donde provenían, de regreso al hogar.

En este contexto, la curación colectiva debe volver a conectar a las comunidades con sus antepasados, con su historia viva, y a unas con otras tras una década de devastadora separación. Los rituales que rememoran la vida anterior a la guerra ayudan a enraizar de nuevo a las comunidades e intensifican los esfuerzos de reconciliación. Una y otra vez surgía el tema de la «responsabilidad colectiva» en entrevistas y conversaciones con personas de África Occidental: «En Liberia nadie es totalmente inocente. Todos somos responsables de la destrucción de Liberia —decía Jake mientras paseábamos por el campo de refugiados de Buduburam—, y todos tenemos la responsabilidad de empezar a reconstruir nuestras comunidades». Para él, el concepto de familia va más allá de una consanguinidad específica, por lo que la necesidad de la curación colectiva es fundamental para construir cualquier tipo de paz sostenible.

En el contexto de África Occidental, la responsabilidad colectiva emana de una epistemología espiritual profundamente arraiga-

da, una epistemología que reconoce el fluir del pasado, el presente y el futuro en los contornos de la experiencia cotidiana, donde los antepasados continúan influyendo en la vida de los poblados. Los componentes espirituales necesarios para la curación en muchas localidades de África Occidental suelen ser ignorados en las ideas sobre reconciliación eficaz que se defienden en Occidente. Y, sin embargo, hay una profunda sabiduría en el enfoque cíclico de la reconciliación, que reconoce la interacción del pasado con el presente y de ambos con lo que está por venir.

Lección 3: la necesidad del juego

Las mujeres del Árbol de la Frustración cantaron y contaron viejos cuentos tradicionales. Con su conversación, despertaron recuerdos de una vida diferente, de un mundo diferente. Recordaron a los jóvenes del árbol que la paz y la aceptación eran posibles. Con su disposición a sentarse y escuchar, crearon una sensación de seguridad, permitieron a las y los jóvenes combatientes sentirse dignos de nuevo. Estas sanadoras heridas hallaron el poder de contactar en el canto, la oración y la risa. Con sus cuidados maternos, dejaron entrever el futuro, un futuro en el que la seguridad podría provenir de la comunidad, en el que se podría volver a construir familias, y un futuro en el cual el poder no tuviera que provenir del fusil. La rehumanización parece estar situada en el centro de los cuidados maternos precisamente porque reconoce al victimario como criatura, como hijo o hija de alguien.

«Las mujeres de la escuela me preguntan a menudo cómo me las arreglo para hacer frente a todos los retos de mi vida, cómo afronto el ser una sin techo y, sin embargo, reír cada día. Les digo que a veces hay que reír solo por no llorar», explicaba mi compañera de casa durante nuestras conversaciones nocturnas en el porche de Indiana. Reír en medio del sufrimiento no es algo nuevo ni insólito. De hecho, lo cierto es lo contrario; la necesidad de alivio cómico, de risa y de juego es algo muy extendido. Por lo general, se suele hablar de esta necesidad como si fuera una máscara ante el dolor y la tristeza, es decir, utilizar la risa para esconder las lágrimas. No obstante, al mismo tiempo puede estar funcionando otra realidad: el juego y la risa nos recuerdan nuestra propia humanidad, nuestra conectividad o, como sugiere Van Morrison, la recuperación de aquellos tiempos de la infancia en los que experimentábamos un sentido de inocencia y asombro. Desde las calles de South Bend hasta los suelos de barro rojo de las casas de Sierra

Leona devastadas por la guerra, la danza, la risa, el juego y el ritual abundan en los lugares donde se sufre. La musa es un poderoso recordatorio de lo que significa ser humanos.

CONCLUSIÓN

Un proverbio de Ghana sentencia: «Si se ha llegado a un callejón sin salida, ve a consultar a la Anciana». No solo es un dicho tradicional, sino un poder que se percibe en las mujeres en esa zona del mundo: «Hay un ingrediente de ser Mujer —explicaba una mujer ghanesa—, de *Feminidad*, para el contexto africano. Son nuestras madres. Son quienes nos han dado el ser. Tenemos que otorgarles ese respeto». La mujer de África Occidental está, efectivamente, a la vanguardia en lo que respecta al fomento de procesos de transformación en lugares donde la guerra civil ha desgarrado incluso el propio tejido social. En ningún caso es más profunda esta destrucción que en el de la utilización sistemática de niñas y niños y mujeres como armas de guerra. Estas mujeres, cuyos cuerpos se convierten literalmente en primera línea de la violencia, cuyo desamparo y victimización se extreman en las manos de niñas y niños, están ahora a la cabeza del proceso de reintegración. Dentro de sus historias de pérdidas profundas, emerge una manera de entender la curación igualmente profunda, que muestra cómo las mujeres han encabezado y sostenido la reconstrucción de vidas y comunidades. Tienen mucho que enseñarnos sobre la curación colectiva.

El éxito de las madres, sin embargo, no está tanto en su papel socialmente construido como mujeres, sino más bien en los enfoques imaginativos que han utilizado para cultivar la curación durante y después de la guerra. Proporcionan un incomparable recurso de creatividad para personas constructoras de la paz en cualquier lugar del mundo, a pesar de lo cual sus enfoques siguen estando lamentablemente subrepresentados en la literatura genérica sobre reconciliación (Turshen, 2001). La falsa noción de que el trabajo pacificador es intrínsecamente un trabajo de mujeres las perpetúa en un papel que no se corresponde con la realidad sobre el terreno; en tiempos de guerra, las mujeres desempeñan tantos papeles como los hombres: desde soldado hasta reconciliador. Como dice Nancy Scheper-Hughes (1998: 228),

En última instancia, no es algo tan sencillo como que los hombres hagan la guerra y las mujeres la paz, o que la maternidad se oponga

«de forma natural» al militarismo [...] por supuesto que la maternidad es una categoría tan social y fluida como la paternidad. Solo como resultado de una decisión deliberada, más que por una predisposición natural, dedican las mujeres las formas de pensar y las prácticas de la maternidad al mantenimiento de la paz y la reparación del mundo antes que a hacer la guerra y destruir el mundo.

Hay demasiada literatura técnica sobre construcción de la paz que adopta una perspectiva esencialista que apenas da cuenta de las mujeres que, por una *decisión deliberada*, idearon alguna forma de trabajar por la curación de sus comunidades, o simplemente no da crédito a estas mujeres. Quizás más importante que esto sea que la perspectiva esencialista no tiene en cuenta el enorme recurso que suponen los particulares enfoques de las mujeres sobre la reconciliación, que son traducibles más allá de las fronteras de género, cultura y nacionalidad. El cuidado maternal como *metáfora* pone de relieve el extraordinario trabajo de las mujeres individuales sobre el terreno, a la vez que reconoce que sus metodologías particulares son aportaciones adaptables al campo más general.

El cuidado maternal ofrece una metáfora diferente y un cambio para la reconciliación y la curación colectivas. El cambio exige, de forma parecida al ingenio y la pesada rutina diaria de la maternidad, una disposición a abrazar la desordenada tozudez de la violencia con un amor perseverante. Pero también exige ver la humanidad tal como nace, no en las categorías socialmente construidas durante y después de la guerra.

Sabemos que para las mujeres la violencia se incrementa tras la firma de un acuerdo de paz, y que ello requiere la resiliencia de una respuesta imaginativa. El cuidado maternal abarca el desorden de la experiencia sobre el terreno y la imaginación que moviliza los espacios necesarios para rodear y sostener a comunidades y criaturas dolientes, incluso mientras las propias madres están viviendo y trabajando su propio dolor. La misma esencia de la maternidad implica un viaje de acompañamiento que dura toda una vida. Como tal, el cuidado maternal movilizado con intención y propósito pretende alcanzar algo que va más allá de las reclamaciones de justicia inmediata, las técnicas de resolución de problemas o las fases de la curación. Alimenta la restauración, la reunión de dignidad y de personas. Más allá de la neutralidad, las madres fomentan relaciones verdaderas. Las mujeres que se alzaron para dirigir sus comunidades hallaron poder en su capacidad de conectar, en su hermandad y en su vulnerabilidad. La metáfora del cuidado mater-

nal ofrece un paradigma nuevo y multidireccional para la reconciliación, en el cual el amor envolvente del canto y la danza, la hermandad y la colectividad y la presencia del mundo ancestral restablece un sentido de lugar, da origen a la voz e inicia el viaje hacia la curación colectiva.

X. *La poesía de la curación colectiva*

Cuando hablo sobre el lenguaje (palabras, frases, etc.), debo utilizar el lenguaje cotidiano. ¿Es este lenguaje, en alguna manera, demasiado burdo y material para lo que queremos decir? Si así fuera, ¿cómo ha de construirse otro? Y ¡qué extraño que seamos capaces de hacer algo siquiera con el que tenemos!

Ludwig Wittgenstein

INTRODUCCIÓN

En una sala del centro cultural de Freetown, débilmente iluminada, se congregaban poetas de todos los puntos de la ciudad. Se fueron colocando las sillas. Las conversaciones se animaron, pero enseguida se extinguieron al resonar la primera voz:

Rocíese con formaldehído.
Despléguese la alfombra púrpura.
Dispóngase el tradicional libro de condolencias fingidas,
Que el necrófago regío y los canteros de tumbas de la insurrección
Contemplan la amarga cosecha de su obra.
Amortájese a los peones.
Alinéense los féretros.
Suene el toque de difuntos.
«Dejad que los muertos entierren a los muertos.»
Polvo al Polvo.

¡Sean por siempre malditas las semillas y raíces de esta sangrienta era!²⁸

Las últimas palabras del poema de Tom Cauuray «Epitafio de una nación» permanecieron suspendidas en la habitación. Y, una vez más, las voces de la Sociedad de Poetas Falui se unieron, como lo venían haciendo durante los once años de guerra.

POETAS RESILIENTES

Las estadísticas de la guerra de Sierra Leona alcanzan rápidamente cifras abrumadoras, números sin rostros, que resultan demasiado grandes como para comprenderlos. Entre 1991 y el 2002: 4000 personas mutiladas; 10.000 niñas y niños raptados (Elagab, 2004); 150.000 personas desplazadas, tan solo en la capital. Muertes incontables. Imposibles de determinar los datos sobre personas violadas. (Lord, 2000: 14). Pero, al igual que el título del libro colectivo de la Sociedad, *Songs that pour the heart* (Canciones que vierten el corazón), la poesía reverbera más allá de los pequeños espacios que las y los poetas encontraron para compartir palabras de esta historia inenarrable.

Una lluviosa noche de julio del año 2007 se volvieron a reunir, esta vez a solicitud de la poetisa de Portland Kirsten Rian, a quien había llegado el eco de sus voces por medio de un informe escrito de la BBC (Boreham, 2007). La Sociedad de Poetas Falui había logrado algo más que sobrevivir a la guerra. Durante la década de los horrores, sus voces individuales se habían ido encontrando unas con otras, y habían florecido en medio de la angustia. Las voces que sonaron aquella noche nos pusieron los pelos de punta a quienes, llegados de fuera, las escuchábamos; nos transportaron a la memoria de lo inimaginable en un país desgarrado por la guerra, el lugar de nacimiento colectivo de su nación, superviviente de una guerra.

A pesar de —o quizás pese a— la inimaginable violencia, la Sociedad de Poetas Falui se constituyó para buscar palabras en plena guerra. Se reunían en habitaciones mal iluminadas y en rincones escondidos por todo Freetown. Las palabras escritas y las frases enunciadas proporcionaban pequeñas dosis de resiliencia, rebotando contra una década de aparente impotencia. En las voces

28. «Spray formaldehyde. / Spread the purple carpet. / Lay the ritual book of mock condolence, / Let the regal ghoul and masons of insurrection / Behold the bitter harvest of their implement. / Shroud the pawns. / Line the coffins. / Sound the knell. / 'Let the dead bury the dead.' / Dust to Dust. // May the seeds and roots of this gory age remain forever damned!»

colectivas hallaron la curación. A retazos, a trocitos, fueron documentando tanto la violencia como los pequeños espacios de paz. Sus versos cantaban el dolor, expresaban la tristeza y la pérdida de la inocencia, y tanteaban buscando caminos hacia el hogar, caminos que parecía que ya no existían. «Otra vez», de Oumar Farouk Sesay (2007a: 17), capta esa añoranza del hogar, del amor de una madre:

Esta herida en la Tierra
Es la tumba de mi corazón
Atravieso un paisaje
Despojado hasta de su propio corazón
En busca de la Esperanza
Una cicatriz en la Tierra
Marca la tumba de mi alma
Voy errante con un cuerpo sin alma
Buscando mi alma
En el vientre de la tierra, la brújula de mi vida
Flota como madera a la deriva
En aguas turbulentas
Un punto en la vasta Tierra
Empaña mi vista
Busco a tías en madrigueras y tumbas
A ciegas
A Oumou Kultum Sesay
Enterrada en el vientre de la tierra
Y busco a alguien semejante
Que me cuide como una madre otra vez.²⁹

El poema habla del andar errante, del vientre de la tierra, tan distante como la imposible recuperación del lugar de nacimiento, de la persona que le dio la vida. Sesay se siente vacío, ansía sentirse cuidado y atendido, sentirse rodeado otra vez por el amor. Como en el lamento del Evangelio, Sesay es un hijo que se ha quedado sin madre. La destrucción de la guerra no solamente le robó a su madre, sino también todo sentido de lugar y pertenencia. Una vez enterrada su madre, él va buscando por todas partes a alguien

29. «This wound in the Earth / Is the grave of my heart / I traverse a landscape / Stripped of its own heart / In Search of Hope / A scar in the Earth / Marks the grave of my soul / I roam with a soulless / Body searching for my soul / In the womb of the earth, my life compass / Drifting like driftwood / In turbulent waters / A site on the vast Earth / Blurs my sight / I grope in dens and graves / Without a sight / For Oumou Kultum Sesay / Buried in the earth's womb / And search for her likes / To mother me once again.»

«semejante» a ella que lo cuide como una madre, para poder sentirse humano otra vez.

Aquella noche de julio contenía también esperanza, el renacer desde la tierra estéril, el potencial de un amanecer nuevo. Para muchas personas, el renacimiento comenzó en el mismo acto de ponerle voz a la poesía, en la capacidad de cantar palabras innombrables. Parecía que en la efusión surgía la liberación del dolor. Sus palabras no se contentaban con permanecer calladas en una página. Una y otra vez necesitaban ser enunciadas para cobrar vida. «Cuando mi pluma derrama poesía», declamó Sesay (2007a: 37):

Me acelera el pulso derramar
 La pasión de mi alma
 Para fabricar tinta para mi pluma
 Cuando mi pluma derrama poesía
 Aplasta las compuertas de mi
 Corazón y deja salir mi
 Dolor por los
 Monstruos que mascan
 El cordero y dejan
 Los huesos para los perros callejeros
 Cuando mi pluma derrama poesía
 Se derrama por un cambio social³⁰

La repetición de versos gira y se mueve de tal manera que quien los escucha siente cómo se aplastan las compuertas, siente la efusión del alma y el principio del cambio venidero. Sesay se acerca aquí a una curación que vincula la necesidad de llegar al alma con el hecho de permitirle derramar el dolor, como si fuera capaz de «fabricar tinta para su pluma», el instrumento que encuentra el camino a la voz y al lugar. Para Sesay la poesía es la necesidad de lograr la curación, de liberar el inimaginable dolor sufrido por causa de la guerra.

Esta idea de derramar, de verter, o el movimiento desde los espacios más profundos de la experiencia inenarrable hacia los de la expresión hacia fuera, coincide con los planteamientos del poeta Mark Nepo sobre la relación entre la poesía y la construcción de la

30. «It spurs my pulse to pour / The passion of my soul / To make ink for my pen / When my pen pours poetry / It crushes the gates of my / Heart and lets out my / Pain for the / Monsters that munch / The mutton and leave / The bones for the mongrels / When my pen pours poetry / It pours for a social change»

paz. Durante un curso bajo ese encabezado, Nepo habló de los mundos interiores y exteriores como separados por una «fina membrana» que se engrosa con facilidad. El reto de la poesía, como el de la construcción de la paz, no es centrarse en los aspectos técnicos del lenguaje. Antes bien, como «una ensenada que se abre a un mar poderoso», la poesía se mueve en un oleaje continuo entre los dos mundos: «No se trata de que escribas un poema como si fuera una entidad exterior a ti. El poema ya está ahí. La poesía es descubrimiento y recuperación. Debes dejarla salir y tener después el valor de percartarte de ella» (Nepo, 2008).

Ted Kooser, poeta laureado estadounidense, describe un fenómeno similar en su libro *The poetry home repair manual* (2005; Manual doméstico de reparación de la poesía). Partiendo de un poema de Jared Carter que describe a hombres sin techo que se reúnen al amanecer alrededor de barriles vacíos de 200 litros de capacidad, Kooser plantea que los versos más importantes del poema de Carter surgen de la imaginación poética: «La próxima vez te fijarás en ellos de camino al trabajo» (2005: 8). La poesía está en nuestro interior y a nuestro alrededor en lo cotidiano, pero convertirse en poesía exige percartarse de ella. Es análogo a algo muy fundamental que existe tanto en la poesía como en la curación. La gente empieza a fijarse en cosas que ya estaban ahí, y luego pasa del fijarse a algo que va tomando forma. En el caso de la poesía, esa expresión puede trasladarse a palabras que se articulan con los labios o se escriben sobre el papel. En el caso de la curación, las experiencias viscerales que se perciben y se tocan una y otra vez intentan encontrar su camino hacia unas formas de expresión que, básicamente, transforman la experiencia y el significado, aunque no se consiga expresarlas adecuadamente con palabras.

El valenciano Vicent Martínez Guzmán, filósofo e investigador de la paz, se refiere a ello (2008) como significado fundamental de la poesía en su origen griego, *poiësis*. En sus orígenes, la palabra tenía un significado asociado a la idea de trabajo o de la habilidad de hacer algo bien. Pero esta no es una noción de trabajo cualquiera. Por ejemplo, no se trata de trabajo en el sentido de la pesada monotonía de un empleo. Es más bien el sentido en el que podría hablarse de una *obra* de arte, es decir, el trabajo como destreza y belleza. Martínez Guzmán plantea, por ejemplo, que la frase del Nuevo Testamento que dice «bienaventurados los hacedores de la paz», y que en español se traduce como lo que en inglés sería «bienaventurados aquellos que trabajan por la paz», extrae las palabras *trabajar* y *hacer* de la utilización de *poiësis*, en la medida en que sig-

nifica el arte y el oficio de tejer la paz. Quizás podría decirse bienaventurados quienes confeccionan la paz poéticamente. Martínez Guzmán (2008: 7) mantiene de hecho que la construcción de la paz necesita de esta idea de motivar una respuesta creativa a la violencia como acto poético, una «representación de la vida» con arte y oficio, no solo con técnica.

Estas ideas de lo poético captan el lugar de la voz y la respuesta en escenarios de violencia, que tan bien se expresa en el buen hacer de la Sociedad de Poetas Falui. En las guerras de África Occidental, la experiencia de lo cotidiano estallaba. Detonaba y quemaba tierras y gentes, y, como apuntaban los poetas de la Sociedad de Poetas Falui, también entumecía y debilitaba el mundo interior. Su poesía viaja en ambas direcciones. Se fijan en el nauseabundo mundo exterior de la guerra, con toda su devastación, y, poco a poco, se van percatando del mundo interior entumecido por la experiencia. *Songs that pour the heart* (Sesay y Kainwo, 2004; Canciones que vierten el corazón), en expresión acuñada para ese libro colectivo, permitió a las oleadas de la experiencia moverse de acá para allá entre las enseñadas. Este movimiento, las mareas que suben y bajan, sigue el flujo y reflujo poético de la curación resiliente.

Durante aquella velada a principios de julio, la expresión repetida de dolor y alegría generó una palpable sensación de curación en la sala. Tras una década en construcción, incluso su propia tinta fluía en oleadas; las voces se reunieron cada pocos meses a lo largo de toda la guerra, y alumbraron una y otra vez pequeñas dosis de curación colectiva durante y después de la violencia; una resiliencia de la voz que, cuando habla, reverbera de generación en generación. Presentada en la voz colectiva, la poesía resuena como una forma artística menos preocupada por la corrección de la expresión gramatical y más arraigada en el arte popular de la palabra hablada. El significado emerge cuando se pronuncian las palabras, en la escucha y al decirlas. En este compartir colectivo es donde los poemas llegan al pulso y a la «pasión de nuestras almas». Para la Sociedad de Poetas Falui, la curación y la esperanza salieron de entre las sombras, se elevaron sobre el estruendo de las balas y las bombas durante aquellas largas noches de lecturas poéticas en plena guerra. Y hoy aquellas voces proféticas continúan vertiendo sus corazones por un cambio social, por una curación colectiva.

La poesía del cambio social hunde sus raíces en la esperanza como memoria. Tras la firma de los alto el fuego, le pidieron a Sesay (2007a: 14-15) que escribiera un poema de amor, a lo que respondió:

No, no puedo escribir aquí
 El poema que purifique
 Con un amor que no entiende de
 Color, credo ni raza
 Los corazones dominados por el odio.
 No, no puedo escribirlo,
 Pero quiero que lo leáis
 En la antología de la infancia
 Ahí está, la poesía del amor
 Que nos trajo aquí.
 Puedo verlo en esa niña,
 Percibirlo en sus sonrisas
 Sentirlo en su química
 Oírlo en su respiración.
 A pesar de ello, me niego a escribirlo
 Pero quiero que lo leáis
 Leed la combinación de rimas
 En el rítmico movimiento de
 Sus pies en el patio escolar.
 Leed los símiles en sus
 Sonrisas, y la metáfora
 En su ánimo.
 Leedla, está ahí
 La poesía del amor
 Pero yo no puedo escribirla.³¹

La poesía de la curación expresa una abierta franqueza. No soporta a los imbéciles. No aguanta las falsedades. Se encuentra en el renacer de la vida, durante y después de la violencia, y no tapa las continuas oleadas de experiencias como si no existieran, sino que observa continuamente: «los símiles en sus sonrisas [...] / Leedla, está ahí / La poesía del amor / Pero yo no puedo escribirla». Esta capacidad de comprensión de la poesía de la vida apunta hacia la resiliencia, a la capacidad de rebotar y recuperarse para volver a estar en contacto y mantenerse leal, algo que, de modos

31. «No I cannot write it here / That poem that will clean / Hate ridden hearts with a / Love that has no / Color, creed, and race. / No I cannot write it, / But I want you to read it / In the childhood anthology / It is there, the poetry of love / That brought us here. / I can see it in that child / Feel it in her smiles / Sense it in her chemistry / Hear it in her breath. / Yet I refuse to write it / But I want you to read it / Read the rhyme scheme / In the rhythmic movement of / Their feet in the playground. / Read the similes in their / Smiles, and the metaphor / In their mood. / Read it, it is there / The poetry of love / But I cannot write it.»

inesperados, puede permitir a las personas desarrollarse en los momentos más oscuros de sus vidas.

Robert McDowell plantea que «la poesía es la expresión verbal más sincera para cualquier pueblo, en cualquier época, en cualquier situación». Cita a Allen Grossman, que se refirió a la poesía como «el enemigo histórico del olvido humano» (McDowell, 2008: 9). Esa es precisamente la postura que defiende Carolyn Forché en su antología académica *Against forgetting* (Contra el olvido), donde mantiene que para la o el poeta olvidar no es una opción. Sobre la poesía recopilada en su trabajo escribe que «estos poemas no nos permitirán una complacencia malsana» (Forché, 1993: 32). Recordando el subtítulo de su obra, *Twentieth-century poetry of witness* (Poesía testimonial del siglo xx), continúa diciendo que la poesía testimonial se enfrenta a menudo a una falsa dicotomía entre quienes pretenden clasificarla como «personal» y quienes la consideran «política». Por contra, Forché propone un nuevo término, «lo social», que sitúe más adecuadamente la poesía del testimonio: «Lo social es la esfera en la que se hacen reivindicaciones contra el orden político en nombre de la justicia» (1993: 31). Y continúa:

Un poema es en sí mismo un acontecimiento, un trauma que modifica tanto el lenguaje común como la psique individual [...] Por tanto, si un poema es un acontecimiento y la huella de un acontecimiento, por definición tiene que pertenecer a una categoría de ser diferente a la del trauma que marcó su lenguaje en primera instancia. (Forché, 1993: 33)

La Sociedad de Poetas Falui representa un ejemplo de poesía cíclica del cambio, de la creatividad del espíritu humano capaz de elevarse por encima de la devastación. De trascender el «trauma que marcó [su] lenguaje en primera instancia». Del teatro a la danza y a la poesía, las personas individualmente y las comunidades han hallado formas de curarse resilientemente, y de responder a lo indecible. A través de la reimaginación del lenguaje mismo han encontrado maneras de sentir y, después, nombrar lo innombrable.

POESÍA DE MUJERES QUE NARRA VERDADES

Necesitamos perforar lo que destruyó o coaccionó la voz de las mujeres [...] es importante resaltar el maltrato a las mujeres, explorar abiertamente estos asuntos, levantar el velo del silencio. Solo cuando se han atrevido a hablar han iniciado las mujeres el proceso de curación. (Graybill, 2001)

En los últimos años, ha pasado a primer plano el reconocimiento de los retos específicos que afrontan las mujeres cuando dan voz a la violencia sexual (DeLaet, 2006; Graybill, 2001; Hayner, 2002; Meintjes, Turshen y Pillay, 2001; Porter, 2007; Ross, 2002). Con la eclosión de comisiones de la verdad y reconciliación en sociedades posacuerdo en todo el mundo, la gran importancia que se otorga a la centralidad del *relato de la verdad* a la hora de fomentar la reconciliación ha cosechado atención y apoyo internacional (DeLaet, 2006; Hayner, 2002; Minow, 1998; Thompson, 2005). La necesidad de la verdad —encontrar formas de compartir y expresar la experiencia personal— es un elemento básico de la localización de la identidad y del lugar. Sin embargo, las voces de las mujeres siguen estando llamativamente ausentes. En su extraordinario estudio sobre la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Sudáfrica, Fiona Ross descubrió que de las 204 personas que testificaron durante las cinco primeras semanas de las Sesiones del Comité de Vulneraciones de los Derechos Humanos, solo el 13 % de «los casos recogidos tenían relación directa con agresiones perpetradas contra mujeres» (2001: 253). Sorprendentemente, las mujeres fueron, de hecho, el 58 % —una mayoría— de todas las personas que comparecieron a testificar. Pero Ross enseguida se dio cuenta de que la mayoría de las mujeres que testificaban nunca hablaban de sus *propias* experiencias de vulneraciones, sino que lo hacían, y de forma abrumadora, de las padecidas por *otros*, y, en particular, sus hijos, maridos y hermanos (2001: 254). Eran portadoras de la verdad, pero con una proyección más hacia el exterior que hacia el interior.

Dado el incalculable número de víctimas de violación y violencia sexual, es desconcertante la falta de representación de estas voces. Las mujeres que asistieron a las sesiones no conseguían hallar palabras para expresar sus propias experiencias devastadoras, quizás porque, como sugiere Ross, cuando la violencia no es reconocible en un lenguaje cotidiano, las experiencias se vuelven «irrepresentables» a su vez (2001: 272).

El quebranto físico y la total pérdida de identidad que siguen a la violación y la violencia sexual arrasan más allá de las palabras. El campo de la batalla se desplaza de los territorios físicos a los territorios corporales. Los cuerpos de las mujeres se convierten en los lugares que sufren y que después, además, encierran en sí mismos la violencia. Muchos textos religiosos hablan del cuerpo como templo, como el lugar habitado por el Espíritu que infundió primero la vida. La violación hace añicos todo lo conocido, lo sagrado y todo aquello en lo que se confía; lo rompe en pedazos incoherentes, y

entre estos trozos está la voz, como constata Ross. Pueden lograrse palabras para expresar la pérdida de otra persona, pero hallar voz para expresar la profunda pérdida íntima que experimentan las mujeres a consecuencia de la violación requiere una hondura expresiva que no es fácil de encontrar.

El muy real miedo al rechazo tras un testimonio público de violación contribuye también al silencio de muchas mujeres. En la posguerra, es habitual que se produzca la estigmatización a consecuencia de la violación y la violencia sexual. La vuelta a casa para las mujeres que han tenido tantas identidades contradictorias —soldado, madre, hija, esclava sexual, niña y rebelde— plantea unos retos sin precedentes. Las comunidades que salen de décadas de violencia no tienen capacidad para comprender tal vulneración, y mucho menos las herramientas para empezar a deconstruir las desigualdades y discriminaciones de género que subyacen bajo la superficie: explotación durante la guerra en forma de violación, y en la paz en forma de rechazo y creciente maltrato doméstico. Al final, en demasiados sitios, como África Occidental, la Región de los Lagos en África Central o Colombia, generaciones enteras de chicas jóvenes quedan marginadas, ignoradas y en la penumbra.

Exteriorizar la experiencia de las violaciones puede reforzar culturalmente la estigmatización. Las cadenas de este temor permanecen bien ceñidas alrededor de los cuerpos de las mujeres. Y las historias se van enconando muy adentro, el recuerdo de la violación va royendo sus almas mientras ellas intentan desesperadamente re-crear su sentido de identidad y lugar. El reverendo Moses Khanu, comisionado de Derechos Humanos en Sierra Leona, lo expresó bien (2007): «Es muy difícil para una mujer levantarse y decir “me violaron”. *Por tradición, no es posible*». Tradicionalmente, las mujeres no disponen de un espacio para compartir las vulneraciones más profundas, ni de las palabras para expresar su pérdida y aflicción.

¿Dónde se halla, pues, la voz durante y después de lo innombrable? Cuando el lenguaje de lo cotidiano resulta demasiado plano, quebradizo o grosero, ¿cómo se crean espacios para llegar al nivel más visceral de la experiencia? Volvamos de nuevo a los relatos.

Relato 1: diciendo lo indecible a través de la poesía (Makeni, Sierra Leona)

Avanzamos a trompicones entre baches y cunetas consecuencia de las fuertes lluvias de julio, hasta llegar a una pequeña escuela en

el distrito de Makeni en Sierra Leona, antigua plaza fuerte del Frente Revolucionario Unido, donde un grupo de jóvenes madres adolescentes aguardaba nuestra llegada. Dentro, sentadas en bancos y pupitres dispuestos en círculo, hablaban y reían, con sus bebés atados a sus cuerpos, envueltos en telas batik de vivo colorido que alegraban las tristonas paredes de cemento y el suelo de tierra. Con la algarabía de un animado partido de fútbol como fondo, iniciamos las presentaciones. Habíamos ido a la escuela con la fundación Catalyst for Peace (Catalizador por la Paz) para comprometernos y apoyar los esfuerzos locales de reconciliación en Sierra Leona (Hoffman, 2008). La escuela era el punto de encuentro para un taller de poesía dirigido por Kirsten Rian (2009), una experimentada practicante que utiliza la poesía como herramienta para la curación y el relato en las comunidades que han sufrido las indecibles pérdidas que se derivan de la violencia devastadora. Con metáforas sencillas, imágenes cotidianas y pequeños ejemplos, Kirsten consiguió que las voces de las jóvenes empezaran a oírse.

Las plumas se aplicaron al papel. La charla reverberaba en las paredes, la narración nos rodeaba, y envolvía el aula en voces.

«En mi mente, no tengo apoyos.» Kadiatu Koroma hablaba en un lento murmullo titubeante que se buscaba a sí mismo. «En mi mente, tengo una criatura. El padre de la criatura está muerto. Murió en la guerra.»

Al revivir una experiencia que nunca había contado a nadie, Kadiatu tropezaba en sus propias palabras. Yo estaba sentada a su lado mientras ella hablaba y escribía sus palabras sobre papel reciclado. La guerra le había robado la infancia y, con ella, su educación. No había aprendido a leer ni a escribir. Pero la alfabetización no es un requisito indispensable para el arte de la poesía. Los poemas de la vida están incrustados en el sentimiento, en la atención, en la experiencia y la observación. Kadiatu comenzó a hablar más despacio; parecía que estaba hurgando profundamente en su interior para encontrar palabras por debajo y más allá de las palabras, de las imágenes y las experiencias personales de lo innombrable. Y entonces, su voz reverberó y resonó contra las paredes de cemento:

En mi mente, no tengo apoyos
 En mi mente, tengo una criatura
 El padre de la criatura está muerto
 Murió en la guerra
 Mataron a mi papa
 Mataron a mi mama
 Los rebeldes

Y cuando mataron a mi mama
 me capturaron a mí.
 Yo era una niña pequeña
 Ahora, no tengo a nadie que me ayude.
 En mi mente, estoy apenada
 En mi mente, veo muchas cosas
 Nos ataron
 Nos pegaron
 Y amenazaron con matar si yo no consentía
 En mi mente, veo personas muertas
 junto a la carretera
 personas muertas
 Y pasábamos a su lado
 No había comida para comer
 No había medicinas
 Y yo me sentía enferma
 Me sentí enferma cuando murió mi mama
 cuando murió mi papa
 Me sentí enferma
 En la espesura, el rebelde murió.
Mi cuerpo está en mi corazón.
 Intento encontrar comida para mi bebé
 Pero ahora, no tengo ocupación
 Y esta vez,
 no hago más que llorar.³²

Al encontrar nuevas vías para expresar lo inexpressable mediante estas líneas, Kadiatu dio voz a la desolación de su cuerpo y su alma. El ahogo, el dolor y la destrucción absoluta pronunciados y luego escritos en una sola línea: *Mi cuerpo está en mi corazón*. Cuando el lenguaje cotidiano dejó de poder expresar lo inexpressable, ella dio a luz un nuevo lenguaje a través de la metáfora. Kadiatu buceó profundamente en sí misma y la verdad goteó desde ese punto.

32. «In my mind, I have no support / In my mind, I have a child / The father of the child is dead / He died in the war / My papa was killed / My mama was killed / by the rebels / And when they killed my mama / they captured me. / I was a young child / Now, I have no one to help me. / In my mind, I am sorry / In my mind, I see many many things / they tied us / they beat us / And they threatened to kill if I don't agree / In my mind, I see people killed / by the road - / dead people / And we would pass them / There was no food to eat / There was no medicine / And I felt sick / I felt sick when my mama died / when my papa died - / I felt sick / In the bush, the rebel died. / *My body is in my heart.* / I try to find food for my child / But now, I have no business / And this time, / I just cry.»

Quienes tuvimos la suerte de compartir ese espacio con Kadiatu sentimos la resiliencia del espíritu humano. Una vez que dejó de estar indefensa ante las vulneraciones que corroían su alma, Kadiatu descubrió una nueva manera de liberar el sufrimiento que vivía dentro de ella, que sentía en sus huesos. Y esos huesos hablaron. Buceando profundamente, tocando y reclamando su voz, Kadiatu prendió la esperanza y el renacimiento desde dentro.

Harrison (2008) observa que no tenemos un lenguaje ni un tono adecuados para verbalizar lo innombrable, y el resultado es un afecto plano, una falta de expresión emocional, cuando se relatan vulneraciones. Quizás más devastador que el silencio es la «distancia» con la que tantas y tantas chicas jóvenes agredidas durante la guerra de Sierra Leona hablaban de las violaciones y la violencia sexual padecidas. Rehn y Johnson Sirleaf (2002: 12) descubrieron esta pauta en las entrevistas que hicieron a mujeres en distintos escenarios de violencia prolongada. Su mundo interior estaba tan entumecido que hasta las más graves vulneraciones habían perdido trascendencia. La violación se había convertido en la nueva norma. La esperanza había desaparecido de sus vidas mucho tiempo atrás. Las habían dejado como muertas y mecanizadas; su mundo interior estaba anestesiado por las graves vulneraciones y por la pérdida de un lenguaje en el que expresar lo inexpresable. Constatamos una llamativa diferencia entre el espacio que se creaba cuando tratábamos con jóvenes como Kadiatu en nuestras entrevistas más formales de investigación y el que surgió en el taller de poesía. Cuando las mujeres respondían a nuestras preguntas sobre sus experiencias en la guerra, lo hacían mostrando lo que Harrison llama el afecto plano, una narración mecánica. El formato de entrevistas no generaba un espacio con herramientas para expresar lo inexpresable, sino solo un canal *distante*. Pero la poesía en la escuela proporcionó algo con mayor profundidad y sentimiento, algo más *cercano*. El espacio se abrió y liberó a las jóvenes de las celdas de su mundo anestesiado. Se prendió una llamita, y emergió algo más vivificante. Los testimonios formales —parecidos a procedimientos judiciales— y los procesos de entrevistas prediseñadas no proporcionan herramientas ni generan espacios para compartir por debajo y más allá de las palabras. Se hacen y se ensayan preguntas. Se dan respuestas con poco o ningún potencial para las formas de hablar no tradicionales. Lo formalizado deja poco espacio al lenguaje que va más allá de las palabras para alcanzar la voz.

La poesía, sin embargo, regaló un espacio que alcanzó un mundo interior que, seguidamente, se volcó hacia fuera y llegó a

todas las personas presentes. Las muchachas localizaron un sentido de identidad y lugar mediante un nuevo poder creativo. Empezaron a reclamar sus historias, que en su momento habían sido amortiguadas por las formas tradicionales del interrogatorio y del lenguaje.

Tocar voz es situar el poder de reclamar la posesión del yo, del cuerpo y de la expresión. Encontramos aquí otra metáfora: LA VOZ ES PODER. La voz está situada en la imaginación de jóvenes como Kadiatu. La capacidad de re-crear la expresión da origen a la voz desde el interior del templo sagrado que fue destruido. El cuerpo que encierra la violencia retumba ahora con la vibración y el eco que llegan profundamente dentro pero rebotan hacia fuera para unirse a otros.

Relato 2: 'Las hijas leales' (South Bend, Indiana)

El teatro, como la poesía, tiene el poder de conectar a quienes escuchan y a quienes participan. El escenario crea un espacio compartido donde la gente puede sentir cómo se mueven y se tocan las voces. En los últimos años, el V-Day (Día V), un movimiento global para acabar con la violencia contra mujeres y niñas, ha surgido conjuntamente con la obra de teatro *Los monólogos de la vagina*. Recopilados por Eve Ensler, los monólogos recrean un conjunto de historias reales de mujeres de todo el mundo, una microcomisión de la verdad retratada en el escenario, mujeres que dan voz a sus experiencias. Cuando se escuchan en un escenario público, los relatos pasan de la voz individual a la colectiva. La experiencia de la obra teatral se intensifica para muchas mujeres cuando vuelven a casa juntas esa noche, o cuando se toman un café; una y otra vez surge un único sentimiento: «Ha sido como oír mi propia voz, como ver mi propia historia sobre el escenario». El sonido cala hondo, hasta los huesos, cuando las voces de las mujeres van girando, reverberando, entretejiéndose con las historias de quienes las escuchan. Cuando se recitan juntos en el escenario, los relatos se transforman en un potente coro de mujeres.

La primera vez que escuché *Los monólogos de la vagina*, los relatos me cortaron la respiración, y quería más. Recuerdo cómo, durante días, reverberaron en mi cabeza las voces de *Los monólogos de la vagina*, y los relatos me provocaban escalofríos por todo el cuerpo, literalmente. Por aquel entonces, yo trabajaba en la Universidad Silliman, en Filipinas, y participé en *Los monólogos de la vagina*, prestando mi voz a las historias de otras mujeres. La experien-

cia fue poderosa; se introdujeron pequeños cambios en los monólogos para adecuarlos al contexto cultural de Filipinas, y se añadieron monólogos nuevos para dar voz a mujeres filipinas que habían sufrido la vulneración de la violencia sexual. *Los monólogos de la vagina* traspasan culturas y océanos: como hemos señalado anteriormente, una de cada cuatro estudiantes universitarias en los Estados Unidos sufre violencia de género. A veces, perdemos los rostros, el sufrimiento, la *verdad* de las vidas de las mujeres en este mar de cifras. Tengo caras, tengo relatos, tengo largas noches de lágrimas para acreditar estas estadísticas, para hacerlas *reales*. En los seis últimos meses de mi último curso en la Universidad de Notre Dame, seis de mis amigas padecieron la agresión de la violación. Seis amigas en seis meses sufrieron violencia sexual. En su estudio, Philippe Bourgois lo reflejó acertadamente: «la violación se expande sin freno a nuestro alrededor, en una terrorífica conspiración de silencio. Se convierte en un secreto a voces que instaura una importante dimensión de la opresión de las mujeres en la vida cotidiana» (2004: 344). Escuchando *Los monólogos de la vagina* sentí por primera vez el poder de liberar las historias de mis amigas y compañeras de trabajo, historias mantenidas amargamente en secreto durante mucho tiempo. Al oír los monólogos dejé de sentir el entumecimiento del secretismo, ya no me sentía sola caminando junto a quienes habían sido violentadas. Los relatos, pronunciados en un escenario público, rompieron la «terrorífica conspiración de silencio» que había empezado a roer las almas de quienes tenía en mi entorno.

Una consecuencia fascinante de *Los monólogos de la vagina* ha sido que han surgido monólogos locales por todo el mundo (Nordstrom, 2006). En el año 2006, Emily Weisbecker produjo y dirigió su propia versión de los monólogos en la Universidad de Notre Dame (Indiana). *Las hijas leales* reunió las voces y los relatos de violaciones sufridas por mujeres estudiantes de Notre Dame. Tras escenificarse los monólogos, comenzó un espontáneo intercambio compartido entre quienes actuaban y quienes escuchaban. Por primera vez, las mujeres ponían voz colectiva y pública a la tragedia de sus propias violaciones. A través de las narrativas compartidas, en el espacio de un escenario surgió una conversación auténtica. Era como si pudieran sentirse las vibraciones de un eco social a medida que una mujer tras otra se ponía en pie para hablar, levantando el velo del silencio. Y en aquella sala, para muchas de las mujeres y hombres que observaban y participaban, comenzó la larga marcha hacia la curación.

Relato 3: «Trasparamos la guerra» (Sierra Leona)

Muy lejos del lugar donde se representaba *Las hijas leales*, unas jóvenes muchachas soldados crearon su propia obra de teatro. Conocí a Miriam en Sierra Leona mientras trabajaba con Catalyst for Peace.³³ Su historia resuena por todo el mundo, y llega a quienes han tenido que vivir lo indescriptible.

El Frente Revolucionario Unido (FRU) secuestró a Miriam cuando tenía 11 años. Junto con otras niñas, fue repetidamente violada aquella noche, y la arrastraron a la espesura, donde comenzó una vida como combatiente del FRU. Como resultado de la primera noche de su iniciación, dio a luz a una criatura. Durante los años siguientes, tuvo que cargar con identidades contradictorias, tanto para sí misma como a su alrededor: rebelde, hija, madre, esclava sexual y esposa. Combatió. Saqueó. Instaló campamentos para el FRU. Con la criatura sujeta a su espalda y un rifle M16 acunado en sus brazos, sufrió, presenció y participó en una violencia indescriptible.

Una vez que logró escapar del Frente Revolucionario Unido, Miriam tuvo que afrontar nuevos retos cuando intentó regresar a su casa a reunirse con su familia. Aunque se sometió a las limpiezas rituales, su pueblo se negaba a que volvieran ella y su «bebé rebelde». Le negaron a Miriam su nombre bautismal. Su identidad impuesta se solidificó en la forma en que la denominaron las personas a su alrededor: rebelde. Dejaron a Miriam sin lugar, nombre ni voz: una madre huérfana de madre.

Pero la capacidad del espíritu humano de crear y reimaginar un mundo nuevo se abre paso incluso en las situaciones más desesperanzadas. Miriam se negaba a permanecer sin voz, y fue a ver al jefe. Se ofreció a poner en escena una obra teatral junto a todos los niños y niñas excombatientes, una obra sobre sus experiencias en la guerra. Quería crear algo con las demás niñas combatientes, «juntas, para provocar algo en nuestras vidas, para traspasar la guerra». El jefe accedió.

Miriam se puso a organizar a las y los antiguos combatientes para escenificar sus vidas de antes, durante y después de estar en la espesura. El miedo a la estigmatización alzaba fuertes barreras. Las chicas no conseguían contar sus historias de dolor. Por tradición, no era posible. Pero Miriam no se rindió:

33. Por motivos de confidencialidad, se ha cambiado el nombre de Miriam.

Así que les dije, mirad, no vais a decir lo que os pasó a vosotras directamente. Podéis poner a otra persona en vuestro lugar. Podéis usar el nombre de otra persona. Y aquello que visteis en la guerra y que es lo que más os cuesta contar, no lo digáis vosotras mismas. No os pongáis en esa situación. Poned a otra persona en esa situación.

Y las chicas aceptaron. El escenario creó la distancia suficiente, la seguridad suficiente, para que pudieran narrar sus historias sin temor al rechazo, sin temor a la vergüenza pública. Y los relatos salieron en oleadas crecientes entre las finas membranas del mundo interior y exterior.

Ante toda la comunidad —incluso el jefe asistió—, se elevaron sus voces colectivas. Fue una noche para recordar, una noche que aún resuena en la memoria de quienes asistieron. Fue como si los sonidos penetrasen y rodeasen a quienes llenaban la habitación. La gente lloró. El jefe lloró desconsoladamente: «En ese momento —relató más tarde Miriam— traspasamos tantos momentos difíciles...». Hallaron su voz. Dijeron sus verdades. Traspasaron el pasado y el futuro, aunando la memoria y la esperanza durante un momento colectivo. La reunión de voces individuales de mujeres, sanadoras heridas, generó una poesía de sinceridad.

En semejantes escenarios, el teatro y la poesía muestran una cualidad parecida a la de la semilla, capaz de contener a la vez la simiente y el fruto maduro. Al encontrar caminos para alcanzar sus voces y elevar esas voces conjuntamente, la curación emerge más allá de la persona individual: alcanza y sostiene a la comunidad. En el poema de Kadiatu sentimos su vulnerabilidad, su extremo dolor, su cuerpo hecho un apretado ovillo dentro de su propio corazón, sus quebrantos. Vemos a Miriam sobre el escenario, reviviendo sus recuerdos de la guerra a medida que *traspasa* tantos momentos difíciles, como si anteriormente hubiera sido una figura errante en la obra de algún otro autor teatral. Pero ahora, desde un nuevo lugar, ella se convierte en autora, en la escritora que teje su historia de nuevo. Tenemos ante nuestros ojos a mujeres que hallaron la fuerza suficiente para ponerse en pie y contar los secretos de las violaciones en el teatro de la Universidad de Notre Dame.

Sin las voces de jóvenes como Kadiatu y Miriam, toda una población queda silenciada, oculta, invisible. Sus historias y sus experiencias dejan de existir. Con todo, la poesía de la verdad sitúa sus voces, y permite a estas mujeres atravesar las tierras de sus antepasados y reclamar la propiedad de los cuerpos que un día contuvieron el campo de batalla de la guerra en su propio interior.

Buceando hacia el interior, la poesía de la curación se vierte hacia el exterior, rodeando y sosteniendo unidas a las comunidades rotas.

LECCIONES DE LA POESÍA DEL CAMBIO

Hay mucho que aprender de las narrativas de la poesía del cambio. En cada uno de estos relatos aparecen varios temas. Primero: la poesía da paso a un nuevo lenguaje, a una nueva forma de encontrar la voz. Segundo: el poder de la poesía se manifiesta cuando se recita, más que cuando se escribe. El eco de la voz debe reverberar. Tercero: la poesía es a la vez profundamente personal y profundamente colectiva, y se mueve permanente y simultáneamente entre el mundo interior y el exterior.

Alumbrando un nuevo lenguaje

Por tradición, no es posible hablar sobre la violación, como señaló el reverendo Khanu. La poesía del cambio es *no tradicional*. En los anteriores relatos, las personas encontraron formas de alcanzar la voz más allá de las *palabras*. Kadiatu halló en la poesía una nueva forma de expresarse. Oumar Farouk Sesay nos convocó a buscar la poesía del amor a nuestro alrededor, en lo cotidiano. Miriam creó un nuevo espacio, sobre el escenario, para que las jóvenes combatientes pusieran voz a sus inenarrables historias. Al escuchar *Las hijas leales*, las mujeres que presenciaron el eco se levantaron para poner voz a los secretos que llevaban demasiado tiempo corroyéndoles el alma. Cuando las vivencias se convierten en imposibles de representar y el lenguaje convencional resulta insuficiente, la voz más allá de las palabras necesita un nuevo lenguaje. El descubrimiento de la voz por medio de la poesía, el acto de hablar por medio del teatro, el poder de presenciar los ecos de la violación personificados en un escenario, todo ello se mueve para alcanzar aquello que está debajo y más allá de otras formas de lenguaje. Es como si hablaran los propios huesos.

La palabra hablada

La poesía conlleva un componente colectivo. El poder de las palabras no está solo en escribirlas, sino en decirlas. De los poetas *beat* a los artistas *hip hop*, y a los artistas de la palabra hablada, la belleza de este arte está en la voz. Es especialmente cierto en el caso de la Sociedad de Poetas Falui y en el de los métodos prácticos de

la poesía que Kirsten Rian utilizó con las jóvenes combatientes en Makeni, donde el coro de voces tuvo la capacidad de *empoderar y curar*. La poesía, como planteaba Mark Nepo, está en todas partes y es accesible a cualquiera. Oumar Farouk Sesay (2007b), en las conversaciones que mantuvimos con él, dijo varias veces que la poesía es una forma artística *para el pueblo*, para las bases. No es imprescindible saber leer y escribir. La poesía aparece ante todo en el sonido y la vibración, *dicha, oída y sentida*. Igualmente, el escenario de Miriam creó un espacio único para la voz, en el cual se minimizó la vulnerabilidad, a medida que los relatos de vulneraciones reverberaban desde muy dentro de las actrices y actores anónimos, y alcanzaban a quienes presenciaban la curación. Se disipó el temor a la estigmatización. Los relatos se sucedieron. El hecho de tocar la verdad moldea y genera un contenedor para relatar la verdad. Advertir la poesía en lo cotidiano proporciona espacios para denominar de forma creativa. La poesía del cambio fomenta un espacio dinámico para que surja la verdad.

Íntimamente personal, profundamente comunitario

Para la Sociedad de Poetas Falui, en *Las hijas leales* y en la obra teatral de Miriam, las historias y poemas individuales son profundamente personales. La poesía del cambio bucea en las honduras de la experiencia individual hacia el punto donde se ha instalado la violación y se ha silenciado la voz. Al mismo tiempo, cuando resurge la vibración de la verdadera voz, en estos casos por medio de la poesía hablada, las ondas auditivas son poderosamente colectivas. Los ecos de las voces individuales se unen y se elevan como un coro cantando. En su libro *A general theory of love (Una teoría general del amor)*, Lewis, Amini y Lanon (2001: 63), psiquiatras, plantean que este tipo de fenómeno representa un ejemplo de la *resonancia límbica*, mecanismo por el cual las personas sintonizan con las experiencias más profundas de las demás. Este crecimiento y expansión hacia un espacio compartido de experiencia se mueve fluidamente desde la profundidad de la experiencia individual y encuentra su camino hacia arriba y hacia fuera, a lo colectivo, y de vuelta después a cada persona individual. En la colectividad de la voz aparece un nuevo sentido de comunidad. La poesía hila un tejido de memoria y esperanza. Por debajo y más allá del contenido de las palabras, bajo la forma de este movimiento invisible pero tangible de la experiencia compartida, hallamos la *poesía de la curación colectiva*.

Para Miriam y las demás jóvenes combatientes, el hecho de compartir colectivamente en un espacio seguro como el escenario fue lo que las condujo a casa. Sus quiebras personales reverberaron sobre las personas de la comunidad que estaban allí. El jefe lloró. Las jóvenes ya no eran rebeldes, sino niñas renacidas con nombre: Fatuma, Mariatu, Miatta, Miriam, Rosaline. A través de la representación del drama traspasaron la guerra y se extendieron hacia atrás para ir hacia una vida diferente. Aquella noche, regresaron al hogar.

Para muchas de las mujeres que presenciaron los relatos de *Las hijas leales* en Notre Dame, la poesía llegó con el derrame colectivo de historias. Cada monólogo se iba sumando, transmitiendo un único mensaje: yo soy. Yo no estoy sola. Nosotras somos. El poder se localiza en la escucha y la reescucha de los relatos. La violación no es un problema individual, sino una enfermedad sistémica. La voz que procedía del modo en que una mujer individual lo sintió en sus huesos vibró hacia lo colectivo, e inesperadamente movió a otras a introducir sus ecos en la historia compartida. La voz colectiva generó un contenedor improvisado, una forma de comisión local de relatos de la verdad. Las cargas se compartieron. El apoyo era palpable. La voz que entraba en más voces llegó en oleadas.

No es fácil que la violencia padecida durante y después de la guerra encuentre una representación adecuada por medio del lenguaje cotidiano o del lenguaje más formal. Para que una conversación sea significativa, debe descender a las profundidades de las entrañas, ser tocada y volver hacia arriba portando un nombre. Con su origen en la *poiesis*, la poesía alumbró un nuevo lenguaje al situar la voz y abrir el espacio donde nominar lo que se siente pero que es difícil de expresar. El teatro, el canto, la danza y la poesía encuentran caminos por los que sentir y dar voz a lo inenarrable, espacios en cuyo interior las personas y las comunidades traspasan los quebrantos de la violencia y dan lugar una y otra vez al todo. Esta es la poesía de la curación colectiva.

ÉPITAFIO PARA UN POETA

No habrá más autopsias.

La causa de la muerte es el genocidio:

¡Sí! Decenas de miles de masacrados en diez años sangrientos

Por los salvajes del salvaje cabo,

Que vino a mandar con machetes, bombas y balas.³⁴

Tom Cauray

Justo cuando estábamos escribiendo sobre la resiliencia de los poetas de la Sociedad de Poetas Falui, nos enteramos de la trágica muerte de Tom Cauray, uno de sus primeros miembros. La noticia nos llegó a través de un correo electrónico de Oumar Farouk Sesay. El cuerpo de Tom se había encontrado en una habitación de un hotel, ya en estado de descomposición, varios días después de su fallecimiento; causa de la muerte, desconocida. Lloramos.

Aunque los pormenores de sus últimos instantes quedarán sin esclarecer, comprendemos la causa de la muerte. Tom sufrió demasiado por todo lo que perdió en la guerra, y vivía bajo un carga casi insoportable. En nuestras cabezas sonaban de forma recurrente los versos de su «Epitafio por una nación»: *No habrá más autopsias. La causa de la muerte es el genocidio.*

La guerra y los recuerdos de la guerra acabaron con la vida de Tom. Cuando estallaron los combates en su Sierra Leona natal, Tom estaba estudiando en los Estados Unidos. Iba recibiendo noticias del incremento de la violencia, y ya no soportaba estar separado de su familia. Dejó los estudios y regresó. Al llegar, supo que ni una sola de las personas de su familia más cercana había sobrevivido a la brutalidad de la guerra. Atormentado por la culpa y la conmoción, Tom lloró la irreparable pérdida. No tenía ni un pariente vivo. En los días posteriores, él mismo se topó frente a frente con la violencia. Tom fue capturado por los rebeldes, que lo obligaron a desnudarse completamente y a caminar así por las calles principales de Freetown, y solo por casualidad escapó por poco a su propia muerte. Aunque, finalmente, los recuerdos de la guerra y la pérdida de su familia acabaron arrebatándole la voluntad de vivir. *La causa de la muerte es el genocidio.*

En los días posteriores a la muerte de Tom, las y los poetas de la Sociedad de Poetas Falui decidieron que, *como poetas*, debían organizar su funeral, debían recordar su vida y sus aportaciones a este mundo. De hecho, se habían convertido en la familia de Tom, así como la poesía había sido su fuente de vida. Farouk Sesay nos recordó algo que Tom había dicho en una ocasión: «el espíritu del arte trasciende las fronteras artificiales». Tom encontró consuelo en la poesía y una familia en quienes compartían el espíritu de su arte. Farouk escribió: «nuestra preocupación y amor por Tom es una manifestación de ese espíritu. Somos realmente una gran

34. «There will be no postmortem, / The cause of death is genocide: / Yea! Tens of thousands slaughtered in ten bloody years / By the savages of the savage corporal, / Who came to rule with matchets, bombs and bullets.»

familia. La suya es una voz que no debe ser silenciada por la muerte».

La incómoda verdad de las palabras de Tom debe perdurar; el espíritu de su arte debe continuar trascendiendo las fronteras entre quienes viven y quienes han muerto. La inolvidable y profunda cualidad de su voz sigue sonando y permanecerá grabada para siempre, sintiéndose en los huesos de quienes oyeron a Tom recitar sus versos. Y ahí es donde Tom sigue vivo. El espíritu de su arte trasciende las fronteras del tiempo, una voz que jamás será silenciada por el genocidio ni por la muerte.

Cuarta sección
**TEORÍA,
CONSECUENCIAS
Y CONCLUSIONES**

«Nuestra gente —dijo Flynn— dice que reconoce una canción por su “sabor” u “olor” [...] con lo cual, por supuesto, se refiere a la melodía. La melodía permanece siempre igual, desde los primeros compases hasta el final.»

«Puede que cambien las palabras —interrumpió de nuevo Arkady—, pero la melodía perdura.»

Bruce Chatwin

XI. El resonante eco de la curación colectiva Meditaciones sobre una teoría auditiva del cambio

Este conjunto de reflexiones se proponía una ardua tarea: ¿es posible desarrollar cambios en las metáforas, cambios basados a la par en experiencias vividas y en fenómenos paralelos, ilustrativos pero improbables? Obligatoriamente, tal empeño tiene que experimentar con audacia al tiempo que vuelve sobre las ásperas cuestiones de la práctica y la teoría. Desde las primeras líneas de este libro, advertimos de que cualquier investigación que aborde los temas de la curación y la reconciliación en las comunidades que afrontan lo imprevisible del desordenado desarrollo y secuelas de la violencia se adentra en un territorio plagado de paradojas. ¿Cómo hallamos palabras para abordar lo innombrable? ¿Cómo se labran caminos hacia una vida con sentido en un presente efímero que contiene pautas del pasado repetidamente vividas, y los recuerdos aún vivos —aunque reiteradamente destrozados— de un futuro deseado? En escenarios de violencia colectiva ¿qué es lo que vincula la curación individual con la reconciliación a gran escala?

Al sentar las bases de nuestra investigación experimental, planteábamos que, aunque las complejidades de la reconciliación y la curación son plenamente reconocidas y admitidas en numerosos estudios y bibliografía, las exigencias derivadas de conveniencias políticas y proyectos programáticos crean, y tienden a reforzar, una

metáfora dominante. Destacan muy especialmente las formas lineales de entender el cambio que encontramos, por ejemplo, en el lenguaje temporal y direccional «posconflicto», o en la idea de que la reconciliación y la curación van por fases progresivas. Esa estructura metafórica, aunque se ha desarrollado con objetivos analíticos, tiende a reforzar el concepto predominante de que la reconciliación y la curación se producen en una fase posterior al conflicto armado, siguen pautas entendidas como fases secuenciales y se desarrollan de forma programada, siendo evaluadas en función de ello.

Nuestros cambios en las metáforas sugieren imágenes alternativas que, como mínimo, nos llevan en varias direcciones teóricas. En los capítulos precedentes, nos hemos permitido examinar aspectos de la curación y la reconciliación guiados por metáforas que no se corresponden con modos lineales y secuenciales de imaginar la naturaleza del cambio. Cabe señalar que, desde la perspectiva de las comunidades que afrontan una violencia profundamente arraigada, el reto de la curación no está en permanecer a la espera de la fase adecuada, sino más bien en alimentar una resiliencia de respuesta que se produce antes, durante y después de los sucesivos picos de violencia. Utilizando metáforas espaciales y direccionales, hemos explorado temas como el sonido, la música, los cuidados maternos y la poesía del cambio como vías por las que surge esa resiliencia. La propia esencia de estos fenómenos plantea cambios metafóricos en la comprensión de la reconciliación y la curación: poseen rasgos importantes que resitúan su significado y nuestra comprensión de sus dinámicas. Hay tres cambios especialmente destacados que proporcionan una plataforma útil para nuestro debate teórico.

En primer lugar, explorábamos el paso de la línea al círculo en la metáfora. Al asociar el círculo con nuestros temas de reconciliación y curación mediante fenómenos como los contenedores, los cuidados maternos, la sonoridad envolvente y la repetición, localizábamos imágenes que proporcionan marcos de referencia constructivos, aplicables tanto al cambio personal como al más extenso cambio social. Contemplados desde un marco de referencia lineal, estos cambios metafóricos se descartan fácilmente como inaplicables en las iniciativas programadas, porque se considera que no producen nada. Comúnmente se asocia el «ir en círculos» con el «no llegar a ninguna parte», o con la cualidad repetitiva de «ir hacia atrás y hacia delante» y «no hacer ningún avance». Nuestra investigación apunta en otro sentido. Merece la pena citar varias percepciones.

La idea de *contenedor*, con su imagen semejante a un cuenco, que *rodea un espacio* y proporciona *profundidad*, se vuelve particularmente importante para garantizar la proximidad de la conversación y de procesos que permitan que la gente *toque* y *sienta* una sensación de seguridad y cambio. En ese sentido, la *voz* como metáfora auditiva representa tanto el poder como la cercanía. Las personas sienten que están lo suficientemente próximas como para que se las oiga y puedan hablar de manera significativa. Pueden palpar la profundidad y realidad de sus experiencias y preocupaciones. Sintonizan, como si de una resonancia límbica se tratase, con la experiencia de personas involucradas en diálogos cara a cara. En escenarios de conflicto prolongado, el hecho de aludir a «no tener voz» se refiere a sentir que el proceso de paz representa algo que están haciendo otras personas. Sin un contenedor que proporcione y sostenga un espacio donde las personas sientan e interactúen de manera significativa, la gente experimenta el proceso de cambio como algo distante, apartado y en lo que no pueden confiar. En la misma línea, las metáforas del *cuidado maternal* y la *envoltura* crean espacios de seguridad y conexión, y facilitan la incesante búsqueda —de toda una vida, se podría decir— para hallar *lugares de pertenencia*. En suma, la curación requiere un vientre materno y un renacimiento.

Señalábamos las prevalentes experiencias del desplazamiento en el lenguaje cotidiano de los conflictos prolongados. Esas metáforas lingüísticas apuntan hacia aspectos de significado más profundos y superpuestos de lo que normalmente se cree. El desplazamiento funciona interna y externamente. La persona se siente perdida; busca una sensación de ubicación y unas referencias, subrayando así la importancia del lugar y la pertenencia como componentes significativos de la curación, durante y después de la violencia. La búsqueda de la pertenencia tanto durante como en las consecuencias de la violencia exige una profundidad de movimiento. Internamente, esa profundidad se mueve para resituarse y tocar la voz y el sentido del yo. Externamente, la profundidad busca, metafóricamente, raíces, conexiones con personas y lugares donde la vida adquiera un sentido de lugar, donde se pueda confiar en las relaciones, y donde la voz emerja de conversaciones significativas. Apuntábamos cómo, en muchos sentidos, estos conceptos tienen aspectos espaciales y sónicos que entienden la curación y la reconciliación como algo que debe palpar el sentido de «ser nuevamente humano». Todo ello puede capturar en términos muy reales la sugerencia de Martínez Guzmán (2009) de que la palabra *persona* tiene alguna relación con el vocablo latino *sonare*. En ese sentido, ser

una persona significa ser un contenedor que recibe y sostiene las vibraciones que configuran el sonido, y proporciona una sensación casi literal de salud al permanecer en contacto con el propio yo y con las demás personas.

Las nociones de *repetición* y *circularidad* tienen también una significativa relación con la imagen de profundidad, especialmente si se entiende metafóricamente como *ritual* y como creadora de espacio para el viaje sagrado que se expresa en muchas tradiciones religiosas. Rediseñando fenómenos como la repetición y la circularidad a la luz de la incesante búsqueda de propósito y del sentido de *ser* humano —o, como tanta gente suele decir, «sentirse humana de nuevo»—, hallamos la búsqueda para sentir la *hondura* de los aspectos espirituales de la integridad. Una vez más, observamos hasta qué punto muchas de estas metáforas requieren la capacidad de sentir, tocar y experimentar sensaciones. Basado en la vibración, el sonido se eleva desde este nivel de espacio interactivo, y la vibración está debajo, antes y más allá de las palabras. *Comprender*, según la definición de Watts, exige «sentirlo en tus huesos». Como tal, la búsqueda para encontrar, alcanzar y compartir la voz mediante la repetición y la circularidad, como el fluir de la música de *jazz*, las líneas de las canciones aborígenes australianas o los tambores en África, proporciona espacio para que la persona pueda sentir por sí misma, y para situar lugar, pertenencia y propósito.

En segundo lugar, proponíamos cambiar de una metáfora lineal, que contempla el cambio como un movimiento secuencial definido como avance, a una metáfora que sintoniza más con la vida, como flujo constante de experiencias simultáneas y con múltiples capas. En este punto, señalábamos la importancia de los picos de violencia declarada, picos estructurales e intensificados que no pasan fácil ni limpiamente de la fase «pre» a la fase «post», aunque a menudo son descritos así a efectos analíticos. Por el contrario, la violencia se manifiesta en pautas resilientes. Especialmente en escenarios de conflictos prolongados, la violencia se empeña en rebotar adoptando nuevas formas, pero en realidad muestra viejas pautas que muchas veces refuerzan la exclusión, generando aislamiento y un tremendo dolor. Quienes viven a través de años, décadas e incluso generaciones de esas pautas experimentan algo distinto del preconflicto, el conflicto en sí y el posconflicto descritos en nuestros análisis conceptuales. Viven en una continua y simultánea sensación de violencia, *durante y en las secuelas* de la misma.

Para muchas personas y comunidades, un rasgo extraordinario de esta experiencia se encuentra en la *simultaneidad temporal* en la

que deben alimentar la capacidad creativa para sobrevivir, enfrentarse resilientemente a la violencia y hallar pequeñas dosis de florecimiento humano en las peores situaciones. Formulada como algo mucho más continuo que un fenómeno posconflicto, la simultaneidad temporal proporciona los espacios necesarios para la curación antes, durante y después de los picos de violencia declarada y mientras se va respondiendo a la injusticia estructural tan frecuente en los conflictos prolongados. Mediante metáforas de *sonido* y *música*, hallábamos ejemplos paralelos de simultaneidad temporal. El sonido genera lo que Van Morrison cantó como el «ahora eterno», el presente vivido como espacios momento que crean y re-crean nuestras experiencias. Aunque normalmente expliquemos el tiempo encajándolo en una línea cronológica que va del pasado hacia el futuro, la experiencia vivida contiene simultáneamente el pasado, el presente y el futuro, todos dentro de un único momento. Mediante fenómenos como la música y el sonido podemos sentirnos transportados en un instante hacia atrás y hacia delante a través de esas experiencias temporales vividas. Los espacios momento de la experiencia vivida son continuamente multidireccionales.

Igualmente, resulta restrictivo considerar la *salud* como dependiente de un movimiento unidireccional, del pasado al futuro, aunque, esencialmente, la progresión secuencial parece evocar este movimiento. Puede ser útil imaginar la salud como la capacidad de reconocer y movilizar artísticamente *la memoria* y *la esperanza* como rasgos permanentes de las cualidades únicas de ser seres humanos. Esta comprensión espacial y temporal sugiere la importancia y potencialidad de la simultaneidad de una experiencia con múltiples estratos. El recorrido de la salud necesita la capacidad de crear significado partiendo de un pasado caótico, mientras se trae a primer plano la imagen del futuro que se desea.

En tercer lugar, en la expresión sónica y en la poesía observábamos un cambio de metáfora desde la progresión entendida como movimiento hacia delante, hasta la madurez y el compromiso espiritual que evolucionan y se expresan de modo multidireccional. Muy lejos de una imagen de salud que se mueve unidireccionalmente hacia delante —en la que se cuenta con ir en círculos o reincidir, pero esto no se considera un avance—, el sonido, la poesía y el ritual evocan una visión de salud asentada en metáforas direccionales como *moverse hacia el interior* y *profundizar*. Estas metáforas plantean la necesidad de visualizar la salud como renovación constante. La búsqueda de significado y de lugar como una búsqueda de la voz comparten estas mismas cualidades. Como metáfora

auditiva, la voz posee momentos de gran percepción y proyección, caracterizados como *elevación, movimientos hacia fuera* y *generación expansiva de ecos* en el espacio social. Estas metáforas sónicas, especialmente ricas, proporcionan la base a partir de la cual podemos explorar diversas aportaciones de definiciones sugeridas a lo largo de nuestra investigación.

DEFINICIONES: EL CAMBIO DE LA METÁFORA SÓNICA

El conflicto prolongado y la violencia destruyen la vida humana, dividen las relaciones y producen pérdidas irreparables. Planteábamos en nuestro debate que la pérdida de voz, del sentido de identidad, lugar y propósito son, quizás, dimensiones infravaloradas de esta destrucción. Cuando se producen daños profundos, y cuando se prolongan en el tiempo, la vida deja de tener sentido. Dicho de forma sencilla, la violencia destruye la voz, la pertenencia y el lugar. Estos elementos contienen importantes referencias metafóricas espaciales y específicas del sonido, particularmente en el uso común de la voz como medio de representar la búsqueda interior del sentido y la exterior de una reconexión significativa. A su vez, una investigación sobre la curación exige que pensemos sobre cómo recuperar lo que se ha perdido. Nuestra exploración plantea las preguntas de cuáles podrían ser las definiciones de curación, reconciliación y curación colectiva desde la perspectiva de una comprensión auditiva de estos conceptos fundamentales, y de qué pueden ofrecer tales definiciones a la práctica y búsqueda de estas ideas en la construcción de la paz.

Curación

En escenarios de conflictos profundamente arraigados, hay que entender la violencia como colectiva y sistémica, aunque el sufrimiento recaiga sobre las vidas de personas individuales reales. Como concepto autónomo, la curación se enfrenta al importante reto de que su microcualidad se desarrolla y se compromete con la persona como ente individual. Cada vez más, las investigaciones confirman que la curación individual, sobre todo cuando se trata de vulneraciones graves, se intensifica —y quizás solo se puede entender— situándola en el contexto de lo colectivo. Esto ha quedado más respaldado aún en nuestra exploración del estrecho vínculo entre la persona y el colectivo. Planteamos que, pese a ser abstrac-

ciones, los grupos o colectivos sí sanan. Añadimos calificativos para designar la naturaleza comunal de la curación, como *nacional*, *comunitaria* o, en el caso de este trabajo, *colectiva*. Sin embargo, en su más puro micronivel, la curación siempre es un recorrido que se despliega ante la persona y que esta afronta individualmente. Una persona se cura. Las personas pueden —y a menudo lo hacen— unir-se a otras en un proceso similar que realiza y anima este viaje, pero, aun así, cada persona se enfrenta a su propio trayecto plagado de retos. Como seres humanos, no sanamos al mismo ritmo ni por procesos parecidos, aun cuando hayamos experimentado colectivamente daños similares. La curación no es un recorrido para quienes son de corazón débil. Se requiere valor; es un proceso adecuadamente descrito como heroico. Mostrando una considerable agudeza, muchas personas prefieren el sustantivo *superviviente* a la designación de *víctima* para describir este viaje. Sobrevivir a la violencia supone un acto de creatividad, el renacer artístico que debe alzarse desde el entumecedor impacto de aquello que desposee de la vida misma.

Dado este viaje individual de la persona, por su propia naturaleza la experiencia de la curación se mantiene como única y sumamente idiosincrática y diversa. Sin embargo, repasando numerosos casos individuales, las y los investigadores y especialistas detectan pautas comunes que, una vez analizadas, denotan fases, pasos y avances que a menudo evocan metáforas ascendentes y hacia delante, con postes indicadores direccionales que marcan la progresión desde los daños hasta la salud.

Desde una perspectiva sónica, sin embargo, la curación se reviste de diferentes metáforas direccionales que sugieren una definición: *la curación representa los recorridos para tocar, reclamar, nombrar y proyectar la voz*.

En escenarios de violencia constatábamos la extendida utilización de la palabra y la metáfora *voz* como forma de describir el esfuerzo por responder a la violencia. Hallar la propia voz y proyectarla de manera significativa son claves para el cambio. Como metáfora direccional, la voz sugiere más de un movimiento, y ninguno de esos movimientos es lineal por naturaleza. El uso descriptivo de «viajes» o «recorridos» en plural refuerza no solo la idea de que la curación requiere más de un tipo de movimiento, sino que estos se repiten una y otra vez como parte de un proceso continuo de sanación.

Encontrábamos movimiento *hacia dentro y profundo* concebido muchas veces como el viaje interior personal. También apuntába-

mos el potencial de la voz para hablar alto, para *resonar expansivamente* hacia un espacio social compartido, considerado el viaje exterior. El sonido y el eco de lo dicho en voz alta alcanzan otros espacios y se mueven en más de una dirección. Cuando asociamos la voz con los rituales y la salud, reconocemos que no es un esfuerzo que se hace «una vez y ya está». Los recorridos se renuevan constantemente, y están contruidos sobre metáforas direccionales de circularidad, envolvimiento y repetición mediante las cuales «permanecer en contacto» con la voz y «percibir» una profundidad de significado son elementos que contribuyen a la construcción de propósito en el mundo en que se vive.

El reto de la violencia sostenida, estructural y transgeneracional exige que el hecho de hallar la voz y mantenerse en contacto con ella sea correlativo a encontrar las propias referencias mientras se atraviesa una tierra árida, aunque fluida y activamente destructiva. Siguen ocurriendo cosas que silencian la voz, destruyen el lugar, diezman la pertenencia y golpean en las sensibles heridas aún abiertas, provocadas por la violencia reciente y largamente pautada. En estos paisajes, es fácil que la memoria y la esperanza, tan necesarias para alcanzar y mantener el contacto con la voz, aparezcan como polos opuestos, lejos del alcance y del contacto para quien viaja.

En un extremo, las exigencias sociales y políticas de curación fuerzan a un olvido que arrolla y sumerge fácilmente la memoria en aras a lograr el cambio. Lo encontramos en frases comunes y agendas políticas, bien explícitamente, bien de manera encubierta —«perdonar y olvidar» o «desprenderse del pasado»—, como mecanismos para avanzar y curar. En el otro extremo, la esperanza se ve disminuida por las demandas programáticas del cambio secuencial, que, aunque promete una transformación sustancial, pocas veces parece ir más allá de los mínimos pasos de acomodación política, una *realpolitik* de la reconciliación.

Volvemos a nuestra definición basada en un punto de vista sónico: la curación concibe la memoria y la esperanza no como extremos contrarios de un espectro o como horizontes diametralmente opuestos, sino como configuradores del *contenedor* que, cuando se rodea y sondea en profundidad, facilita la búsqueda de la voz y la hace alcanzable. De este contenedor surge el potencial para el propósito y el diálogo significativo. Necesariamente, por tanto, la curación exige contenedores que tengan relación con los recorridos individuales y estén al alcance de estos. Esta necesidad de microproximidad plantea una cara de nuestros argumentos. La

otra cara nos pide explorar cómo la reconciliación puede funcionar como sonido.

Reconciliación

Dentro de la metáfora sónica, nos movemos otra vez más allá de la visión lineal del cambio, lo que sugiere una definición: *la reconciliación surge a medida que la mezcla de voces va encontrando su frecuencia natural.*

Recordemos que la física explica que la frecuencia natural son vibraciones friccionales que interactúan y que, cuando se conectan al ritmo adecuado en un espacio dado, se elevan convirtiéndose en sonido y resonancia. En el contexto de los conflictos prolongados, ese enfoque requiere, una vez más, un contenedor que sostenga la mezcla de voces expresadas con toda la fricción de pasados dolorosos, con las idiosincrasias de sus trayectos individuales, y con las irritantes realidades y lo que es común de la violencia colectiva experimentada. De la mezcla de voces y la interacción de vibraciones en un espacio compartido —como la frecuencia natural del sonido— surge la reconciliación, generando espacios momento y los ecos de la resonancia. Al contrario de lo que reflejaba un título anterior (Lederach, 1997), la *reconciliación sostenible* no es sónicamente posible, pues el sonido no se sostiene por sí mismo, independientemente de los dinámicos espacios de relación en los que las vibraciones se mezclan, se elevan y resuenan. La reconciliación como sonido plantea la necesidad de un sustento continuo, de compromisos circulares, de mezcla y remezcla de voces y de la repetida profundización de conversaciones significativas.

Apuntamos en este sentido varios temas importantes. En primer lugar, desde un punto de vista espacial, la reconciliación exige la proximidad de las voces; las vibraciones que crean los sonidos deben estar lo suficientemente cercanas como para tocarse e interactuar. El concepto de contenedor nos lleva a pensar que la reconciliación necesita alguna forma de relación cara a cara para que las voces interactúen significativamente. Esto plantea que los adjetivos que se emplean con demasiada frecuencia junto al término *reconciliación* —como *nacional*, *política* o *interreligiosa*— son abstracciones simbólicas que hablarán a un espacio de tal grandiosidad y distancia que como mejor puede describirse es como un vacío desde el que se oyen débiles ecos; aunque en ocasiones estos términos puedan chispear y tocar la vida cotidiana de las personas individualmente.

En virtud de la metáfora sónica, la reconciliación necesita un contenedor, un espacio social si se quiere, que contenga las relaciones en las que se dan las conversaciones e intercambios. En otras palabras, se requiere un espacio envolvente donde se mezclen las voces y la gente tenga una sensación de resonancia. Estas vibraciones pueden girar y hacer ruido, callar y retroceder, pero cuando se mezclan, vibran y hallan su frecuencia natural durante un espacio momento, emerge la resonancia.

Aquí es donde encontramos un segundo aspecto importante de la metáfora sónica. La resonancia y el sonido no duran para siempre. En el mundo real de los conflictos profundamente arraigados, no hay finales del tipo «y vivieron felices y comieron perdices». De hecho, el surgimiento de la resonancia puede durar tan solo unos breves momentos. Lo que puede durar y mantenerse disponible de un modo más permanente son los elementos que permiten la creación y re-creación de la conversación significativa, las bases desde las que puede surgir la resonancia, junto con otras experiencias de disonancia y silencio. Desde esta perspectiva, es necesario alimentar el contexto en el cual pueda darse una mezcla de vibraciones, no como acontecimiento único, sino como compromiso continuo, que requiere una constante renovación. Volvemos de nuevo a un tema central de nuestra exploración. La reconciliación entendida como proceso secuencial con resultados y frutos que proporcionan un cierre no casa limpiamente con la estructura de significado metafórico de la voz y el sonido. La voz y el sonido plantean la necesidad de contenedores, la preparación disciplinada de espacios que sostengan el movimiento circular, la profundización y la mezcla dentro de esos mismos espacios, y el compromiso de repetir el proceso en contextos de relaciones ininterrumpidas.

Este debate puede parecer absurdo desde el punto de vista pragmático de la programación política y el diseño e implantación de proyectos sociales. Pero debemos recordar que los proyectos son mecanismos contruidos, que se asientan en un planteamiento lineal del cambio, a través de los cuales se pretende la intervención para influir en realidades complejas, fluidas y multidimensionales. Esto es especialmente cierto en el caso de los proyectos que prometen el cambio social en escenarios de conflicto prolongado y violencia colectiva, donde la reconciliación y la curación se suelen presentar como los resultados (los frutos de la intervención del proyecto). Esos proyectos pocas veces representan o responden adecuadamente a las complejidades que se supone que aspiran a cambiar o tratar.

Sin embargo, si la asociación metafórica para la reconciliación no es la de un proyecto, sino que refleja fenómenos tan diversos como las prácticas rituales o espirituales y, por señalar una imagen totalmente diferente, la democracia, entonces deja de parecer absurdo el sonido como punto de referencia. Cada uno de esos fenómenos exige unas prácticas repetidas, y una calidad cada vez más profunda del compromiso. No se da por hecho que cualquiera de ellos concluya con una única iteración. No concebimos las prácticas religiosas como proyectos que ofrezcan productos de un solo uso. Las consideramos elementos de crecimiento, aspectos de la experiencia humana más profundos y de más alcance que requieren compromisos reiterativos. Lo mismo se podría decir de la democracia. Aunque la democracia tiene claros marcadores temporales —por ejemplo, las elecciones—, la estructura metafórica fundamental exige precisamente los elementos primordiales que resaltan las metáforas sónicas: el compromiso de la voz, la construcción de espacios para profundizar en conversaciones significativas, y la aparición ocasional de resonancia y eco social en medio de fricciones que se mezclan, una y otra vez.

Curación colectiva

¿Qué decir, entonces, de la curación colectiva? Planteamos que como mejor puede entenderse el concepto es viéndolo ocupar un espacio intermedio que toca las idiosincrasias de la curación individual y la promesa efímera de relaciones plenamente restauradas. Dejándonos llevar por el impulso de nuestra investigación, desde una perspectiva sónica, proponemos la siguiente definición: *la curación colectiva representa la capacidad de las comunidades, y de sus respectivas personas individualmente, de sobrevivir, localizar la voz y, de manera resiliente, innovar espacios de interacción que alimentan conversaciones significativas y acciones decididas, durante y después de la violencia intensificada y estructural.* La curación colectiva activa la voz colectiva y crea un eco social que se mueve simultáneamente hacia dentro y hacia fuera, fomentando una sensación de pertenencia y acción con propósito.

Esta definición responde en parte a algunas de las complicadas preguntas que surgen en escenarios de conflictos prolongados. ¿Es conceptual y prácticamente posible vincular las microdimensiones de la curación con las macrodimensiones de la reconciliación en escenarios de conflicto prolongado? ¿Es posible la reconciliación si han desaparecido los primeros perpetradores, bien porque han

muerto o porque han quedado sumergidos bajo la cobertura de la amnesia social, como si nunca hubieran existido? ¿Qué ocurre si no hay nada que *re-conciliar*, es decir, nada que volver a juntar, si nunca existieron unas relaciones reales? ¿Qué ocurre si la relación no es deseada ni buscada por quienes perpetraron o sufrieron la violencia? ¿Cómo tratamos el residuo transgeneracional de la violencia estructural cuando la responsabilidad ha sido trasladada a generaciones precedentes y poco se puede hacer para rectificar agravios causados uno o cinco siglos antes, al menos según quienes ahora se encuentran en una posición privilegiada gracias al devenir de la historia? ¿Qué pasa si se necesita curación pero no ha terminado la violencia? ¿Qué pasa si se ofrece reconciliación nacional a quienes viven bajo formas de gobierno y líderes opresores, pero sin dar tiempo para que se produzca un reconocimiento verdadero ni para que haya una disposición a proporcionar reparación, aunque sea simbólica? ¿Qué hay de la reparación que se ofrece como soborno para moverse rápidamente más allá de la necesidad de involucrarse realmente en conversaciones significativas o de dar respuesta a los males causados? Estas son en nuestra opinión las preguntas más desafiantes en el debate sobre la curación y la reconciliación. Describen también el aún actual estado de las cosas en los lugares que describimos en las narraciones iniciales —Colombia, Somalia y África Occidental—, por no mencionar la largamente ignorada situación de los pueblos indígenas en tantas partes del mundo.

La curación colectiva hace una modesta propuesta. Plantea que en escenarios de conflicto prolongado es la capacidad de las personas individualmente, y de las comunidades afectadas por la violencia, de recuperarse y mantenerse en contacto con su voz individual y colectiva la que crea la plataforma desde la cual construir la resiliencia y fomentar conversaciones con verdadero significado. A su vez, la voz y la resiliencia colectiva generan un eco significativo, que se mueve siguiendo pautas multidireccionales, simultáneas, aunque imprevisibles y a menudo positivamente azarosas, que tocan y repercuten constructivamente en la curación individual, en el potencial para la reconciliación y en el impulso que moviliza ideas y movimientos por el cambio social. Puede parecer una respuesta simple, dada la hondura y complejidad de las preguntas que acabamos de formular. No obstante, estos factores figuran entre las observaciones centrales que han surgido en nuestra investigación sobre el cambio metafórico para entender aspectos de la curación y la reconciliación, y parecen ofrecer varios interrogantes teóricos para futuros trabajos:

1. Al estar basada en el sonido, la curación colectiva se inicia en espacios colectivos compartidos, que permiten la proximidad de las voces y la interacción. Como tal, la curación colectiva plantea una *opción preferente por la comunidad local* como contexto y nivel en el que surge el diálogo significativo. La comunidad local, a menudo duramente golpeada por la violencia y viviendo enormes divisiones y exigencias de supervivencia, sigue siendo, no obstante, el contenedor con el mayor potencial de generar una amalgama de voces. La curación colectiva instalada en la comunidad local tiene el potencial innato de vincular recorridos de las voces individuales con el surgimiento colectivo de la resonancia y el propósito compartido que se percibe como significativo. En suma, la curación colectiva requiere conversaciones asentadas en relaciones cara a cara. Aunque aún no se ha comprendido ni estudiado del todo, estamos empezando a ver cómo surgen diversas prácticas y enfoques que toman en serio este nivel comunitario, emprendidas en la mayoría de los casos por comunidades que han experimentado vulneraciones sostenidas en el tiempo. Por ejemplo, las recientes iniciativas basadas en comunidades y dirigidas a la reconciliación y la verdad locales, coordinadas por Fambul Tok en Sierra Leona y documentadas por Libby Hoffman (2008), generaron una notable repercusión y difusión. En este proceso resultó clave el compromiso activo de las comunidades locales como actoras y moldeadoras de sus procesos. El hecho de vincular esas experiencias comunitarias contribuye luego a un eco que alcanza mayor resonancia. Observamos en este punto que el concepto de reconciliación «nacional», cuando se inicia exclusivamente desde el nivel más alto y hacia abajo, se produce en un espacio que la comunidad local experimenta como distante. Aunque las acciones nacionales en favor de la reconciliación generan ecos que llegan a la comunidad, tales acciones se quedan en su mayoría en lo simbólico, en lugar de integrarse en las relaciones de la vida real. La curación colectiva arraiga en espacios donde se dan relaciones continuadas y de la vida real. Lo que necesita es un contexto de interacción directa que promueva la voz, la resiliencia, la conversación con significado y las acciones decididas.
2. La curación colectiva *se centra en la resiliencia colectiva*, la capacidad de las comunidades de hallarse a sí mismas, de

recuperarse de los ciclos recurrentes de violencia y de continuar respondiendo constructivamente incluso en épocas de supervivencia. Como tal, la curación colectiva es, por naturaleza, más esférica que lineal. No depende del logro de la plena curación individual o de una sólida reconciliación de enemistades, como condiciones necesarias para su práctica. Al contrario, crea oportunidades y condiciones que preparan los campos, estación tras estación, para los recorridos vitales de curación individual y las narraciones colectivas de reconciliación. Como mejor se entiende la resiliencia es como un terreno fértil capaz de producir crecimiento nuevo en ambos casos.

3. La resiliencia colectiva requiere *la búsqueda de la voz comprometiendo proactivamente la memoria y la esperanza*. En contextos de conflicto prolongado, la voz del trauma y la violencia transgeneracional surge de procesos reiterativos, continuados, mediante los cuales la gente se mueve activamente en círculos entre las vivencias pasadas, heredadas de generaciones atrás, y la vibrante imagen del futuro deseado. Nunca encontramos un único significado o interpretación del pasado o del futuro en escenarios de conflicto prolongado. El pasado y el futuro permanecen vivos, presentes y disponibles, interactuando de manera dinámica en la comunidad humana.
4. La voz se construye entendiendo de la conversación significativa *que surge al descubrir el acto de nombrar, al reclamar una nueva pertenencia y al formular acciones con propósito que generan eco social*. Con estas tres ideas definimos más sucintamente una concepción de la conversación con significado, especialmente para aquellas personas más afectadas por la violencia directa y estructural que padecen su innombrable presente y sus consecuencias.

La conversación significativa implica dar rodeos, hablar una y otra vez sobre experiencias y esperanzas que no es fácil denominar, y que pueden aparecer bajo mil nombres legítimos. Este *nombrar* reiterativo desciende a los espacios de lo inexpresable y luego vuelve a elevarse, tanteando formas de profundizar en la comprensión de acontecimientos y experiencias que se sienten, pero en torno a los cuales no resulta fácil que el sonido vocalizado adopte la forma, configuración y significado de las palabras. La curación colectiva proporciona un contexto en el que el nombrar, como

el «sentirlo en los huesos», puede darse una y otra vez a través del intercambio, las ideas y las experiencias compartidas.

El *reclamar* sugiere que la conversación significativa crea el espacio para la elección y la responsabilidad. La reclamación tiene un significado metafórico real pero mixto, relacionado con las ideas de terreno y lugar. En escenarios de profunda polarización y conflicto prolongado, el lenguaje reivindicativo aparece en la forma en la que la gente habla de «mantener el terreno». Ese lenguaje surge de las relaciones y espacios divididos que se solidifican alrededor de las imágenes del enemigo y de los grupos identitarios estrictamente definidos que se sienten inseguros, con sus identidades erosionadas por el conflicto, y tienen la sensación de «perder terreno». El lenguaje es instructivo. La gente habla de «atrincherarse», «mantenerse firmes», «no ceder ni un milímetro» o, literalmente, «agarrarse a reivindicaciones históricas».

A medida que se van estrechando los espacios, y se van creando fronteras casi impermeables con territorios sagrados y puntos de vista estáticos (hay quien diría estancados) sobre la autoconciencia, la identidad y el pasado, el alcance del diálogo se va reduciendo también.

Esa honda polarización tiende a generar *eco* en el sentido de la mitología clásica griega. Eco era una ninfa que hablaba demasiado y fue por ello maldecida con la incapacidad de originar o expresar nuevas ideas o pensamientos. Solo tenía la capacidad de repetir los últimos sonidos que otra persona había dicho, y se vio obligada a un interminable exilio de intercambios sin sentido. El discurso reivindicativo que se atrinchera y que repite una y otra vez la misma historia que solo se oye en el estrecho espacio de quienes piensan igual presenta ese tipo de eco. Las sociedades profundamente divididas, que han padecido décadas de aguda polarización y dolorosas experiencias de violencia en todas las partes implicadas, viven con conversaciones endurecidas y encallecidas, a veces impenetrables. Con los años, se van desarrollando duras capas que protegen el dolor interior. En buena medida, el dolor queda protegido cuando se adoptan únicamente comportamientos que tienen la cualidad del eco, es decir, cuando se hallan y se respaldan intercambios ya conocidos, con escasas variaciones o retos. En última instancia, el eco construye y refuerza diálogos mutuamente

excluyentes de cualquiera que esté al margen de la conversación compartida dentro del propio grupo. Necesariamente, y paradójicamente, la conversación significativa debe atravesar ese territorio, tocar y pelar esos callos, una y otra vez. Porque solo en el contexto lento pero seguro del cultivo del intercambio fiable en relaciones sostenidas surgirá una imagen más profunda de la reclamación, una imagen que fomente el sentido de *lugar* y la reconstrucción de la *pertenencia* capaz de generar *propósitos* comunes, que surgen de espacios compartidos más amplios, inclusivos de la diversidad que cohabita en las mismas geografías. La curación colectiva cultiva la idea de que la reclamación se puede centrar en la construcción del respeto mutuo en un espacio compartido mientras se vive aún con narrativas opuestas de memoria y esperanza, y que ello puede traducirse en elección y responsabilidad para y por las personas individualmente y los colectivos, en beneficio del bien propio y del más amplio bien común. En esta metáfora, la reivindicación encuentra un nuevo terreno, la capacidad de que una comunidad diga «aquí estamos, en unidad» a la vez que respeta los distintos puntos de vista sobre la historia y continúa dialogando sobre el paisaje del futuro. Supera así la maldición de Eco, y abre el espacio interactivo que genera nuevas percepciones, interpretaciones y significados. El *formular* sugiere que el diálogo significativo surge desde espacios interactivos que alientan la pertenencia y la acción decidida. En lo colectivo, la voz aparece alrededor de la agudización del propósito resiliente, de la recuperación para procurar el cambio, a pesar del peso de la historia con el que aún se carga. Con la acción colectiva decidida, la voz pasa a ser *eco social*. El eco social tiene un efecto expansivo, como una onda de sonido vibrante que se expande, alcanza espacios más amplios e impacta en ellos, y a su vez siente el efecto de recibir y notar la vibración que retorna de otras voces. En un sentido muy real, en el fondo el cambio social funciona por la metáfora sónica de las vibraciones que se elevan de las voces y las acciones resueltas que se mueven en múltiples direcciones, impactando en sus localizaciones inmediatas mientras ponen en circulación ideas e impulsos que afectan a espacios más alejados. Los vacíos percibidos y reales se llenan con ecos que rebotan y reverberan. Surgen ideas, toman forma y se mueven en direcciones múltiples y generalmente inesperadas.

5. El eco social tiene el *poder de alcanzar y repercutir tanto en la microcuración individual como en el más amplio contexto macro de la reconciliación*. El sonido se mueve de manera multidireccional. El eco social, basado en la voz y el diálogo significativo, produce impacto en dos direcciones simultáneamente. Por un lado, tiene la capacidad de tocar y ser percibido individualmente por la persona. Por otro, genera oleadas de ideas, acciones e impulsos que entran y salen de la comunidad local. En este sentido, la voz puede entenderse como poder, por cuanto representa la capacidad de la acción colectiva de alcanzar y mover otros espacios. No se trata del poder de controlar procesos, la asignación de recursos o las posiciones políticas. Es más bien el poder definido como habilidad de comprometer de verdad al yo, a la otra persona y a los espacios sociales que posibilitan la propia vigencia del poder político y social. En plena violencia y en sus secuelas posteriores, la curación colectiva que fomenta la resiliencia colectiva contribuye a crear el contexto, el impulso y la resonancia necesarios para construir de forma dinámica, una y otra vez, el contrato social necesario para un ámbito público que goce de buena salud.

Podemos visualizar algunas de estas ideas en la figura 4, que plantea la siguiente pregunta: ¿qué alcance y qué clase de eco social generan los distintos tipos de voces? Aunque una imagen bidimensional no es del todo adecuada, nuestro objetivo es visualizar el espacio afectado por un conflicto violento importante. Planteamos que toda voz acompañada de una acción decidida crea una vibración, un sonido con eco que penetra en este espacio. En el extremo micro encontramos la acción individual. En el macro, localizamos las acciones de los grandes grupos o de ámbito nacional. A través de este espacio tomamos en consideración después las acciones dirigidas primordialmente a la curación y aquellas que pretenden reconciliar.

Empezando por el microespacio de la curación, situamos aquí las valientes acciones de personas concretas que durante y después de la violencia hallan maneras de mover sus traumas hacia la curación. En estos espacios, ese proceso individual genera un eco social, una onda sonora que con toda probabilidad llega a quienes los rodean: familia, amistades y quizás su comunidad. A menudo, su alcance es limitado. El eco social llega, pero se queda en un espacio limitado.

Figura 4. Los ecos de la curación colectiva



En sus primeros trabajos, Robert Schreiter exploró una teología de la curación y la reconciliación, y comparó la reconciliación individual con aquella a la que se refiere como social. Su trabajo tiene un claro paralelismo con nuestra investigación sobre la curación colectiva. Menciona específicamente la vinculación entre lo micro y lo macro sugiriendo que la reconciliación social requiere lo que él llama «un cuadro de personas individuales reconciliadas» (Schreiter, 1998: 65). Postula que si un número crítico de personas no se comprometen y profundizan individualmente, como líderes, en la resiliencia y curación personales, la sociedad en general no hará la transición hacia un cambio cualitativo en la salud pública en relación con el trauma más extenso que ha experimentado. Vemos en ello que el eco social tiene potencialidad para un efecto acumulativo que iría más allá del ámbito micro.

Volvamos por un momento a nuestros relatos iniciales. Con su valiente y resiliente empeño en poner nombre a los huesos de la caja, María llegó a personas de su familia y comunidad. Aunque de un modo más fugaz y sin tanta repercusión, llegó a personas en las lejanas capitales regional y nacional. Tal vez más importante sea que generó un eco social que contribuyó a formar un colectivo que se enfrentaba a apuros económicos y aspiraba a que se abrieran las fosas colectivas. Jake, perdido y lejos de su hogar, dio pequeños pasos iniciales para la curación. Plantó un cocotero. Hizo un tam-

bor. Desde su espacio individual emanó un eco social que reverberó en cuanto abrió un espacio a otras personas, más jóvenes que él, como Morris, que llegó al campo de refugiados diez años después.

Nuestra atención se traslada, como es natural, hacia personas que individualmente encuentran maneras de ir mucho más allá de su espacio inmediato, cuyas historias cautivan y llegan tanto que trascienden el alcance normal y generan un eco social que puede de hecho mover a mucha gente. Rosa Parks, cuya acción fue sentarse en la parte delantera de un autobús segregado, era una persona de salud resiliente y acción decidida. Esa acción prendió la imaginación y llegó al corazón de personas mucho más allá de su familia, amistades y comunidad inmediatas. Lo mismo ocurre en la Campaña de Acción de Masas por la Paz de las Mujeres de Liberia, en la que las mujeres formaron una fila en las calles, se sentaron y alzaron su voz. El eco social puede moverse en una amplia zona y con gran rapidez incluso a partir de la acción de una persona individual, aunque la resiliencia y la curación individuales se enfrentan a un espacio grande, expansivo, al que llegar.

Si nos desplazamos al cuadrante que trata de la reconciliación en el nivel micro, hallamos otros muchos ejemplos. En nuestros relatos hemos encontrado a madres que tendieron sus manos, en el Árbol de la Frustración, a las niñas y niños soldados que regresaban. Aunque no eran las madres biológicas de estos jóvenes, y pese al dolor que habían padecido por sus acciones, las mujeres se comprometieron en unas nuevas relaciones con una generación perdida. Les cortaron el pelo y los alumbraron nuevamente, cantando. De la mano, las mujeres y los niños y niñas volvieron andando al poblado. Todo ello alimentó una temprana reconciliación entre pequeños conjuntos de personas. El eco social, sin embargo, vibró por toda la comunidad, creó nuevos espacios de interacción y tocó incluso a los más endurecidos soldados, contribuyendo a la curación. El eco social fue interpersonal, local y comunitario.

El reto paradójico del eco social está en cómo se desdibujan el nivel micro y el macro. En este sentido, Schreiter hace referencia al ejemplo de Mandela, como individuo «reconciliado» que contribuyó a una curación colectiva más extensa (1998: 65). La relación entre los presidentes De Klerk y Mandela proporciona un ejemplo de dos hombres, sumamente visibles, que contaban con programas nacionales, y, simultáneamente, un ejemplo de dos hombres que desarrollaron una relación interpersonal que traspasó las líneas de la animadversión histórica. Su relación, el ver que sus voces se entremezclaban hacia una resonancia en el recorrido sudafricano y en

sus secuelas, creó, a partir del espacio interpersonal, un eco social que impactó en la imaginación, imbuyendo en el contexto un ánimo vital por el cambio constructivo.

Cuando nos desplazamos a los cuadrantes que se centran en la curación y la reconciliación en el nivel macro, chocamos de nuevo con la paradoja. Por su propia naturaleza, el nivel macro dispone de una plataforma desde la que se puede llegar a espacios más allá de su ubicación original. Sin embargo, tal como hemos señalado en capítulos anteriores, las iniciativas que pretenden ser por sí mismas de alcance nacional no siempre son percibidas por las personas más afectadas por la violencia local como iniciativas que puedan experimentar como significativas y relevantes para sus procesos de curación. ¿Es posible encontrar hechos, iniciativas y procesos que, aunque fueran esencialmente simbólicos y *nacionales*, influyeran en una experiencia más amplia de curación y reconciliación, o en lo que cabría denominar eco social significativo? Se nos vienen varios ejemplos a la memoria, que puede reconocer fácilmente quien nos lea.

Tras la guerra de Vietnam, el Gobierno de los Estados Unidos analizó formas de conmemorar los hechos y tragedias de aquella guerra. La guerra dejó miles de muertos y un país dividido. Maya Lin, arquitecta diseñadora, era aún una joven estudiante cuando presentó su propuesta, un muro con forma de V surgiendo de la tierra cubierta de hierba de un parque. Aunque al principio hubo quienes lo calificaron de inadecuado por su propia sencillez, el monumento se ha convertido en el que es quizás el memorial más interactivo y curativo de los construidos en los Estados Unidos. A diferencia de muchos otros memoriales que constituyen esculturas masivas que se elevan por encima de quien las contempla y crean básicamente una interacción visual, el Memorial de los Veteranos de Vietnam está situado a ras de suelo, con el muro al alcance de la mano de quien lo observa. Únicamente consta de losas de granito negro muy pulimentadas. Aunque en los alrededores hay varias esculturas, quienes acuden allí son atraídos como por un imán al muro donde aparecen los nombres de los cerca de 60.000 soldados que perdieron la vida o continúan desaparecidos en combate. Las manos de las personas que visitan el monumento se deslizan suavemente sobre los nombres, en busca de familiares o amigos. A veces, la gente pone un papel sobre la piedra, y con un lápiz calca alguno de los nombres allí grabados, creando una huella del nombre para llevárselo a casa. No es raro encontrar allí a personas extranjeras e incluso con opiniones radicalmente distintas sobre la guerra de Vietnam, que se reúnen para hablar, recordar y llorar.

En su libro sobre una filosofía del perdón, Griswold (2007) hace una fascinante descripción de la historia y trascendencia de este monumento en el ánimo y la curación colectivos en los Estados Unidos. Entre sus principales preocupaciones se encuentra la falta de un reconocimiento de contrición por parte del Gobierno federal, de lo que él llama «los desafortunados resultados de los silencios de la narrativa oficial», que acertadamente señala que no pueden convertirse en costumbre en las naciones que viven este tipo de situaciones, en las que los errores graves cuestan miles de vidas (2007: 209). Al mismo tiempo, de un modo bastante minucioso, señala los diversos «valores terapéuticos» que la experiencia del muro parece generar en las personas. Lo describe como la manera en que la gente busca nombres, «toca» e incluso «acaricia» el muro, e, inevitablemente, al ser una superficie pulida, ve su propio reflejo mientras mira fijamente los nombres que a su vez parecen devolverle la mirada (2007: 207). Además, la arquitecta, Lin, indicaba en su propuesta inicial que esperaba que la cicatriz en la tierra desde la que se eleva el muro fuera sanando gracias a la hierba que crece a su alrededor (2007: 207). El ensayo de Griswold termina fijándose en lo que él echa en falta en el monumento: una demostración pública de responsabilidad más sincera. Su crítica, que recuerda a *Honest patriots* (Patriotas honrados), de Shriver (2005), plantea la necesidad de una mayor transparencia, de un reconocimiento público y directo de que se obró mal, que debería subrayar un llamamiento nítido a la memoria nacional y a las reparaciones.

Aquí, sin embargo, nos centramos en las preguntas de por qué un monumento de este tipo tiene tal capacidad de llegar a una franja de personas en relación con lo que estas describen como una experiencia curativa, y de si una piedra puede generar eco social. De las diversas explicaciones que refuerzan determinados aspectos de nuestra investigación, la más concreta se refiere a que el monumento es un mecanismo por el cual lo innombrable se vuelve tangible y genera eco: los nombres grabados de tal manera que invitan a la gente a tocarlos; la capacidad reflectante de la superficie de piedra negra, que obliga inevitablemente a las personas a verse a sí mismas cuando miran los nombres; la palpable proximidad del conjunto del monumento, que posibilita una interacción directa más allá de lo puramente visual, y, en el sencillo gesto de tocar los nombres, favorece el momento para recordarlos y decirlos en silencio o en voz alta y, después, llevárselos a casa. Algo sencillo —grabar un nombre que se pueda tocar— parece crear un eco que ha alcanzado a millones de personas.

En Australia se dio un proceso similar aunque diferente en torno al Día Nacional del Perdón y las manifestaciones subsiguientes, en particular la Marcha del Puente. Aunque los acontecimientos de los últimos años han sido de diverso carácter, todos hunden sus raíces en una investigación nacional sobre el desplazamiento forzoso de niñas y niños aborígenes y de las políticas de separación aprobadas a nivel nacional. El proceso culminó en el informe de Wilson titulado *Bringing them home* (Traerlos a casa).³⁵ El informe lo elaboró un abogado curtido y que no se andaba con bromas, Sir Ronald Wilson, a quien le conmovieron tanto las decenas de relatos que escuchó, uno tras otro, que lo que comenzó como una investigación intelectual, según sus propias palabras, «me cambió. Y si me puede cambiar a mí, puede cambiar a nuestra nación» (Bond, 2008: 310). Las 680 páginas de su informe al Gobierno podrían haber desaparecido fácilmente en algún archivo, si no hubiera sido porque la opinión pública anhelaba saber más. Se ha vendido muchísimo más que cualquier otro informe gubernamental anterior (Bond, 2008: 308). Las narraciones documentadas tuvieron eco y resonaron.

El informe *Bringing them home* recomendaba que se buscara alguna forma de recuerdo y conmemoración nacional. Regadas por el interés público y el reconocimiento formal, las semillas del Día Nacional del Perdón se plantaron y cultivaron. Los relatos en sí mismos, así como la gran cantidad de ellos que había, tocaron a las personas de ambas comunidades: la indígena, que, cuando llora la pérdida de un ser querido, dice que está tratando «un lamentable asunto» (Bond, 2008: 311), y la no indígena. Sin embargo, el Gobierno federal no tenía ningún interés en promover algo oficial. Con el apoyo de Sir Ronald Wilson, empezó a reunirse un pequeño grupo de 30 personas. En enero de 1998, este grupo de personas australianas, aborígenes y no aborígenes, propuso designar el 26 de mayo como Día Nacional del Perdón (Bond, 2008: 311). Tras la formación de un comité, la noticia se propagó de treinta personas a miles. Sin contar con la bendición ni el apoyo federales, el proceso se extendió a comunidades de todo el país. El 26 de mayo se celebraron miles de actos por todas partes, en comunidades locales y en ciudades, se publicaron libros, se recaudó dinero para reparaciones, y las agencias de noticias nacionales dedicaron más de la mitad de su tiempo de mayor audiencia nocturna a informar de todo lo sucedido (Bond, 2008: 311). El eco, que se originó a partir de una encuesta

35. El informe completo está disponible en <http://www.hreoc.gov.au/social_Justice/bth_report/report/index.html>.

nacional, que llegó a un pequeño grupo de 30 personas y después resonó por todo el país, generó ondas que están reverberando desde entonces. En años posteriores, el día nacional fue ganando importancia y originó nuevos acontecimientos, entre ellos, una masiva marcha de un cuarto de millón de personas que cruzaron el puente del puerto de Sídney en el año 2000. Escribiendo en el 2008 sobre estos hechos, Bond planteaba la siguiente pregunta:

¿Por qué caló tan hondo el Día del Perdón? Uno de los dolores humanos más profundos es el de la madre que pierde a su hija o a su hijo, o el de la hija o el hijo que pierde a su madre. Sin embargo, el abismo entre las comunidades australianas aborígenes y no aborígenes era de tal profundidad que ni siquiera ese dolor podía salvarlo. *Bringing them home* desenmascaró este abismo, y mucha gente australiana quedó escandalizada. El Día del Perdón fue la ocasión para asumir la culpa y para hacer algo por remediarlo. (Bond, 2008)

Estamos ante una historia que, curiosamente, en pequeñas ondas y grandes oleadas, pasó por todos los espacios de la figura 4. Dado que surgió de una investigación nacional, planteamos que el documento *Bringing them home* fue una forma de relato nacional de la verdad, aunque cuando se publicó no suscitó interés ni motivó acción alguna a nivel federal. Su eco, no obstante, alcanzó a millares de personas. La iniciativa descendió a un pequeño grupo que comenzó un proceso que se propagó al nivel comunitario, donde encontró su hogar. La decidida actuación surgió de conversaciones significativas que se lanzaron dentro de las comunidades y entre ellas, y finalmente se convirtió en un día «nacional» propiamente dicho, de relevancia considerable.

No podemos dejar de fijarnos en las metáforas que escoge Bond para responder a su propia pregunta; su lenguaje va tomando sentido en nuestras anteriores indagaciones sobre la idea de la curación colectiva. Primero, al formular su pregunta, se plantea por qué este acontecimiento *caló tan hondo*. Segundo, encuadra el proceso en el escenario de la *pérdida de un hijo o hija*, sin madre y sin descendencia. Tercero, apunta que el *abismo* era tan enorme que el dolor no podía pasar de un lado a otro y no había posibilidad de eco. Cuarto, sugiere que los *relatos* hicieron visible ese abismo, al generar la sensación de necesidad de llegar al otro lado, de construir un puente y de gritar sobre el vacío. Quinto, el Día del Perdón creó una oportunidad, una *ocasión* para la conversación significativa y la acción colectiva decidida.

CONCLUSIÓN

Lo que explora nuestra figura 4 son las vías por las cuales las experiencias, procesos y voces de las personas generan olas —eco, si se prefiere—, con capacidad de moverse en más de una dirección, alcanzando espacios tanto dentro como más allá de su punto de partida. Entre las consideraciones que hemos hecho en los capítulos anteriores está la idea de que la curación colectiva se sitúa entre los microprocesos idiosincráticos de personas que individualmente buscan sanar durante y después de la violencia, y los más distantes macroprocesos que pretenden proporcionar una reconciliación nacional. En nuestra opinión, la curación colectiva aparece en los niveles comunitarios, en los espacios donde tienen lugar las relaciones e interacciones cara a cara. Tales espacios son micro en la medida en que se refieren a las personas individualmente y a sus relaciones integradas en las comunidades locales. Son macro en tanto en cuanto comprenden grupos. Las formas en las que surgen los procesos basados en la comunidad tienen rasgos significativos que emulan el movimiento del sonido. Básicamente, la curación colectiva funciona sónicamente en términos de la manera en que repercute en las personas y los contextos, lo que puede arrojar luz sobre el valor de la voz, del nominar y del eco como metáforas comunes para explicar el duro esfuerzo de la gente cuando describe el recorrido que supone responder a y salir de experiencias y contextos de violencia sostenida.

En este sentido auditivo, las comunidades locales forman un contenedor en el cual las vibraciones interactúan en direcciones múltiples, dado que impactan tanto en la curación individual como en la más amplia reconciliación. En escenarios de conflicto prolongado, cuando las comunidades locales hacen frente a la necesidad de encontrar formas de abordar constructivamente su inevitable interdependencia —normalmente cuando abordan necesidades inmediatas y propósitos compartidos—, la interacción de sus recorridos, con millones de fricciones como las del cuenco tibetano, crea un eco que se expande en ondas, tanto hacia la curación individual como hacia la más amplia reconstrucción de las relaciones locales. Mediante nuestra exploración de metáforas claves, hemos sugerido que la curación y la reconciliación se pueden caracterizar por contar con aspectos significativos que son repetitivos, profundizadores y multidireccionales.

La curación colectiva contiene la promesa de tres aportaciones teóricas diferentes. En primer lugar, la curación colectiva crea acce-

sibilidad. Genera un espacio intermedio entre el proceso individual y el colectivo. En este sentido, la curación colectiva está en contacto con la vida diaria y al alcance de esta, tanto para las personas individualmente como para la expresión inmediata de sus relaciones cara a cara, incluso de aquellas que cruzan importantes divisiones históricas y sociales, dada su cercana interdependencia en el ámbito local. Así, la curación colectiva tiene más posibilidades de responder a las más inmediatas preocupaciones y relaciones de la gente afectada.

En segundo lugar, la curación colectiva ofrece la multidireccionalidad del impacto a través de la vibración. La curación colectiva se propaga en ondas. Su contribución está en el potencial para impactar en la persona que encuentra la voz en el recorrido de la curación —sin recetas en cuanto al ritmo o la uniformidad—, mientras simultáneamente va creando, una y otra vez, oportunidades para el diálogo significativo y para el intercambio de relaciones reales y acción colectiva. Esta multidireccionalidad evoca la potencialidad de generar espacios adecuados para compromisos con significado y el desarrollo de acciones decididas proactivas que llegan a la gente en relación con las necesidades que siente. En esencia, la curación colectiva toca la voz en los dos sentidos de la palabra: el reto interno de la resiliencia para permanecer en contacto y la necesidad externa de la voz como poder que exige la resiliencia colectiva para realizar el cambio necesario en escenarios locales.

En tercer lugar, el propio contexto de la curación colectiva como compromiso interactivo de la voz, lo que metafóricamente llamamos «la vibración que crea fricción», da lugar a un efecto de ondas, o eco social. El eco social exige conversaciones significativas, un movimiento de ida y vuelta de ideas, necesidades y esperanzas expresadas. Las condiciones en las que aparece el eco social contienen necesariamente el movimiento hacia fuera y el rebote de vuelta, y de ese modo generan efectos potenciales, cuando no reales, en espacios más allá del punto en el que se originaron. Teóricamente, el eco social tiene la capacidad de alcanzar y mover espacios localizados tanto cerca como lejos. Planteamos que la dinámica por la que ocurre esto puede tener un significativo paralelismo con el movimiento del sonido en el espacio y va considerablemente más allá de la noción de que el cambio se produce de forma puramente lineal, progresiva.

En estas meditaciones hipotéticas, hallamos cierto número de ideas que sugieren la potencialidad y la importancia de una teoría auditiva del cambio social, en especial en torno a los temas de la

curación y la reconciliación. Esta línea de investigación teórica propone que la base fundamental para que se produzca el cambio quizás no sea tanto una progresión por fases, sino que se parece más a la física y la dinámica del sonido en el espacio. Se mueve en direcciones múltiples que parecen ser de naturaleza más esférica que lineal. Lo que promete esta investigación puede ayudar a ampliar nuestras ideas sobre cómo se entienden y desarrollan los programas y las iniciativas de cambio social.

XII. Conclusiones

Vivo mi vida en círculos expansivos
que se extienden por el mundo.
Puede que no llegue a completar este último círculo
pero quiero intentarlo.
Orbito alrededor de Dios, alrededor de la torre primordial.
He estado girando miles de años
y todavía no lo sé: ¿soy un halcón,
una tormenta o una gran canción?

Rainer Maria Rilke

Hemos empezado este libro con una invitación a adentrarnos en un viaje intrépido y experimental. Nos hemos abierto paso entre relatos, hemos explorado músicas y cuencos tibetanos, cortes de pelo bajo un árbol kum y la poesía resiliente de una madre adolescente. A veces hemos podido sentir las vibraciones en los huesos, por debajo y más allá de las palabras. Ha sonado la voz de la niña poetisa: «Mi cuerpo está en mi corazón». Subiendo desde sus entrañas hasta su boca, sus palabras intentaban, a tientas, localizar la realidad sentida de lo innombrable.

Ojalá pudiéramos decir «y todo acabó bien». Pero eso implicaría no respetar los heroicos recorridos. María murió de cáncer en el año 2009 y, aunque los huesos del padre han recuperado oficialmente su nombre, sus hijas e hijos permanecen aún desplazados lejos de su finca,³⁶ y no han recibido reparación alguna. La Sociedad de Poetas Falui enterró a su compañero poeta Tom Cauray en

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

octubre del 2009. Jake y Morris aún anhelan un lugar al que poder llamar hogar. Somalilandia no ha sido reconocida todavía, mientras al sur continúan los combates, varias décadas después. Liberia tiene a una mujer en la presidencia, pero el país sigue batallando día a día con la presencia del pasado y con el empeño de esculpir lentamente un futuro redefinido. Lo que podemos ofrecer son nuevas percepciones acerca del recorrido heroico. En torno a esta primera exploración de los cambios en las metáforas, aparecen tres.

Primera: nuestras indagaciones nos llevan a pensar que el lenguaje tiene trascendencia más allá del ámbito del significado definitorio. La metáfora importa. Los capítulos y relatos precedentes plantean que, mediante el análisis de conceptos y construcciones subyacentes, es posible localizar estructuras metafóricas que aclaran la esperanza vivida y la intervención. Esta investigación sugiere que no se ha prestado suficiente atención a las experiencias vividas de las comunidades locales en escenarios de conflictos prolongados. Las metáforas de apoyo que surgen de esa experiencia facilitan percepciones importantes sobre la complejidad de la curación y la reconciliación, apoyan la noción de la temporalidad simultánea, y resaltan aspectos cruciales de la localización de la voz individual y colectiva, de la generación de eco y la construcción de resiliencia ante la violencia directa y estructural. Por otra parte, vemos también que determinados aspectos significativos de las intervenciones programadas están guiados básicamente por una visión lineal del cambio social que en muy raras ocasiones se produce de un modo tan limpio como se cree. Más importante, sin embargo, es la infinidad de formas inadvertidas por las que la intervención se organiza en torno a una modalidad lineal, que incluye la consideración del cambio complejo partiendo de proyectos; aproximaciones temporales, cortoplacistas, a la obtención de objetivos y financiación —el salvavidas para muchas organizaciones comunitarias de base—, formas que contemplan su aportación en términos de secuenciación lógica de resultados. Al menos en este primer nivel de exploración, parece que las metáforas de experiencias vividas, que sugieren un concepto auditivo del cambio, están a una considerable distancia de la estructura metafórica lineal del cambio secuencial. Ello plantea una pregunta útil sobre el predominio y el poder de la mentalidad proyectista para afrontar la complejidad del cambio necesario en escenarios de conflicto prolongado.

Segunda: esta exploración lineal parece demostrar la importancia de la proximidad en relación con la curación colectiva. Concretamente, el hecho de prestar más atención a comunidades afectadas

por ciclos de violencia subraya la importancia de la conversación significativa; de recuperar y compartir relatos que requieren una seguridad y la profundización de espacios sociales que respeten la complejidad de nombrar realidades inenarrables como procesos de descubrimiento y expresión casi artística de la resiliencia. La estructura metafórica que exploramos evoca imágenes de contenedores locales y de amor envolvente y tangible, que alimentan espacios para personas y colectivos que saben muy bien que la animosidad, la enemistad y las pautas violentas están aún muy presentes. Esto plantea retos paradójicos significativos. La curación colectiva requiere mantenerse en contacto tanto como impulso hacia *dentro* del proceso interno individual como hacia *fuera*, hacia la construcción de conversaciones significativas que sean tangibles para las comunidades locales. También exige resiliencia colectiva, el recuperarse una y otra vez frente a injusticias estructurales y violencia declarada. La hipótesis fundamental que se propone es la siguiente: la curación colectiva y la reconciliación tocan una cuerda que genera un eco significativo en el contexto de las relaciones verdaderas, de la vida real.

Tercera: por medio de estas investigaciones se obtienen bastantes indicios de que la curación colectiva opera sobre la base de una concepción auditiva del cambio. Metáforas que son claves y que prevalecen en el lenguaje de las personas afectadas por conflictos prolongados, concretamente las relativas a ideas con base sónica, como las de localizar el lugar, encontrar la voz y crear conversaciones y espacios significativos, dibujan una estructura organizada en torno a fenómenos como la vibración, el sonido y la reverberación del eco social. Parece que todo ello reforzaría las percepciones según las cuales los contenedores, la circularidad, las ceremonias, los rituales, los procesos artísticos, la música y la poesía —por citar algunos elementos— proporcionan un componente *central* y no periférico del proceso de cambio. No es infrecuente que los elementos citados se tomen como añadidos, componentes que acompañan el proceso de cambio y curación, cuando la clave del cambio está en la capacidad de comprenderlo y explicarlo. Desde la perspectiva auditiva, esos elementos crean fuente y fundamento. Ahí es donde, como plantea Watts, la vibración «se siente en los huesos», donde el cambio toca fibras por debajo y más allá de las palabras. Lo que es adicional y acompaña a estos elementos auditivos es el discurso retrospectivo para explicar la centralidad de las experiencias reales, a menudo múltiples y repetitivas, formadas por muchos puntos de fricción que producen la resonante experiencia del cam-

bio. Una concepción auditiva invierte la idea de lo que puede ser central o periférico, algo parecido a lo que hacía Van Morrison cuando cantaba, en su inarticulado discurso del corazón, que quería que su cabeza sintiera y su corazón hablara.

De estas nuevas percepciones se pueden deducir también algunas consecuencias prácticas, o quizás, en la mejor tradición somalí a la que aludimos en el capítulo VII, podríamos calificarlas de evocaciones. Para empezar, quienes utilizan la expresión «reconciliación nacional» en un sentido político cada dos por tres y sin pararse a pensar en su verdadero significado harían bien en refinar su lenguaje. En demasiadas ocasiones, a lo que realmente se quiere aludir es a alguna forma de compromiso o acomodación políticos, aunque no se trate necesariamente del final del conflicto hostil. Tal compromiso es un objetivo loable, pero no se aproxima al proceso de reconciliación, mucho más profundo y complejo, y ni siquiera lo respeta: la palabra queda así significativamente menguada en su significado.

Para el liderazgo político nacional, lo que puede resultar más útil de este estudio es la atenta consideración de dos planteamientos que se derivan del marco auditivo del cambio. Por una parte, requerirá una considerable creatividad y entendimiento localizar los mecanismos que respondan a los aspectos más profundos de la curación colectiva generalizada; mecanismos que poquísimas veces dependen de un único discurso o demostración pública. El enfoque auditivo propone mecanismos que mantengan el contacto, suministren medios reiterados para recordar todos juntos, con espacios de acceso y participación local en los que generar un mayor eco social. Iniciativas como el Día Nacional del Perdón en Australia han abierto sugerentes vías para que un proceso nacional se vincule al acceso público. Por otra parte, y lo que es quizás más importante, está el determinante papel que los procesos políticos nacionales pueden desempeñar si asumen que la curación colectiva necesita contenedores locales, seguros y protegidos, para el diálogo significativo y el desarrollo de acciones decididas que respondan a las necesidades de las comunidades locales. Demasiado a menudo, los programas nacionales que implican tareas relativas a agendas de paz, justicia, verdad y reparación practican una forma de intervención que es por sí misma muy lineal. Se convierten en burocracias distantes que funcionan con un enfoque de arriba abajo tanto en procesos como en resultados, mientras que, al mismo tiempo, se centran en gran medida en la difusión, lo que individualiza a las personas como «casos» dentro de una estructura legal. La curación

colectiva aboga por el reconocimiento creciente de la esencia colectiva de la violencia. Este reconocimiento exige centrar la atención en la participación basada en la comunidad; en otras palabras, colectivos locales que ayuden a dar forma, desarrollar y participar de un modo efectivo en el alcance del programa nacional.

Puede derivarse una propuesta similar para la amplia gama de organizaciones, fundaciones y programas de educación nacionales e internacionales. El enfoque auditivo plantea que en los cada vez más florecientes campos de la curación y la reconciliación, la cultura de la intervención —las vías por las cuales los programas reparten la financiación y proponen organizar actividades— ha dependido demasiado de lo prometido en funcionamientos lineales. El punto hasta el cual esa intervención se organiza en torno a la visión lineal del cambio esconde y disminuye involuntariamente otros aspectos importantes de la curación colectiva. Igualmente se pasa por alto hasta qué punto los espacios para la curación y la reconciliación en escenarios de conflicto prolongado pueden funcionar en marcos guiados por lo auditivo, la circularidad y las realidades de la simultaneidad temporal. Las consecuencias prácticas son múltiples. La curación colectiva plantea una necesidad de enfoques a un plazo mucho más largo, que sirvan para garantizar la existencia de plataformas locales que sostengan la interacción. Los aspectos auditivos de la voz, la música, la poesía, las ceremonias y la conversación significativa se abren a algo más que solamente enumerar acontecimientos, proporcionar formación en resolución de conflictos o generar diálogos. Exigen la capacidad de atender, percibir y alentar los campos y paisajes del cambio, muchos de los cuales son invisibles para el ojo pero que, como las ondas radiofónicas, son audibles por su contacto y alcance. Son fundamentales las ideas de profundizar, tocar la voz, y extenderse hacia la resonancia y el eco social. Cuando en muchos escenarios de conflicto prolongado la gente observa que la información y el cambio «se mueven por el boca a boca», debemos entenderlo en su proyección metafórica, cuando no literal. La capacidad programática de visualizar el cambio ha sido rehén de una mentalidad proyectista, y se ha visto limitada por marcos lógicos de valoración que aceptan sin reservas las visiones lineales del cambio y limitan la capacidad de entender, valorar y atender formas de intervención que no funcionen exclusivamente de ese modo. Los capítulos precedentes se presentan como un punto de partida, una pequeña contribución para plantear la necesidad de abrir y explorar con mayor energía aquellos aspectos de la complejidad —reconocidos,

pero generalmente excluidos— que no dependen de concepciones lineales del cambio social.

Al final de este libro constatamos nuestra creciente admiración por el que tal vez sea el aspecto más desapercibido de la curación colectiva que afecta tanto a la persona individual como al colectivo: la presencia del amor envolvente. Empezamos a sentir esta intuición al recibir la inspiración de las mujeres de nuestros relatos. Las perspectivas esencialistas alegrarían que sus acciones representan poco más que una forma de expansión y respuesta femeninas. Tal como hemos expuesto en varios de los capítulos anteriores, esa opinión yerra el blanco en varios niveles. En primer lugar, tiende a pasar por alto y descartar el extraordinario valor y el propósito intencionado con los que interactúan las mujeres en los ámbitos comunitarios antes, durante y después de los conflictos armados. En segundo lugar, tal vez incluso más importante, no hace caso del poder transformador de la invisible pero palpable presencia del amor en escenarios de dolor y odio.

Por lo general, el amor no ha sido un tema que se haya tratado mucho en la literatura sobre curación y reconciliación en escenarios de conflictos profundamente arraigados. Puede deberse en gran medida a la carga que soportan las y los investigadores y autores de los estudios sobre la paz: que el campo que hemos elegido es una ciencia «blanda» que lucha por legitimarse entre las disciplinas existentes. Debatir directa y abiertamente sobre el amor supone entrar en la resbaladiza pendiente de los intangibles que quedan fuera del empeño científico. Permítasenos disentir, por varias razones.

Para quienes aplican exclusivamente la lente del rigor científico y la objetividad, apuntamos que distintas personas de la comunidad científica de numerosas disciplinas —ciencias médicas, neurología, psicología y sociología— han realizado en los últimos años rigurosas investigaciones sobre diversos aspectos del amor (Cozolino, 2006; Fisher, 2004; Lewis, Amini y Lannon, 2001; Siegel, 1999, 2007). Quizás la más relevante de estas investigaciones sea la contenida en el libro *A general theory of love* (2001; *Una teoría general del amor*), de los psiquiatras Lewis, Amini y Lannon. Describen con claridad el impacto e importancia del amor como componente transformador de la curación, y su efecto en las relaciones. Y, como mencionamos en el capítulo VIII, el neurólogo Oliver Sacks (2007: 212) describe cómo Clive (paciente con una severa forma de amnesia que tenía una memoria instantánea únicamente del presente; era incapaz de recordar el pasado o imaginar un futuro) solo estaba

realmente vivo y era él mismo cuando se sentaba al piano o cuando estaba en presencia de su esposa Deborah, cuyo amor incondicional no flaqueó nunca a lo largo de las muchas décadas de su enfermedad. Cada vez son más en la comunidad científica quienes creen que en la presencia del amor en las relaciones humanas existe algo tangible, aunque juguetonamente invisible, y que tiene efectos en la salud a todos los niveles.

Lo mismo opinaba John Fetzer, megaempresario, emprendedor y antiguo propietario del Detroit Tigers, equipo de béisbol de las Grandes Ligas. Buena parte de su riqueza provenía de los primeros años de la radio. Le fascinaba la idea de que algo invisible, como una onda electromagnética sobre la cual pudiera viajar el sonido y cuya energía pudiera aprovecharse, hubiera modificado constructivamente el modo en que la comunidad humana se relacionaba y comunicaba. Se preguntaba cuántas otras cosas invisibles pero tangibles podrían cambiar nuestro mundo para siempre. Creía que el mayor de todos estos fenómenos invisibles pero mal aprovechados era el poder del amor: «El amor es la energía esencial que lo rige todo [...] el único ingrediente que nos mantiene juntos» (Fetzer, 2009). Esta investigación se convirtió en el eje principal de sus últimos años de vida, y según él, vinculaba necesariamente la espiritualidad y la ciencia. Fundó el Fetzer Institute con los beneficios de la venta del Detroit Tigers y de sus participaciones en medios de comunicación. A lo largo de los años, el instituto ha tenido una repercusión significativa en los ámbitos de la salud holística y comunitaria. La misión del instituto de «fomentar en la emergente comunidad global la conciencia del poder del amor y del perdón descansa en nuestro convencimiento de que los esfuerzos por hacer frente a las cuestiones cruciales del mundo deben ir más allá de las estrategias políticas, sociales y económicas, deben ir a las raíces psicológicas y espirituales» (Fetzer, 2009).

Una de las claves de nuestra investigación es la conciencia que surge del mero hecho de reconocer que, aunque no sea visible, el amor tiene un impacto palpable, y que, de hecho, puede que el amor se mueva de maneras espaciales y auditivas. Nuestra indagación en una teoría auditiva de la curación colectiva y del cambio sugiere la importancia de la vibración sentida, experimentada, vibración que, según la «teoría de la cuerda», está en la misma base de cómo se construye la vida en el nivel subatómico. Una vez que salimos del nivel cuántico de la microvibración, hemos planteado también que estos componentes sónicos, invisibles aunque extraordinarios, son quizás lo que se encuentra debajo y más allá de las

palabras; el territorio del cómo respondemos a lo inenarrable que tantas y tantas personas afrontan en escenarios de violencia. Su principal necesidad es volver a sentir. Intentan tocar la voz, adquirir un sentido de identidad y de significado. Este empeño por volver a tocar y sentirse humanas de nuevo se produce en un contenedor de conversación y relación segura y significativa. Puede que el mismo concepto por el que se construyen esos contenedores dependa menos de los aspectos técnicos de la facilitación del diálogo y mucho más de la sensación intuitiva de seguridad que se experimenta palpablemente como expresión del amor incondicional. Cuando esas vibraciones microsónicas se mantienen al alcance, interactúan de manera que afectan al bienestar, a las relaciones y a la búsqueda de formas de estar y mantenerse en contacto. Quizás para este fenómeno invisible pero tangible sea fundamental precisamente aquello que Fetzer denominó la energía esencial, y lo que nosotros hemos descrito como el poder envolvente del amor. Ese fue el tipo de amor que demostraron las madres de África Occidental; se encuentra, con plena coherencia, en la mano tendida, en los cortes de pelo, en llevar cantando a las niñas y niños soldados de vuelta a la comunidad que ellos mismos habían destruido anteriormente.

Por último, parece especialmente ilustrativo sobre este punto fijarse en la evolución de la percepción y el pensamiento que experimentan, a lo largo de una vida de trabajo y escritura, las personas que imparten formación en los campos de la construcción de la paz, la curación y la reconciliación. Es ciertamente el caso de Adam Curle, conciliador cuáquero, cuya obra escrita abarca desde la década de los sesenta hasta el año 2006. Su primer gran libro en el campo de los estudios sobre la paz, *Making peace* (1971; Haciendo la paz), es una obra fundamental que ha influido en muchas personas que han trabajado en este ámbito tanto en la teoría como en la práctica en las décadas posteriores. Fue el primer director de la licenciatura en Estudios de la Paz de la Universidad de Bradford (Reino Unido), y autor de decenas de libros y artículos de formación. A lo largo de sus más de cuarenta años de trabajo, apreciamos una evolución en este pionero de la conciliación internacional. En sus primeros años y durante toda su carrera, Adam se interesó por los marcos conceptuales, teorías y aspectos técnicos de su trabajo y experiencia como profesional pensador. Junto a ese aspecto más técnico aparecen otros asuntos de interés, a medida que va investigando y escribiendo sobre los apuntalamientos espirituales de aquello que lo motivó a dedicarse a su trabajo y lo que lo sostuvo en medio de tre-

mendas violencias y caos, desde la guerra de Biafra y Nigeria hasta los muchos viajes que hizo a los Balcanes, bien entrado ya en la octava década de su vida. Su último libro destacado, aparecido poco antes de su muerte en el año 2008, lleva el más intrigante de los títulos, *The fragile voice of love* (2006; La frágil voz del amor). En las primeras páginas, Adam describe a personas que escogen amar incluso en presencia del odio y la hostilidad. Acerca de estas personas escribió las palabras que hemos situado al principio de este libro: son personas que, «simplemente, nos aman y nos respetan. Son auténticos líderes de la humanidad, descendientes en línea directa espiritual de alguno de los grandes maestros. Las podemos reconocer por su asombrosa generosidad tanto al dar como al recibir amor incondicional» (Curle, 2006: 4).

En el título de su libro están contenidos nuestros temas principales. La fragilidad de la vida que se enfrenta al abrumador reto de la violencia, el pan de cada día de tantas personas que viven en los dificultosos territorios del conflicto prolongado. Localizar su frágil voz, tocar el aspecto más íntimo de volver a sentirse persona humana, extenderse por debajo y más allá de las palabras, y, después, hallar la fuerza y el valor para volver a expandirse hacia las demás personas, viviendo así la vida de lo que Rilke denominó «círculos expansivos». Esto es lo que encarna la curación colectiva: el vulnerable riesgo de la curación y la reconciliación que se encuentra en los largos recorridos internos y externos que rebotan convirtiéndose en eco social; un eco con olas invisibles aunque palpables que nacen y nos rodean cuando reverbera la frágil voz del amor.

Agradecimientos

Estamos profundamente agradecidos a las muchas personas que inspiraron esta obra y las conversaciones formativas que compartimos con ellas durante años. Nuestra gratitud empieza con aquellas personas cuyas vidas dieron ejemplo en escenarios invadidos por la violencia.

Entre ellas se incluyen nuestros queridos colegas y amigas en África Occidental: Leymah Gbowee y su inspirador trabajo con la Red África de la Paz y la Seguridad de las Mujeres (Women Peace and Security Network Africa); Emmanuel Bombande y familia por su maravillosa hospitalidad; y todos los amigos y amigas de la Red de Construcción de la Paz de África Occidental (West Africa Network of Peacebuilding) por su constante visión y compromiso con el cultivo de la curación en África Occidental. Y William Saa, William Jacobs, el reverendo Moses Khanu, Haja Kassim, Eburn James y Kadiatu Koroma. Queremos hacer llegar unas especiales palabras de gratitud a Samuel Doe, cuyo relato de cómo cantó la pérdida de un amigo, andando por la orilla del mar, durante los primeros años de la guerra en Liberia, inspiró nuestras primeras conexiones entre el trauma y el canto. Estamos profundamente agradecidos a Farouk Sesay, y conservamos imborrables recuerdos del poeta Tom Cauuray. Gracias especiales a Kirsten Rian, poetisa y constructora de la paz que ayudó a poner en contacto a Farouk, Tom y los inspiradores escribas de la Sociedad de Poetas Falui en Sierra Leona, y a hacer posible la celebración de talleres de poesía con todos ellos.

En relación con Colombia, deseamos dar las gracias al padre Rafael Cárdenas, al padre Darío Echeverri, a Paul Stucky, Ricardo

Esquivia, Doris Berrio y Martha Inés Romero; queremos agradecer la inspiración que recibimos de la comunidad de La India, y especialmente a Donaldo, Mauricio, Llanero y Dámaris Vargas; gracias a Jenny Neme y a los y las queridas colegas de Justapaz, así como a la Iglesia menonita y al Secretariado de la Pastoral Social de la Iglesia católica.

Nuestra gratitud, igualmente, para aquellas personas en los Estados Unidos cuyas vidas también han inspirado esta obra. Especialmente a todas nuestras amigas y amigos de la Casa de Trabajadoras Católicas de San Pedro Claver en South Bend, que proporcionaron un espacio y una comunidad de apoyo que contribuyeron a hacer posible este libro.

En un terreno más formal, estamos en deuda y muy agradecidos por la financiación recibida para la investigación y redacción de la obra, que fue llegando desde diversas fuentes a medida que avanzaba el proceso. Un agradecimiento especial merece la Beca de Oportunidades para Estudiantes Universitarios de la Universidad de Notre Dame, que hizo posible viajar a África Occidental, y al Instituto Kroc de Estudios Internacionales por la Paz de la Universidad de Notre Dame, por su constante aliento y apoyo a estas líneas de investigación. A Elizabeth Hoffman y a Catalyst for Peace (Catalizador por la Paz), cuyo respaldo posibilitó una investigación y práctica en África Occidental más amplia y basada en comunidades, y a Sara Terry y Claire Putzeys por su acompañamiento. Queremos reconocer con gratitud el Ciclo Rockwell de Conferencias de la Universidad Rice, donde surgió el primer trabajo formal sobre el cuenco tibetano y la reconciliación. A medida que avanzábamos en el análisis de estos temas, entre nuestros más firmes defensores ha estado el Fetzer Institute, y, en particular, queremos dirigir una palabra de agradecimiento al poeta Mark Nepo, a Tom Callahan, a David Addis y a Shirley Showalter por sus grandes aportaciones a los primeros borradores, y por su constante aliento y respaldo al desarrollo de una ponencia sobre la resiliencia y las comunidades saludables que contribuyó de forma notable al capítulo v sobre las metáforas cambiantes. También quisiéramos dar gracias a Happy Trails, en Nederland (Colorado), por las incontables tazas de café compartidas y por un espacio creativo donde nació una buena parte de nuestro texto.

Nos sentimos muy agradecidos por el apoyo, el ánimo y los comentarios constructivos que recibimos de nuestros colegas sobre los diversos borradores e intentos por compilar este tema. Deseamos expresar especial gratitud a Scott Appleby, director del Institu-

to Kroc de Estudios Internacionales de la Paz y ferviente defensor de continuar investigando en torno a la música y la curación; a nuestras siempre imaginativas colegas antropólogas de la Universidad de Notre Dame, Carolyn Nordstrom y Cynthia Mahmood; a las admirables aportaciones de Lisa Schirch, Robert Schreiter, Parker Palmer, Patrick Corrigan, Casey Stanton y Jeffrey Yoder. Mención especial merece Ted Grimsrud, el primero que nos alentó a una más profunda exploración de Van Morrison y que actuó de hecho como archivero de las canciones y letras que necesitábamos encontrar y entender. A Van Morrison: si algún día llegas a leer estas palabras, te hacemos extensiva nuestra gratitud por tu música, y extendemos una invitación permanente a café y charla en nuestra casa en las montañas cercanas a Red Rocks.

La redacción de este libro, aun siendo complicada en su objetivo y alcance, contó con el constante y constructivo apoyo y aportaciones del equipo de la editorial de la Universidad de Queensland (University of Queensland Press). Hemos tenido la gran fortuna de haber contado con un excelente acompañamiento, que fue más allá de lo meramente profesional. Vaya una nota de sentido agradecimiento a Kevin Clements, Madonna Duffy, Nikola Lusk y la siempre inteligente edición y apoyo de Sybil Kesteven.

Por último, más allá de las palabras, agradecemos el respaldo de nuestra familia, empezando por las abuelas y abuelos: Mary Liechty, por darnos su aliento constante, Naomi Lederach, por sus maravillosas aportaciones, y John Lederach, cuya mano artística hizo los primeros esbozos de nuestros gráficos; a Wendy, esposa y madre, que siempre ha llevado la música en el alma y en el corazón y cuyo apoyo y aliento incansables mantuvieron este libro activo incluso en tiempos difíciles; y a Josh, hijo y hermano, que escuchó nuestras discusiones y nos ofreció grandes ideas sobre lo que importaba la música.

«Ceremony», de *Ceremony*, por Leslie Marmon Silko, copyright © 1977 de Leslie Silko. Utilizada con autorización de Viking Penguin, sección de Penguin Group (USA) Inc. La figura 1 está adaptada de *Turbulent peace: The challenges of managing international conflict* (Paz turbulenta. Los retos de la gestión del conflicto internacional), copyright © 2001 de la Fundación del Instituto de la Paz de los Estados Unidos. Reproducida con autorización del Instituto de la Paz de los Estados Unidos, Washington, D. C. «Tomorrow Is a Long Time», escrita por Bob Dylan. Copyright 1991 de Special Rider Music. Reservados todos los derechos. Con copyright internacional.

Reproducida con autorización. Extractos de *Van Morrison: too late to stop now* (Van Morrison: demasiado tarde para pararse ahora), de Steve Turner. Copyright 1993. Reproducidos con autorización de Viking Penguin, sección de Penguin Group (USA) Inc. «Epitaph of a nation», escrito por Tom P. Cauray. Copyright 1997. Reservados todos los derechos. Reproducido con autorización. Extracto de la antología de Carolyn Forché *Against forgetting: Twentieth-century poetry of witness* (Contra el olvido. Poesía de testimonio del siglo XX), WW Norton & Company, Nueva York. Copyright 1993. Reproducido con autorización. «I live my life», de *Selected poems of Rainer Maria Rilke: A translation from the German and commentary* (Selección de poemas de Rainer Maria Rilke. Traducción del alemán y comentario), de Robert Bly. Copyright 1981 de Robert Bly. Reproducido con autorización de HarperCollins Publishers.

Bibliografía

- ABU-NIMER, M. (ed.) (2001): *Reconciliation, justice, and coexistence: theory and practice*, Lanham (Maryland), Lexington Books.
- ALI, K. (2008): «The architecture of loneliness», *The American Poetry Review*, 37 (6), 13-22.
- ARENDT, H., y P. BAEHR (2000): *The portable Hannah Arendt*, Nueva York, Penguin Books.
- ASSEFA, H. (1993): *Peace and reconciliation as a paradigm*, Nairobi (Kenia), Nairobi Peace Initiative.
- ATKINSON, J. (2002): *Trauma trails: recreating song lines: the transgenerational effects of trauma in indigenous Australia*, Melbourne, Spinifex Press.
- ATTALI, J. (2006): *Noise: the political economy of music*, Mineápolis (Minnesota), University of Minnesota Press. (Trad. esp.: *Ruidos. Ensayo sobre la economía política de la música*, Madrid, Siglo Veintiuno, 1995.)
- AUGOYARD, J. F., y H. TORGUE (2006): *Sonic experience: a guide to everyday sounds*, Montreal y Kingston (Canadá), McGill-Queen's University Press.
- BAILEY, A. A. (1950): *Glamour – a world problem*, Nueva York, Lucis Publishing Company. (Trad. esp.: *Espejismo. Un problema mundial*, Málaga, Sirio, 2009.)
- BARKAN, E. (2000): *The guilt of nations: restitution and negotiating historical injustices*, Baltimore (Maryland), The Johns Hopkins University Press.
- BEAH, I. (2007): *A long way gone: memoirs of a boy soldier*, Nueva York, Sarah Crichton Books.

- BECK, D. E., y C. COWAN (2006): *Spiral dynamics*, Malden (Massachusetts), Blackwell Publishing.
- BERGER, P., y T. LUCKMAN (1966): *The social construction of reality*, Nueva York, Random House.
- BERNARD, B. (2004): *Resiliency what we have learned*, San Francisco, West Ed.
- BIGGAR, N. (ed.) (2003): *Burying the past: making peace and doing justice after civil conflict*, Washington, D. C., Georgetown University Press.
- BLOCK, P. (2008): *Community: the structure of belonging*, San Francisco, Berrett-Koehler Publishers.
- BLOOMFIELD, D., T. BARNES y L. HUYSE (2003): *Reconciliation after violent conflict: a handbook*, Estocolmo (Suecia), International Institute for Democracy and Electoral Assistance.
- M. FISCHER y B. SCHMELZLE (2006): *Social change and conflict transformation: Berghof Handbook Dialogue Series*, Berlín, Berghof Research Center for Constructive Conflict Management.
- BOMBANDE, E. (2006): Entrevista personal, Accra (Ghana).
- BOND, J. (2008): «Healing trauma among Australia's "Stolen Generations"», en B. HART (ed.): *Peacebuilding in traumatized societies*, Lanham (Maryland), University Press of America.
- BOREHAM, P. (2007): *Sierra Leone's poems of war*, BBC African Performance, Sierra Leona, 24/05/2007.
- BOTCHAROVA, O. (2001): «Implementation of track two diplomacy: developing a model of forgiveness», en R. G. HELMICH y R. L. PETERSON (eds.): *Forgiveness and reconciliation*, Filadelfia (Pensilvania), Templeton Foundation Press.
- BOURGOIS, P. (2004): «The everyday violence of gang rape», en N. SCHEPER-HUGHES y P. BOURGOIS (eds.): *Violence in war and peace: an anthology*, Oxford, Blackwell Publishing.
- BOYCE-TILLMAN, J. (2000): *Constructing musical healing: the wounds that sing*, Londres, Jessica Kingsley Publishers.
- BRIDGERS, L. (2005): *Contemporary varieties of religious experience: James's classic study in light of resiliency, temperament, and trauma*, Boulder (Colorado), Rowman and Littlefield Publishers.
- BRISON, S. J. (2002): *Aftermath: violence and the remarking of self*, Princeton (Nueva Jersey), Princeton University Press.

- BRONKHORST, D. (1995): *Truth and reconciliation: obstacles and opportunities for human rights*, Ámsterdam, Sección Holandesa de Amnistía Internacional.
- BURDETTE, P. (2003): *The power of the spirit: American Indian worldview and successful community development among the Oglala Lakota*. Disertación doctoral, Jackson (Tennessee), Union University.
- BURNS, G. W. (2001): *101 healing stories: using metaphors in therapy*, Nueva York, John Wiley & Sons.
- BUTROS-GALI, B. (1992): *Agenda for peace, report of the UN Secretary-General*.
- CARLSON, K., y D. MAZURANA (2004): *From combat to community: women and girls of Sierra Leone*, Washington, D. C., Hunt Alternatives Fund.
- CAURAY, T. P. (2007): «Epitaph of a nation», Sierra Leona (inédito).
- CHATWIN, B. (1987): *The songlines*, Nueva York, Penguin Books. (Trad. esp.: *Los trazos de la canción*, Barcelona, Península, 2007.)
- CHETAU, V. (2009): *Post-conflict peacebuilding: a lexicon*, Oxford, Oxford University Press.
- COLLIS, J. (1996): *Van Morrison: inarticulate speech of the heart*, Londres, Little, Brown and Company.
- COZOLINO, L. (2006): *The neuroscience of human relationships*, Nueva York, WW Norton & Company.
- CROCKER, C., F. HAMPSON y P. AALL (2001): *Turbulent peace*, Washington, D. C., United States Institute of Peace Press.
- CROCKER, D. A. (1999): «Reckoning with past wrongs: a normative framework», *Ethics and International Affairs*, XIII, 43-64.
- CURLE, A. (1971): *Making peace*, Londres, Tavistock Publications.
- (2006): *The fragile voice of love*, Charlbury (Reino Unido), Jon Carpenter Publishing.
- DARBY, J., y R. MACGINTY (2003): *Contemporary peace making: conflict, violence and peace processes*, Nueva York, Palgrave MacMillan.
- DELAET, D. L. (2006): «Gender justice», en T. BORER (ed.): *Telling the truths: truth telling and peacebuilding in post-conflict societies*, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press.
- DEWITT, H. A. (1983): *Van Morrison: the mystic's music*, San Francisco, Bookpeople.

- DOUMBIA, A., y N. DOUMBIA (2004): *The way of the elders: West African spirituality and tradition*, St Paul (Minnesota), Llewellyn Publications.
- DOXTADER, E., y C. VILLA-VICENCIO (eds.) (2003): *Through fire and water: the roots of division and the potential of reconciliation in Africa*, Trenton (Nueva Jersey), Africa World Press.
- DYLAN, B. (1971): «Tomorrow is a long time», *Greatest hits Volume 2*, Columbia Records.
- EDELMAN, G. M. (1989): *The remembered present: a biological theory of consciousness*, Nueva York, Basic Books.
- (2006): *Second nature: brain science and human knowledge*, New Haven (Connecticut), Yale University Press.
- EICHSTAEDT, P. (2009): *First kill your family: child soldiers of Uganda and the Lord's Resistance Army*, Chicago, Lawrence Hill Books.
- ELAGAB, O. Y. (2004): «The special court for Sierra Leone: some constraints», *International Journal of Human Rights*, 8, 249-273.
- FARAH, A. Y. (1993): *The roots of reconciliation*, Londres, Action Aid.
- FETZER, J. E. (2009): *Our founder, The Fetzer Institute*, <<http://www.fetzer.org/AboutUs.aspx?PageID=About&NavID=5>>, consultado el 04/07/2009.
- FISAS, V. (2008): *2008 peace process yearbook*, Barcelona, Icaria. (Ed. esp.: *Anuario 2008 de procesos de paz*, Barcelona, Icaria, 2008.)
- FISHER, B. S., F. T. CULLEN y M. G. TURNER (2000): *The sexual victimization of college women*, Departamento de Justicia de los Estados Unidos.
- FISHER, H. (2004): *Why we love: the nature and chemistry of romantic love*, Nueva York, Henry Holt and Company.
- FORCHÉ, C. (1993): *Against forgetting: twentieth-century poetry of witness*, Nueva York, W. W. Norton & Company.
- FOSDICK, H. E. (1945): *A great time to be alive: sermons on Christianity in wartime*, Londres, S. C. M. Press.
- (1969): «God of Grace and God of Glory», en *The Mennonite Hymnal*, Scottdale (Pensilvania), Herald Press.
- FRANKL, V. (2006): *Man's search for meaning*, Boston, Beacon Press.
- GALTUNG, J. (1975): *Peace research education action*, Copenhague (Dinamarca), Christian Ejlers, vol. 1.

- GARCÍA, A. (1996): *Hijos de la violencia*, Madrid, Los Libros de La Catarata.
- GAYNOR, M. L. (1999): *The healing power of sound: recovery from life-threatening illness using sound, voice, and music*, Boston, Shambhala Publications.
- GBOWEE, L. (2006): Entrevista personal, Harrisonburg (Virginia).
- GORDON, D. (1978): *Therapeutic metaphors*, Capitola (California), META Publications.
- GRAYBILL, L. (2001): «The contribution of the truth and reconciliation commission toward the promotion of women's rights in South Africa», *Women's Studies International Forum*, 24, 1-10.
- GREEN, P. (2009): «The pivotal role of acknowledgement in social healing», en P. GOBODO-MADIKIZELA y C. van der MERWE (eds.): *Memory, narrative and forgiveness: perspectives on the unfinished journeys of the past*, Newcastle-upon-Tyne (Reino Unido), Cambridge Scholars Publishing.
- GREENE, R. R. (ed.) (2002): *Resiliency: an integrated approach to practice, policy and research*, Washington, D. C., NASW Press.
- GRISWOLD, C. L. (2007): *Forgiveness: a philosophical exploration*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HAMBER, B., y G. KELLY (2005): «The challenge of reconciliation in post-conflict societies: definitions, problems and proposals», en I. O'FLYNN y D. RUSSELL (eds.): *Power sharing new challenges for divided societies*, Londres, Pluto Press.
- HARRISON, K. (2008): *While they slept: an inquiry into the murder of a family*, Nueva York, Random House.
- HART, B. (ed.) (2008): *Peacebuilding in traumatized societies*, Lanham (Maryland), University Press of America.
- HARVEY, M. R., y P. TUMMALA-NARRA (2007): *Sources and expressions of resiliency in trauma survivors: ecological theory, multicultural practice*, Nueva York, Haworth Press.
- HAYNER, P. (2002): *Unspeakable truths: facing the challenge of truth commissions*, Nueva York, Routledge. (Trad. esp.: *Verdades innombrables. El reto de las comisiones de la verdad*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España.)
- HELMICK, R. G., y R. L. PETERSON (eds.) (2001): *Forgiveness and reconciliation: religion, public policy and conflict transformation*, Filadelfia (Pensilvania), Templeton Foundation Press.

- HERMAN, J. L. (1992): *Trauma and recovery: the aftermath of violence*, Nueva York, Basic Books.
- HERNÁNDEZ DELGADO, E. (2004): *Resistencia civil artesana de paz: experiencias indígenas, afrodescendientes y campesinas*, Bogotá (Colombia), Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- y M. SALAZAR POSADA (1999): *Con la esperanza intacta: experiencias comunitarias de resistencia civil no violenta*, Bogotá (Colombia), Oxfam.
- HEYLIN, C. (2003): *Can you feel the silence? Van Morrison: a new biography*, Chicago, Chicago Review Press.
- HINTON, B. (2000): *Celtic crossroads: the art of Van Morrison*, Londres, Sanctuary Publishing.
- HOFFMAN, E. (2008): «Reconciliation in Sierra Leone: local processes yield global lessons», *The Fletcher Forum of World Affairs*, 32 (2), 129-141.
- HONWANA, A. (2006): *Child soldiers in Africa*, Filadelfia (Pensilvania), University of Pennsylvania Press.
- IGNATIEFF, M. (2003): «Reflections on coexistence», en A. CHAYES y M. MINOW (eds.): *Imagine coexistence*, Boulder (Colorado), Jossey-Bass.
- JACOBS, W. (2006): Entrevista personal, campo de refugiados de Buduburam (Ghana).
- JONAS, S. (2000): *Of centaurs and doves: Guatemala's peace process*, Boulder (Colorado), Westview Press.
- KAIMAL, S. (director de proyecto) (2008): *Reconciliation*, International Association for Humanitarian Policy and Conflict Research, Peacebuilding Initiative, <<http://www.peacebuildinginitiative.org/index.cfm?pageId=1782>>, consultado el 04/07/2009.
- KAMANDA, Jefe Eiah (2007): Entrevista personal, Sierra Leona.
- KASSIM, H. (2007): Entrevista personal, Sierra Leona.
- KEHAYAN, V. A., y J. C. NAPOLI (2005): *Resiliency in the face of disaster and terrorism*, Fawnskin (California), Personhood Press.
- KHANU, Moses (2007): Entrevista personal, Freetown (Sierra Leona).
- KOOSER, T. (2005): *The poetry home repair manual*, Lincoln (Nebraska), Board of Regents of the University of Nebraska.
- KOROMA, K. (2007): «In my mind», Sierra Leona (inédito).

- KÓVECSSES, Z. (2002): *Metaphor: a practical introduction*, Oxford, Oxford University Press.
- KRAYBILL, R. (1995): «The cycle of reconciliation», *Conciliation Quarterly*, 14 (3), 7-8.
- KRIESBERG, L. (1973): *The sociology of social conflicts*, Englewood Cliffs (Nueva Jersey), Prentice Hall.
- LAKOFF, G., y M. JOHNSON (1980): *Metaphors we live by*, Chicago, University of Chicago Press.
- LAWLEY, J., y P. TOMPKINS (2000): *Metaphors in mind: transformation through symbolic modelling*, Londres, The Developing Company Press.
- LEDERACH, J. P. (1997): *Building peace: sustainable reconciliation in divided societies*, Washington, D. C., United States Institute of Peace Press. (Trad. esp.: *Construyendo la paz. Reconciliación sostenible en sociedades divididas*, Bilbao, Bakeaz/Gernika Gogoratuz, 1998.)
- (1999): *The journey toward reconciliation*, Scottsdale (Pensilvania), Herald Press.
- (2003): «Five qualities of practice in support of reconciliation processes», en R. G. HELMICK y R. L. PETERSON (eds.): *Forgiveness and reconciliation: religion, public policy and conflict transformation*, Filadelfia (Pensilvania), Templeton Foundation Press.
- (2005): *The moral imagination: the art and soul of building peace*, Nueva York, Oxford University Press. (Trad. esp.: *La imaginación moral. El arte y el alma de la construcción de la paz*, Bilbao, Bakeaz/Gernika Gogoratuz, 2007.)
- LEVI, R. (2004): *Group magic an inquiry into experiences of collective resonance: executive summary*. Disertación doctoral, San Francisco, Saybrook Graduate School and Research Center.
- LEVITIN, D. J. (2006): *This is your brain on music: the science of a human obsession*, Nueva York, Penguin Group.
- LEWIS, I. M. (1994): *Blood and bone: the call of kinship in Somali society*, Trenton (Nueva Jersey), Red Sea Press.
- (1998): *Saints and Somalis: popular Islam in a clan-based society*, Trenton (Nueva Jersey), Red Sea Press.
- LEWIS, T., F. AMINI y R. LANNON (2001): *A general theory of love*, Nueva York, Vintage Books. (Trad. esp.: *Una teoría general del amor*, Barcelona, RBA, 2000.)

- LORD, D. (2000): «Introduction: the struggle for power and peace in Sierra Leone», *Accord*, 9, 10-15.
- LUND, M. (1996): *Preventing violent conflict*, Washington, D. C., United States Institute of Peace Press.
- MACK, A. (ed.) (2005): *Human security report 2005: war and peace in 21st century*, Nueva York, Oxford University Press. Disponible en <<http://www.humansecurityreport.info/>>.
- MARIATU (2007): Entrevista personal, Sierra Leona.
- MARK, I. van der (2007): *Reconciliation: bridging theory to practice: a framework for practitioners*, La Haya (Países Bajos), The Centre for Justice and Reconciliation.
- MARTÍNEZ GUZMÁN, V. (2008): «El arte de trabajar las paces». Ponencia presentada en las Jornadas Aragonesas de Educación.
- (2009): Correspondencia personal.
- MBITI, J. (1969): *African religions and philosophy*, Portsmouth (New Hampshire), Heinemann.
- MCCASLIN, W. D. (ed.) (2005): *Justice as healing indigenous ways: writings on community peacemaking and restorative justice from the Native Law Centre*, St Paul (Minnesota), Living Justice Press.
- MCDOWELL, R. (2008): *Poetry as spiritual practice*, Nueva York, The Free Press.
- MCSPADDEN, L. A. (ed.) (2000): *Reaching reconciliation: churches in the transitions to democracy in Eastern and Central Europe*, Uppsala (Suecia), Life and Peace Institute.
- MEINTJES, S., M. TURSHEN y A. PILLAY (eds.) (2001): *The aftermath: women in post-conflict transformation*, Londres, Zed Books.
- MINOW, M. (1998): *Between vengeance and forgiveness: facing history after genocide and mass violence*, Boston, Beacon Press.
- (2002): *Breaking the cycles of hatred: memory, law and repair*, Princeton, Princeton University Press.
- MIRIAM (2007): Entrevista personal, Sierra Leona.
- MONK, G., J. WINSLADE, K. CROCKET y D. EPSTON (1997): *Narrative therapy in practice*, San Francisco, Jossey-Bass.
- MORRISON, V. (1968): «Madame George», *Astral weeks*, Warner Bros Records Inc.
- (1970): «Moondance», *Moondance*, Warner Bros Records Inc.

BIBLIOGRAFÍA

- (1972): «Listen to the lion», *Saint Dominic's preview*, Exile Productions.
 - (1982): «Dweller on the threshold», *Beautiful vision*, Warner Bros Records Inc.
 - (1985): «Evening meditation», *A sense of wonder*, Exile Productions Ltd.
 - (1986a): «Got to go back», *No guru, no method, no teacher*, Exile Productions Ltd.
 - (1986b): «In the garden», *No guru, no method, no teacher*, Exile Productions Ltd.
 - (1987): «Alan Watts blues», *Poetic champions compose*, Exile Productions Ltd.
 - (1989): «Whenever God shines His Light», *Avalon sunset*, Exile Productions Ltd.
 - (1991a): «Hymns to the silence», *Hymns to the silence*, Exile Productions Ltd.
 - (1991b): «Take me back», *Hymns to the silence*, Exile Productions Ltd.
 - (1991c): «On Hyndford Street», *Hymns to the silence*, Exile Productions Ltd.
 - (1993): «Before the world was made», *Too long in exile*, Exile Productions Ltd.
- NACIONES UNIDAS, CONSEJO DE SEGURIDAD (2000): *Resolution 1325 (2000)*, Nueva York, Naciones Unidas. Disponible también en español.
- NEPO, M. (2008): *Conversaciones personales*.
- NHAT HANH, T. (1987): *Being peace*, Berkeley (California), Parallax Press.
- NORDSTROM, C. (1999): «Visible wars and invisible girls, shadow industries, and the politics of not-knowing», *International Feminist Journal of Politics*, 1 (1), 14-33.
- (2006): *Vagina monologues*, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame (mesa redonda).
- NOUWEN, H. J. M., D. MCNEILL y D. MORRISON (1983): *Compassion: a reflection on the Christian life*, Nueva York, Doubleday.
- O'DEA, J. (2004): «Social Healing», *Shift*, 3, Institute of Noetic Sciences, <<http://www.shiftinaction.com/node/106>>, consultado el 22/07/2009.

- PHILPOTT, D. (2006): *The politics of past evil: religion, reconciliation, and the dilemmas of transitional justice*, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press.
- PINSKY, R. (2008): «Speaking the unspeakable», *New York Times Review of Books*, 08/06/2008, 1 y 10.
- POLCHINSKI, J. (1998): *String theory*, Cambridge, Cambridge University Press.
- PORTER, E. (2007): *Peacebuilding: women in international perspective*, Londres, Routledge.
- PRANIS, K. (2005): *The little book of circle processing: a new/old approach to peacemaking*, Intercourse (Pensilvania), Good Books.
- B. STUART y M. WEDGE (2003): *Peacemaking circles: from crime to community*, St Paul (Minnesota), Living Justice Press.
- Pray the devil back to hell* (2008): Dir. Gini Reticker, Fork Films.
- PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO (PNUD): «Evolution of statistics on the armed conflicts», *Hechos del callejón*, septiembre del 2007.
- REHN, E., y E. JOHNSON SIRLEAF (2002): *Women, war and peace: progress of the world's women 2002*, Nueva York, Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer, vol. 1.
- REIVICH, K., y A. SHATTÉ (2002): *The resilience factor*, Nueva York, Broadway Books.
- RIAN, K. (ed.) (2009): *Kalashnikov in the sun: an anthology of Sierra Leonean poets*, Enterprise (Oregón), Pika Press.
- RICOEUR, P. (1987): *The rule of metaphor: multi-disciplinary studies of the creation of meaning in language*, Toronto, University of Toronto Press.
- ROGAN, J. (2005): *Van Morrison: no surrender*, Londres, Secker & Warburg.
- ROSS, F. C. (2001): «Speech and silence: women's testimony in the first five weeks of public hearings of the South African Truth and Reconciliation Commission», en V. DAS, A. KLEINMAN, M. LOCK, M. RAMPHELE y P. REYNOLDS (eds.): *Remaking a world*, Berkeley (California), University of California Press.
- (2002): *Bearing witness: women and the truth and reconciliation commission*, Londres, Pluto Press.

- SAA, W. (2006): Entrevista personal, Accra (Ghana).
- SACKS, O. (2007): *Musicophilia: tales of music and the brain*, Nueva York, Random House.
- SAMATAR, S. (1982): *Oral poetry and Somali nationalism*, Cambridge (Massachusetts), Cambridge University Press.
- SCHAPP, A. (2005): *Political reconciliation*, Nueva York, Routledge Taylor & Francis Group.
- SCHEPER-HUGHES, N. (1998): «Maternal thinking and the politics of war», en L. A. LORENTZEN y J. TURPIN (eds.): *The women and war reader*, Nueva York, New York University Press.
- SCHIRCH, L. (2004): *Ritual and symbol in peacebuilding*, Bloomfield (Connecticut), Kumarian Press.
- SCHREITER, R. J. (1998): *The ministry of reconciliation: spirituality and strategies*, Nueva York, Orbis Books.
- SCHUTZ, A. (1967): *The phenomenology of the social world*, Chicago, Northwestern University Press.
- SCOTT, C. (1933): *Music: its secret influence throughout the ages*, Filadelfia (Pensilvania), D. Mckay.
- SENGE, P., C. O. SCHARMER, J. JAWORSKI y B. S. FLOWERS (2004): *Presence: human purpose and the field of the future*, Cambridge (Massachusetts), Society of Organizational Learning.
- SESAY, M. G., y M. KAINWO (eds.) (2004): *Songs that pour the heart*, Freetown (Sierra Leona), New Initiatives.
- SESAY, O. F. (2007a): *Salute to the remains of a peasant*, Baltimore (Maryland), Publish America.
- (2007b): Conversaciones personales.
- SHOWALTER, S. H. (2005): «“How can I keep from singing?”: Seeking the wisdom of sound», en S. M. INTRATOR (ed.): *Living the questions: essays inspired by the work and life of Parker J. Palmer*, San Francisco, Jossey-Bass.
- SHRIVER, D. W. Jr. (2005): *Honest patriots: loving a country enough to remember its misdeeds*, Nueva York, Oxford University Press.
- SIEGEL, D. (1999): *The developing mind: how relationships and the mind interact to shape who we are*, Nueva York, The Guilford Press.
- (2007): *The mindful brain reflection and attunement in the cultivation of well being*, Nueva York, W. W. Norton & Company.

- SINGER, P. W. (2006): *Children at war*, Berkeley (California), University of California Press.
- SMITH, D. (2004): *Towards a strategic framework for peacebuilding: getting their act together: overview report of the joint Utstein study of peacebuilding*, Oslo (Noruega), Ministerio de Asuntos Exteriores de Noruega.
- SOYINKA, W. (1999): *The burden of memory, the muse of forgiveness*, Nueva York, Oxford University Press.
- STOLEN, K. A. (2007): *Guatemalans in the aftermath of violence: the refugees' return*, Filadelfia (Pensilvania), University of Pennsylvania Press.
- STORR, A. (1992): *Music and the mind*, Nueva York, Balantine Books.
- SZABO, L. R. (ed.) (2005): *In the dark before dawn: new selected poems of Thomas Merton*, Nueva York, New Directions Books.
- TERRY, S. (2005): *Aftermath: Bosnia's long road to a peace*, Nueva York, Channel Photographics.
- THOMPSON, J. (2005): «On forgiveness and social healing», *The role of forgiveness in social healing*, Harvard Divinity School, 31/10/2005 (mesa redonda).
- TURAY, T. M. (2000): «Civil society and peacebuilding: the role of the Inter-Religious Council of Sierra Leone», *Accord*, 9, 50-53.
- TURNER, S. (1993): *Too late to stop now*, Nueva York, Penguin Group.
- TURSHEN, M. (2001): «Engendering relations of state to society in the aftermath», en S. MEINTJES, M. TURSHEN y A. PILLAY (eds.): *The aftermath: women in post-conflict transformation*, Londres, Zed Books.
- URY, W. (2004): *The third side*, Nueva York, Penguin.
- VILLA-VICENCIO, C., y E. DOXTADER (eds.) (2004): *Pieces of the puzzle: keywords on reconciliation and transitional justice*, Ciudad del Cabo (Sudáfrica), Institute for Justice and Reconciliation.
- VOLF, M. (1996): *Exclusion and embrace: a theological exploration of identity, otherness and reconciliation*, Nashville (Tennessee), Abingdon Press.
- VOLKAN, V. (1977): *Bloodliness: from ethnic pride to ethnic terrorism*, Boulder (Colorado), Westview Press.
- WATTS, A. (1968): *Cloud-hidden, whereabouts unknown: a mountain journal*, Nueva York, Pantheon Books.

BIBLIOGRAFÍA

- WEBSTER, D. (1998): *Aftermath: the remnants of war*, Londres, Vintage Books.
- WESSELLS, M. (2006): *Child soldiers: from violence to protection*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press.
- WHEATLEY, M. J. (2002): *Turning to one another: simple conversations to restore hope to the future*, San Francisco, Berrett-Koehler Publishers.
- WINSLADE, J., y G. MONK (2000): *Narrative mediation: a new approach to conflict resolution*, San Francisco, Jossey-Bass.
- WITTGENSTEIN, L. (1973): *Philosophical investigations*, Nueva Jersey, Prentice Hall.
- YEATS, W. B. (1996): «Before the world was made», en Richard J. FINNERAN (ed.): *The collected poems of W. B. Yeats*, Nueva York, Scribner Paperback Poetry.
- YODER, C. (2005): *The little book of trauma healing*, Intercourse (Pennsylvania), Good Books.
- ZWIEBACH, B. (2004): *A first course in string theory*, Cambridge, Cambridge University Press.

