

LAS CIENCIAS SOCIALES EN SUS DESPLAZAMIENTOS

NUEVAS EPISTEMES Y NUEVOS DESAFÍOS



Sara Victoria Alvarado | Eduardo A. Rueda | Gabriel Orozco (Editores)

Sara Victoria Alvarado | Jaime Pineda Muñoz | Germán Guarín Jurado

Matilde Eljach | John Harold Estrada Montoya | Yudi Astrid Munar Moreno

Eduardo A. Rueda Barrera | Vladimir Montoya Arango | Kelly Giovanna Muñoz Balcázar

Paula Andrea Ospina Saavedra | Adriana Anacona Muñoz



**LAS CIENCIAS SOCIALES
EN SUS DESPLAZAMIENTOS**

Las ciencias sociales en sus desplazamientos : nuevas epistemes y nuevos desafíos / Sara Victoria Alvarado ... [et al.] ; editado por Sara Victoria Alvarado ; Eduardo Rueda Barrera ; Gabriel Orozco. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO ; Manizales : Universidad de Manizales. Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud ; Bogotá : CINDE-Fundación Centro Internacional de Educación y Desarrollo Humano ; Bogotá : Pontificia Universidad Javeriana. Instituto de Bioética ; Barranquilla : Universidad Simón Bolívar ; Washington : ARNA-Action Research Network of the Americas, 2017.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-722-281-4

1. Ciencias Sociales. 2. Teoría Social. I. Alvarado, Sara Victoria II. Alvarado, Sara Victoria, ed. III. Rueda Barrera, Eduardo , ed. IV. Orozco, Gabriel, ed.
CDD 300.1

Otros descriptores asignados por CLACSO:

Ciencias Sociales / Pensamiento Crítico / Violencia / Paz / Reconciliación / Memoria / Pensamiento Decolonial / Feminismos / Emancipación / Colombia / América Latina

LAS CIENCIAS SOCIALES EN SUS DESPLAZAMIENTOS

NUEVAS EPISTEMES Y NUEVOS DESAFÍOS

Sara Victoria Alvarado
Eduardo A. Rueda
Gabriel Orozco
(Editores)

Sara Victoria Alvarado
Jaime Pineda Muñoz
Germán Guarín Jurado
Matilde Eljach

John Harold Estrada Montoya
Yudi Astrid Munar Moreno
Eduardo A. Rueda Barrera
Vladimir Montoya Arango

Kelly Giovanna Muñoz Balcázar
Paula Andrea Ospina Saavedra
Adriana Anacona Muñoz



CLACSO - Secretaría Ejecutiva

Pablo Gentili - Secretario Ejecutivo

Nicolás Arata - Director de Formación y Producción Editorial

Núcleo de producción editorial y biblioteca virtual:

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Núcleo de diseño y producción web:

Marcelo Giardino - Coordinador de Arte

Sebastián Higa - Coordinador de Programación Informática

Jimena Zazas - Asistente de Arte

Rosario Conde - Asistente de Programación Informática

Producción Paula D'Amico

Creemos que el conocimiento es un bien público y común. Por eso, los libros de CLACSO están disponibles en acceso abierto y gratuito. Si usted quiere comprar ejemplares de nuestras publicaciones en versión impresa, puede hacerlo en nuestra Librería Latinoamericana de Ciencias Sociales.



Biblioteca Virtual de CLACSO www.biblioteca.clacso.edu.ar

Librería Latinoamericana de Ciencias Sociales www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE.

Primera edición

Las ciencias sociales en sus desplazamientos (Buenos Aires: CLACSO, octubre de 2017)

ISBN 978-987-722-281-4

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

ÍNDICE

Sara Victoria Alvarado, Eduardo A. Rueda y Gabriel Orozco Introducción	9
--	---

PRIMERA PARTE
DESPLAZAMIENTOS EPISTEMOLÓGICOS
EN LAS CIENCIAS SOCIALES EN COLOMBIA

Sara Victoria Alvarado y Jaime Pineda Muñoz Desplazamiento estético del cuerpo en los intersticios de las ciencias sociales	15
--	----

Germán Guarín Jurado Desplazamientos epistemológicos contemporáneos en las ciencias sociales y humanas en América Latina	27
---	----

Matilde Eljach Fogones crepitantes: apuesta por una forma alternativa de conocer	39
--	----

John Harold Estrada Montoya
Apuestas actuales de articulación de Teoría Crítica y Salud:
desarrollos y aportes desde Latinoamérica | 55

Yudi Astrid Munar Moreno
Subjetividad, género y decolonialidad: aprendizajes
en mi experiencia vital | 71

SEGUNDA PARTE
EPISTEMES SOCIALES Y PAZ EN COLOMBIA

Eduardo A. Rueda Barrera
Hospitalidad crítica, buen vivir y paz territorial:
más allá del multiculturalismo liberal | 89

Vladimir Montoya Arango
¿Cómo ordenar y gestionar los territorios sin la guerra en Colombia?
Hacia una imaginación geográfica de la paz | 105

**Jefferson Jaramillo Marín, Erika Parrado Pardo
y Johanna Paola Torres Pedraza**
Los trabajos de y con la(s) memoria(s) en Colombia (2005-2016) | 119

Kelly Giovanna Muñoz Balcázar
Reconfiguraciones espaciales de la violencia en el Cauca
y hegemonías simbólicas de la territorialidad en el posconflicto | 147

Paula Andrea Ospina Saavedra
Tras las claves de la reconciliación | 169

Adriana Anacona Muñoz
Estrategias de empoderamiento pacifista de mujeres indígenas
en contexto de ciudad, caso Colombia | 183

INTRODUCCIÓN

LAS CIENCIAS SOCIALES EN COLOMBIA EN LA CONMEMORACIÓN DE LOS 50 AÑOS DE CLACSO Y LOS 40 AÑOS DEL PRIMER SIMPOSIO MUNDIAL DE INVESTIGACIÓN ACCIÓN PARTICIPATIVA

Sara Victoria Alvarado,* Eduardo A. Rueda**
y Gabriel Orozco***

Hace cincuenta años, nació el *Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales*, CLACSO, en Bogotá, en una reunión de intelectuales latinoamericanos que buscaban un espacio en el cual refrendar y fortalecer sus compromisos científicos y ético-políticos con la construcción de una América Latina y Caribeña más justa, incluyente y democrática. Desde aquel año, y a lo largo de cinco décadas, CLACSO ha contribuido

* Ph.D. en Educación. Directora del Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud (Alianza Cinde-Universidad de Manizales). Directora del Doctorado en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud. Coordinadora de la Red Iberoamericana de Postgrados en Infancia y Juventud. Co-coordinadora del Grupo de trabajo de CLACSO “Juventudes e Infancias: prácticas políticas y culturales, memorias y desigualdades en el escenario contemporáneo”. También es miembro del Grupo de trabajo Ciencias Sociales: Tendencias, perspectivas y desafíos de CLACSO. Correo: s.v.alvarado.s@gmail.com.

** Ph.D. en Filosofía. Profesor titular y Director del Instituto de Bioética, Pontificia Universidad Javeriana. Co-coordinador del Grupo de trabajo en Filosofía política de CLACSO. Correo: erueda@javeriana.edu.co.

*** Ph.D. en Economía. Profesor investigador adscrito al Centro de Investigación e Innovación Social José Consuegra Hígins CIISO de la Universidad Simón Bolívar. Coordinador de investigación del Instituto de investigación en Educación del Caribe de la Universidad Autónoma del Caribe. Correo: gabriel.orozco@unisimonbolivar.edu.co.

progresivamente al desarrollo de publicaciones, investigaciones, cursos y diversos tipos de iniciativas interinstitucionales; a la vez, ha acompañado, con el análisis crítico, la fundamentación sólida de las acciones y los pronunciamientos constantes, las luchas ciudadanas y sociales legítimas a lo ancho de la región, solidarizándose además con luchas similares en otras regiones del mundo. Su agenda, integrada hoy por diez ejes fundamentales, que cubren cuestiones que van desde la desigualdad y la injusticia social hasta las políticas migratorias, pasando por las cuestiones ambientales y de género, los problemas de etnización y racismo, los retos en seguridad nacional y hemisférica, la apropiación y defensa de la diversidad cultural y de las lenguas, las prácticas educativas emancipatorias y la paz, entre otras, refleja no solo los desafíos numerosos que enfrentan hoy las ciencias sociales global y regionalmente sino la actualidad de la misión institucional de CLACSO.

El presente volumen, que conmemora los cincuenta años de CLACSO, ha querido ofrecer un primer conjunto de reflexiones sobre las implicaciones que algunas de estas agendas han tenido en el aparato conceptual, metodológico y crítico de las ciencias sociales, así como sobre las tareas que en Colombia se demandan de ellas ante los desafíos de la paz. Se trata, por tanto, de un volumen que, a la vez que invita a repensar las ciencias sociales, reitera la imagen de aquellas que inspiró el surgimiento de CLACSO hace cinco décadas: la de unas ciencias que están, como las sociedades y culturas donde florecen, siempre en movimiento, que se desplazan acompañando críticamente a los pueblos en el tiempo y espacio de sus luchas emancipatorias y, a la vez, que se mueven en busca de nuevas miradas, nuevas prácticas de desciframiento del mundo social y nuevos vocabularios de libertad. En el contenido del volumen se alegan, como encontrarán los lectores, los rasgos cruciales de las nuevas epistemes y metodologías que marcan hoy esa marcha, así como los sentidos que desde esa marcha se reclaman, tras un año de firmado el Acuerdo de paz, a las tareas de la paz territorial, la memoria y la reconciliación en Colombia.

Para avanzar en este primer esfuerzo de reflexión sobre los nuevos puntos de fuga de las ciencias sociales, y sobre los sentidos que desde aquellos se abren para pensar la paz en Colombia, tuvimos la invitación de la *Action Research Network of the Americas* (ARNA), que celebraba, en Junio de este año, su evento internacional en la ciudad de Cartagena. El primer *Simposio Mundial de Investigación Acción*, convocado por Orlando Fals Borda y algunos de sus colegas, en 1977, en la misma ciudad, había sesionado con el espíritu con el que sesionaría cuarenta años después: el de contribuir con la construcción de

sociedades más justas y democráticas y el empoderamiento y dignificación de las personas y comunidades. La sesión de 2017 incluiría –además– entre sus propósitos la protección del planeta y la paz. Fals Borda, quien había estado en la Asamblea constituyente de CLACSO, en 1967, en la Universidad Nacional de Bogotá, sería a su vez el visionario que daría a las dos sesiones mundiales que organizó personalmente (1977 y 1997) sobre investigación-acción toda la fuerza de su planteamiento fundamental, un planteamiento que, en el título de su obra *El problema de cómo investigar la realidad para transformarla*, guardaría también para CLACSO un emblemático modo de sintetizar su misión.

La feliz coincidencia en un mismo año del quincuagésimo aniversario de CLACSO y el cuadragésimo del Primer Simposio Mundial de Investigación Acción, impregnados ambos por el espíritu de Fals Borda, dieron bríos para organizar un volumen auspiciado por ambas organizaciones que, además de articular reflexiones diversas sobre materias comunes de interés fundamental, constituyera un emblema de la manifiesta voluntad de apoyo mutuo entre ambas.

El volumen consta de dos partes. En la primera, se recogen reflexiones en torno a los desplazamientos epistemológicos, metodológicos y en las prácticas investigativas que vienen recomponiendo y reinventando las ciencias sociales en nuestro continente y en nuestro país; desestructuraciones que parten del reconocimiento al necesario papel instituyente del conocimiento en la emergencia de realidades otras y de maneras diferentes de nombrar y de relacionarse con los actores sociales, las prácticas y los contextos. Los textos integran reflexiones sobre los nuevos sentidos que, para el saber de las ciencias sociales, se asoman desde la epistemología del Sur, la producción estética, el *sentipensamiento*, la teoría crítica y los feminismos. En la segunda parte, se incluyen trabajos que apropian o defienden nuevas epistemes sociales en la definición de las tareas de construcción de paz en Colombia. Estas tareas comportan transformaciones sobre los usos hegemónicos del territorio, las prácticas de memoria y de reconciliación, los alcances de la justicia, los sentidos de la vida buena, y los modos de robustecer y reinventar la agencia social, entre otras. Los textos ofrecen puntos de vista sobre el modo en que el buen vivir informa la construcción de paz, el alcance de la justicia espacial, el sentido que tiene hoy el uso transformador de la memoria, los retos que imponen las hegemonías simbólicas de la territorialidad, el sentido comunitario de la reconciliación y el papel que cumplen los empoderamientos pacifistas en contextos como la ciudad.

Esta entrada a terrenos tan extensos –los desplazamientos epistemológicos y las tareas de construcción de paz– pudo ser posible gracias a la generosa participación de investigadores de diversos lugares y universidades del país, investigadores que, en el marco de la Conferencia ARNA 2017, concurrieron al llamado de CLACSO en Cartagena para intercambiar puntos de vista sobre asuntos diversos, conceptuales y empíricos, en torno a unas ciencias sociales situadas. La vitalidad de CLACSO ha animado estos fructíferos encuentros desde hace ya cincuenta años. Este volumen es un testimonio más de esa vitalidad tan crucial en el cruce de un medio siglo a otro de labores.

PRIMERA PARTE

**DESPLAZAMIENTOS
EPISTEMOLÓGICOS
EN LAS CIENCIAS SOCIALES
EN COLOMBIA**

DESPLAZAMIENTO ESTÉTICO DEL CUERPO EN LOS INTERSTICIOS DE LAS CIENCIAS SOCIALES

TUPÍ OR NOT TUPÍ, THAT IS THE QUESTION

Sara Victoria Alvarado* y Jaime Pineda Muñoz**

PRELUDIO

EL PRINCIPIO ESTÉTICO-EXPRESIVO

*Só a antropofagia nos une. Socialmente.
Economicamente. Filosoficamente. Única lei do
mundo. Expressão mascarada de todos os indivi-
dualismos, de todos os coletivismos. De todas as
religiões. De todos os tratados de paz.
Tupi, or not tupi that is the question.
Oswald de Andrade*

* Ph.D. en Educación. Directora del Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud (Alianza Cinde-Universidad de Manizales). Directora del Doctorado en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud. Coordinadora de la Red Iberoamericana de Postgrados en Infancia y Juventud. Co-coordinadora del GT CLACSO “Juventudes e Infancias: prácticas políticas y culturales, memorias y desigualdades en el escenario contemporáneo”. Miembro del Grupo de trabajo Ciencias Sociales: Tendencias, perspectivas y desafíos de CLACSO. Correo: s.v.alvarado.s@gmail.com.

** Ph.D. en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud de la alianza CINDE-Universidad de Manizales. Docente Investigador del Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud y del Departamento de Filosofía de la Universidad de Caldas. Miembro del Grupo de trabajo Ciencias Sociales: Tendencias, perspectivas y desafíos de CLACSO. Correo: jaime.pineda@ucaldas.edu.co.

En tiempos en los que se reafirma el legado histórico de la Investigación-Acción Participativa (en adelante, IAP), hemos dispuesto nuestra escritura para pensar desde los intersticios que esta práctica intelectual ha hecho posibles. Reconocemos que los despliegues teóricos y metodológicos de la IAP han potenciado los desplazamientos epistemológicos del conjunto de las Ciencias Sociales. La apertura a nuevos lenguajes en la investigación, el posicionamiento activo de las comunidades en la producción del saber y la necesidad de transformar realidades concretas, han sido parte del repertorio crítico de la IAP. Sin embargo, también sentimos que se hace necesario pensar este enfoque en el horizonte de las transiciones paradigmáticas que vivimos en el presente.

Los signos de esta época anuncian nuevas rupturas epistemológicas, incluso en aquellos ámbitos del conocimiento y la acción que se inscriben en las tradiciones críticas. Los saberes producidos desde el Sur en el giro decolonial advienen como un nuevo horizonte para comprender lo social en otras claves.

El sur se convirtió en una impronta de singularidad, y después de cinco décadas, imprimió con su misteriosa fuerza, el afán por encontrar otros criterios de validación y visibilización de los conocimientos históricamente silenciados. El sur arriba a las ciencias sociales como esa metáfora que nos permite pensar una epistemología en resistencia, anti-imperial y, sin duda, decolonial (Alvarado & Pineda 2014).

El deseo de seguir hallando en los límites de lo impensado zonas oscuras donde aún no nos hemos detenido, anima la transición, la ruptura y el desplazamiento que nos hemos propuesto esbozar: La necesidad de pensar el régimen de lo sensible ordenado por la matriz del poder colonial desde una crítica de la razón indolente (De Sousa, 2003).

Situados en el umbral de este acontecimiento, empezamos a tomar distancia de las formas hegemónicas del régimen de lo sensible instaurado en el sistema mundo modernidad/colonialidad. En el llamado a una nueva imaginación de lo sensible, se torna indispensable persistir en el acto creador de las transiciones paradigmáticas. El deseo de impugnar los efectos de verdad que pretenden asegurar la hegemonía de los modos del sentir, han indicado nuevos caminos para las Ciencias Sociales y para las manifestaciones artísticas; sin embargo, mantenemos una deuda con uno de los dos principios que orientan esta transición: El principio estético-expresivo.

Tengo en mente formas de conocimiento que progresan desde el colonialismo hacia la solidaridad y que sean relativamente tolerantes al caos, ya que este tiene potencialidades para crear un orden

emancipador capaz de facilitar una resolución progresista de la transición paradigmática. Sustenté también que deberíamos tomar como punto de partida de esa tarea algunas representaciones inacabadas de la modernidad, subrayando particularmente dos de ellas: el principio de la comunidad, basado en las ideas de solidaridad y participación, y el principio estético-expresivo, basado en las ideas de placer, de autoría y de artefactualidad. Considero estos dos principios cruciales para definir los parámetros progresistas de la transición paradigmática, tanto en la vertiente epistemológica como en la societal (De Sousa, 2003: 377).

En la IAP se condensa uno de estos principios, el de la comunidad. Empero, el principio estético-expresivo parece no tener un lugar claro. Comprendemos la urgencia de repensar esta transición desde las sensibilidades, desde los bordes de la militancia crítica, desde el liminal espacio que reclama otros ensamblajes del sentir con el pensar, que reclama nuevas derivas de lo que se ha llamado el *sentipensar* (Escobar, 2014). Para dar cuenta de la transición paradigmática es preciso agenciar un desplazamiento que consideramos estético y que podría leerse como un espacio intersticial.

En este intersticio se dibuja una realidad aún desconocida; una realidad hecha de rostros difusos, de palabras silenciadas, de territorios ocultos, de sensibilidades acalladas. En esta lejanía se advierte el desplazamiento que hemos llamado estético. Un modo de interperlar las prácticas discursivas de las Ciencias Sociales desde las fuerzas expresivas del Arte Latinoamericano.

Lenguajes antes exiliados del conjunto de los saberes científicos, retornan con nosotros. El viaje nos exige otro equipaje y podemos prescindir de los monumentos de la verdad, de los sujetos agazapados fuera del mundo, de las hegemonías impuestas por las relaciones de dominación, de los sometimientos normalizados, de tantos acallamientos naturalizados.

Nos disponemos ante el deseo expresivo de hallar una palabra entre cuerpos, una palabra en el intersticio de lo social, una interpretación de lo que somos sin renunciar a los matices, sin caer en los reduccionismos disciplinares, sin desfallecer ante la posibilidad de lo que permanece abierto en la cultura: el esfuerzo inacabado por interpretar lo que estamos siendo en estos tiempos de resistencias estéticas.

Creo que hay que resistir: este ha sido mi lema. Pero hoy, cuántas veces me he preguntado cómo encarnar esta palabra, cómo vivir la resistencia. Antes, cuando la vida era menos dura, yo hubiera entendido por resistir un acto heroico, como negarse a seguir embarcado en este tren que nos

impulsa a la locura y al infortunio [...] la situación ha cambiado que debemos revalorar; detenidamente, qué entendemos por resistir. No puedo darles una respuesta [...] intuyo que es algo menos formidable, más pequeño, como la fe en un milagro lo que quiero transmitirles en esta carta. Algo que corresponde a la noche en que vivimos, apenas una vela, algo con qué esperar. (Sábado, 2012: 85)

En la larga noche del capitalismo, encontramos una línea de fuga. En la espesa oscuridad que anula la comparecencia ante otro modo de pensar el sentir, un indicio de lo posible se está abriendo camino y va tramando otros significados. Este indicio aún no advierte su final, se despliega entre palabras, nos permite convocarnos y reconocernos en lo común: pensar desde las márgenes del orden establecido y emprender la retirada, reinventar lo enunciado, desprenderse de lo ya nombrado, advertir el ocaso de lo queda atrás; sentir que podemos detenernos como el “Ángelus Novus” de Paul Klee y el “Ángel de la Historia” de Walter Benjamin para recomponer lo destrozado, para hacernos cargo del desastre que a su paso dejó la tempestad de los tiempos modernos y su crimen notorio en la sociedad, para detener el afán racional de dar cuenta de lo inmediato y buscar la densidad histórica del acontecimiento de lo sensible.

Allí reside nuestro desplazamiento, en hacer un alto en el camino y agenciar un encuentro intempestivo con un intersticio en el paisaje del pensar; desplazamiento que busca recuperar el aliento, saber un poco más de nosotros mismos, recomponer el diálogo con voces hasta ahora inaudibles y muchas veces inauditas para la racionalidad dominante. Ahí reside nuestra ruptura. Somos resonancias de consignas que ya dejaron un rastro, que indicaron el deseo de hacerse a tonalidades diversas al momento de pensar.

Este preludio es la declaración de un desplazamiento; el despliegue de una fuerza que se desahoga, la potencia de un pensar que se expande. Este preludio es la búsqueda del pensamiento *por-venir*, en lo que este guarda de enigmático: persistir en la conspiración, en la lucha por la emancipación, en la sospecha ante todo lo que intentaron hacer y decir sobre nosotros. Porque intentaron despojarnos de todo rastro de utopía; intentaron deshacer las palabras que alentaban la revolución; buscaron inscribir en nuestros cuerpos las consignas del mercado; animaron el deseo de sentir al margen de la alteridad; cosificaron el placer; nombraron como un delito el derecho a nuestra rebelión; abrigaron con delirio el triunfo de su hegemonía; acusaron de anacrónicos los lenguajes de la emancipación; declararon como único el espectro de su verdad. Contaron solo

sus memorias prohibiendo las nuestras; legitimaron sus imperios despojándonos de nuestra imaginación. Nos dijeron que ya todo había pasado, que el mercado era lo real, la democracia lo racional y la guerra su condición de posibilidad. Poblaron de miedos los entornos del ser; alinearon sus misiles para asegurar la resignación. A la revuelta le quedó poco; al levantamiento la nostalgia; al manifiesto la melancolía; a la resistencia la marginalidad; a la huelga la ilegalidad; al cuerpo la mercancía.

Pero, en los bordes de sus intenciones, fuimos comprendiendo la falibilidad de sus discursos. Las fisuras del orden establecido se hacen visibles en los intersticios del Arte Latinoamericano, ese afuera de lo que creíamos inexpugnable. Así nos percatamos de nuestra posición: Transgredir el pensamiento hegemónico anunciando la radicalidad estética de nuestro desplazamiento que se sabe heredero de un modo de investigar lo social desde el arte.

En este escrito pretendemos pensar desde un intersticio de las Ciencias Sociales en el que convergen los desafíos actuales del giro decolonial y los legados históricos del arte latinoamericano. Hemos optado por hallar en los bordes de la episteme que hoy abriga la producción de saberes desde el Sur, un espacio posible para visitar las memorias estéticas que resuenan en las prácticas de re-existencia del presente (Albán, 2006).

Animados por la evocación de un pasado que antecede nuestras luchas contra las expresiones de la colonialidad, reconocemos la fuerza expresiva de las interpelaciones políticas que surgieron desde los lenguajes del arte. Fue en el campo de disputa por lo sensible donde se agenciaron otros modos de impugnar la matriz del poder colonial. Existe, desde nuestra perspectiva, una colonialidad que es del sentir y cuya interpelación puede rastrearse más allá de lo esbozado por las estéticas decoloniales (Gómez & Mignolo, 2012).

El más allá de esta interpelación política a la colonialidad del sentir, pasa por visitar una experiencia artística que tuvo lugar en América Latina en la primera mitad del siglo XX y a partir de la cual se tensionó la representación pictórica y la recreación poética del cuerpo en abierta disputa con los principios estéticos de las vanguardias europeas. Para nosotros esta tensión excedió el campo de reflexión del arte y se instaló en el ámbito de una lucha política por el reparto de lo sensible (Ranciere, 2009); una lucha en la que se hizo visible el desplazamiento estético del cuerpo.

FUGA EL DESPLAZAMIENTO ESTÉTICO DEL CUERPO

*Parece propio del hombre el tener que mirarse en
alguien o en algo y apenas hay gesto, acción o
palabra humana que no vaya acompañada por la
intención de ser vista o recogida por algún espejo
y aún en soledad sentimos el anhelo y el temor de
estar siendo vistos y reconocidos por alguien o por
alguien rechazados. Los que ven buscan verse en
otros ojos.
María Zambrano*

Parece propio del hombre el tener que mirarse en los restos de la memoria colectiva, en las imágenes de sus creaciones artísticas, en los gestos de su vida afectiva. Parece propio del hombre el tener que comprenderse más allá de sus discursos, en el afuera de sus racionalidades, en el fondo de sus sensibilidades. Parece propio del hombre el tener que buscarse en los símbolos de sus culturas, en los signos de sus lenguajes, en las tramas de lo sensible.

En el esfuerzo por responder a la deuda con el principio estético-expresivo, que se nos manifiesta como una tarea postergada, hemos pensado en la representación de lo sensible como crítica a la modernidad/colonialidad. Necesitamos afirmar el sentir para comprendernos y afirmarnos en el Sur:

Todo indica que, en el plano del sentir, nuestra época ha ejercido su poder. Cabría definirla, por tanto, como una era estética; pero no porque tenga una relación privilegiada y directa con las artes, sino, más específicamente, porque sus campos estratégicos no son el cognoscitivo ni el práctico, sino el del sentir, el de la *aisthesis* [...] Así pues, hoy nada es ajeno al sentir. Sin embargo, ya no le corresponde a la subjetividad individual el honor de pasar en primera persona y sin protección por esta experiencia. El sentir ha adquirido una dimensión anónima, impersonal y socializada que reclama ser reafirmada. (Perniola, 2008: 27-29)

En el paisaje de lo sensible retornamos a una experiencia del cuerpo que conserva la densidad estética de un gesto decolonial. Se trata del retorno al cuerpo abaporu.¹ Una palabra en lengua tupí-guaraní se libera del orden del discurso colonial en los umbrales del siglo XX. Abaporu es un cuerpo que se hace lienzo y nace de la poesía. Dispuesto en el Manifiesto Antropófago (Andrade, 1928), Abaporu no

1 Abaporu, palabra del tupí-guaraní que significa “hombre que come”.

demanda teorías, tampoco ciencias; en el nicho que le vio nacer solo exige una estética decolonial. Abaporu es un trazo pictórico y un verso poético que se resiste a ser un cuadro subastado y un antiguo manifiesto publicado.



Abaporu - Tarsila do Amaral - Óleo sobre lienzo - MALBA - 1928.

“Seguí solo una inspiración sin nunca prever los resultados. Aquella figura monstruosa, de pies enormes, plantados en el suelo brasileño al lado de un cactus, sugirió a Oswald de Andrade la idea de la tierra, del hombre nativo, salvaje, antropófago” (Amaral, 1999: 43).

En 1928, la artista plástica Tarsila do Amaral, dona de palabras su obra pictórica. La figura invita al poeta Oswald de Andrade a imaginar de otro modo la resistencia. Antropofagia es la consigna al levantamiento cultural contra las formas sedimentadas del poder colonial.

Restaurar la memoria de los orígenes como primer paso de la construcción artística de una sociedad radicalmente renovada. Esta fue la experiencia intelectual que atravesó la aventura antropofágica brasileña de Oswald de Andrade y Tarsila do Amaral (Subirats, 2004: 45).

Desde Europa, cuna de las artes de vanguardia de principios del siglo XX, Oswald de Andrade y Tarsila do Amaral miraron con sospecha el modo como las sensibilidades surrealistas concebían la antropofagia. Bajo el telón de fondo de una sociedad desgarrada por la Gran Guerra, en medio de los rostros desolados de los sobrevivientes, acuciados los cuerpos por el hambre y las ruinas de la primera posguerra europea, los artistas brasileños encontraron en la realización estética de los artistas de vanguardia, la expresión de una ausencia, el vacío de una comprensión.

Con la mirada puesta sobre las maneras del sentir Latinoamericano, los artistas europeos solo podían captar el exotismo y el primitivismo que les procuraban las sensibilidades dispuestas en la herencia simbólica de Calibán. Dos décadas antes de las primeras manifestaciones de lo real maravilloso de Alejo Carpentier, Oswald de Andrade y Tarsila do Amaral se sienten extraños ante el régimen de representación de lo sensible que opera en las mentalidades artísticas de los europeos. Contrario a la compulsión exótica y primitiva de las obras de la vanguardia, los artistas brasileiros se reconocieron en su mundo cotidiano.

Este mismo interés por lo primitivo adoptó, sin embargo, en la obra de Tarsila y Oswald, un carácter distante y distinto de los primitivismos europeos. En modo alguno manifestaban estos artistas una atracción por lo desconocido. Mucho menos aún se trataba de una fascinación por lo exótico. Lo primitivo o lo indígena significó más bien para los artistas latinoamericanos, para Oswald de Andrade y Mario de Andrade lo mismo que para José maría Arguedas o Wilfredo Lam, el reconocimiento de una realidad propia, estrechamente cercana y familiar. Lo que para el artista europeo era exótico, para el artista latinoamericano significaba más bien una introspección (Subirats, 2004: 47).

Los manifiestos dadaístas, surrealistas y futuristas delimitaban la experiencia estética de la Europa de la primera posguerra. Sociedades en los umbrales de la devastación procuraron los símbolos para elaborar estos manifiestos; sociedades agrietadas con el fin de la guerra propiciaron el deseo de mirar hacia otras realidades y así permitirle un alivio a la imaginación saturada por los esfuerzos miméticos de la Nueva Objetividad, el movimiento artístico que, desde una Alemania destruida, intentaba representar la realidad sublimando el horror de lo vivido en las trincheras.

Las maneras de expresar esta angustia no seducen a Oswald de Andrade ni a Tarsila do Amaral. Los artistas europeos trasudan la muerte del hombre, sus experiencias, al decir de Benjamin, se han reducido a su mínima expresión y tan solo queda el minúsculo y quebradizo cuerpo humano.

Una generación que todavía había ido a la escuela en tranvía tirado por caballos, se encontró súbitamente a la intemperie, en un paisaje en que nada había quedado incambiado a excepción de las nubes. Entre ellas, rodeado por un campo de fuerza de corrientes devastadoras y explosiones, se encontraba el minúsculo y quebradizo cuerpo humano (Benjamin, 1991: 112).

Siendo hasta el extremo expresiones estéticas situadas en la barbarie, Tarsila do Amaral comprende la diferencia simbólica que constituye su sensibilidad artística. No serán las vanguardias las que marcarán el sentido de sus obras, sino la recuperación poética de lo que

fue negado en tiempos del colonialismo, y que de repente adquiere el matiz de lo posible en tiempos de la guerra. Las vanguardias artísticas cargan algo que Tarsila definitivamente nunca podrá hacer suyo: la distribución de lo sensible en medio de la guerra.

Faltaba enteramente en Tarsila y en Oswaldo la manifestación de aquella angustia extrema que dio a los artistas expresionistas de la primera posguerra europea del siglo pasado una inconfundible impronta agresiva, atormentada, autodestructiva (Subirats, 2004: 48).



Antropofagia - Tarsila do Amaral - Óleo sobre tela - Colección privada. Sao Pablo, Brasil - 1929.

Tarsila do Amaral busca en sus propios regímenes de lo sensible las fuentes de su inspiración creadora. Interroga sus hábitos y comportamientos afectivos. Encuentra en el trópico una posibilidad de la luz viva, intensa, sin inviernos tediosos que obliguen a la reclusión del cuerpo y a la reflexión del espíritu. La artista brasilera busca en la piel de su tierra natal los trazos de sus pinturas; de seguro menos monumental que la París de Baudelaire y André Bretón, menos sombría que la Ámsterdam de Rembrandt o la Lisboa de Pessoa, pero definitivamente más viva, mucho más colorida por la acción del trópico. Las ciudades de Tarsila transpiran el sudor de los cuerpos del mestizaje, en sus entrañas se aloja el crisol de la alteridad; lo real maravilloso se encuentra allí, en su antropofagia.

Después de sentir el nada mentido sortilegio de las tierras de Haití, de haber hallado advertencias mágicas en los caminos rojos de la Meseta Central, de haber oído los tambores del Petro y del Rada, me vi llevado a acercar la maravillosa realidad recién vivida a la agotante pretensión de suscitar lo maravilloso que caracterizó a ciertas literaturas europeas de estos últimos treinta años.

Obsérvese que cuando André Masson quiso dibujar la selva de la isla de Martinica, con el increíble entrelazamiento de sus plantas y la obscena promiscuidad de ciertos frutos, la maravillosa verdad del asunto devoró al pintor, dejándolo poco menos que impotente frente al papel en blanco. Y tuvo que ser un pintor de América, el cubano Wilfredo Lam, quien nos enseñara la magia de la vegetación tropical, la desenfrenada creación de formas de nuestra naturaleza -con todas sus metamorfosis y simbiosis-, en cuadros monumentales de una expresión única en la pintura contemporánea. (Carpentier, 1976: 23-24)

En la lengua tupí-guaraní los fondos etnográficos hablan de una tierra sin mal que se encuentra en el centro de la selva. La selva es el lugar sagrado, mágico, el lugar de la experiencia mística. Selva chamánica, terreno extenso, dispuesto en la exuberancia que desafía el habitar. Tarsila comprende la selva en pintura, y allí dispone el cuerpo del Abaporu, reinstaurándolo como otro mundo posible en tiempos en que la Modernidad se asocia única y exclusivamente al desarrollo de grandes metrópolis y a la tecnificación de la naturaleza.

Al vincular una visión pagana y mítica del hombre y la naturaleza, Tarsila do Amaral encuentra la tonalidad de su esfuerzo plástico que desborda la forma y se inscribe en un espacio de impugnación política, una crítica estética al régimen de lo sensible impuesto por una modernidad que asignaba a Latinoamérica la condición de verse en el espejo eurocéntrico.

En consecuencia, es tiempo de aprender a liberarnos del espejo eurocéntrico donde nuestra imagen es siempre, necesariamente, distorsionada. Es tiempo, en fin, de dejar de ser lo que no somos (Quijano, 2005: 262).

En el pliegue entre la obra pictórica de Tarsila do Amaral y el Manifiesto Antropófago de Oswald de Andrade, la experiencia estética latinoamericana se permitió impugnar un orden de lo sensible propio de la colonialidad del sentir, y con ello hizo posible imaginar, como lo afirma Eduardo Subirats (2004), la recuperación de una memoria histórica negada por las lógicas de la evangelización, abriendo un camino hacia la integración de las expresiones de lo popular con las primeras manifestaciones de la crítica a la sociedad moderna.

Oswald dibujó a grandes trazos una nueva mirada intelectual y artística hacia el pasado originario de las civilizaciones históricas

de América. Y abrió con ella la posibilidad de un diálogo con el pasado como verdadera fuente de creación artística y como punto de partida de una radical revisión de la modernidad (Subirats, 2004: 59).

Nuestro desplazamiento estético centrado en algunas consideraciones en torno a la obra pictórica de Tarsila do Amaral y en la obra poética de Oswald de Andrade pretende reconocer la potencia que guardan las prácticas artísticas latinoamericanas al momento de pensar de otro modo el giro decolonial de las Ciencias Sociales, más aún, en tiempos en los que se hace necesario reinventar, con artilugios más poderosos, la crítica a todas las formas hegemónicas que no solo gobiernan las prácticas discursivas, sino que también pretenden ordenar las expresiones de la vida sensible.

BIBLIOGRAFÍA

- Albán, A. 2006 “Conocimiento y lugar: más allá de la razón hay un mundo de colores” en *Texiando textos y saberes. Cinco hijos para pensar los estudios culturales, la colonialidad y la interculturalidad* (Popayán: Editorial Universidad del Cauca).
- Alvarado, S.; Pineda, J. 2014 “El giro ambiental de las Ciencias Sociales” en *Nómadas* (Colombia: Universidad Central) N° 41, pp. 13-25, octubre.
- Amaral, A. 1999 “Abaporu: la eclosión de la Antropofagia” en Amaral, A. *Tarsila do Amaral* (Buenos Aires: Banco Velox).
- Andrade, O. 1928 “Manifiesto Antropófago” en *Revista de Antropofagia* (Brasil) año 1, N° 1, mayo.
- Benjamin, W. 1991 “Para una crítica de la violencia y otros ensayos” en *Iluminaciones* (Madrid: Taurus) N° IV.
- Carpentier, A. 1976 *El reino de este mundo* (Bogotá: Círculo de Lectores).
- De Sousa, B. 2003 *Crítica de la razón indolente* (Bilbao: Desclee de Brouwer).
- Escobar, A. 2014 *Sentipensar con la Tierra: Postdesarrollo y Diferencia Radical* (Medellín: Universidad Autónoma Latinoamericana).
- Fanon, F. 1973 *Los condenados de la Tierra* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Gómez, P.; Mignolo, W. 2012 *Estéticas decoloniales* (Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas).
- Perniola, M. 2008 *Del Sentir* (Valencia: Pre-Textos).
- Quijano, A. 2005 “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en Landre, E. (comp.) *La colonialidad del saber* Eduardo Landre (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales).

- Ranciere, J. 2009 “El reparto de lo sensible” en *Estética y Política* (Santiago de Chile: LOM).
- Sábato, E. 2012 *La resistencia* (Argentina: Seix Barral).
- Subirats, E. 2004 *Una última visión del paraíso* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Zambrano, M. 2014 *El exilio como patria* (Barcelona: Anthropos).

DESPLAZAMIENTOS EPISTEMOLÓGICOS CONTEMPORÁNEOS EN LAS CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS EN AMÉRICA LATINA

Germán Guarín Jurado*

EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR. CONTEXTOS DE EMERGENCIA, PROBLEMATIZACIONES, PREGUNTAS

Sur es una metáfora, un nombre, si se quiere, que designa, dice Boaventura de Sousa Santos (2005) a todos los excluidos del mundo occidental; a los de abajo, dice Enrique Dussel (2007). Para Hugo Zemelman (2000), designa una realidad de opciones y posibilidades, luchas históricas y movilizaciones sociales que potencian a los sujetos allende sus fronteras, límites y determinantes históricas, sociales y culturales. Sur, somos nosotros y otros, otras, en América latina y muchos lugares del mundo que, en la vida personal y colectiva, en movilidad social y acción política colectiva, disponemos otras maneras de pensar y conocer las realidades humanas, a más del régimen eurocéntrico de significado.

Siempre en un horizonte de autonomía e indeterminación, los sujetos actuamos con potencialidad en pro de construir nuestras realidades y no solo sufrir las realidades dadas desde el canon occidental de comprensión y realización de la historia humana del mundo

* Profesor Universidad de Manizales - Centro del Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud. Miembro del Grupo de trabajo CLACSO "Ciencias Sociales: Tendencias, perspectivas y desafíos".

(Zemelman, 2007). Sur es la expresión de una voluntad política colectiva que actúa en África, en Asia, en América latina, en Oceanía, en Europa, en Norteamérica, contra la discriminación, la exclusión social, los patrones hegemónicos y totalitaristas, colonizadores del dispositivo global de conocimiento amparado en la idea de una historia universal, de una cultura ejemplar.

Cuando Enrique Dussel nos hace la pregunta ¿cómo es que una generación comenzó a producir conocimiento nuevo y nuevas categorías? (2007) actualiza la memoria de “un compromiso”. Habla de una generación comprometida con la experiencia del mundo, no solo con la teoría, para decir qué es un campesino, un trabajador, un estudiante, un niño, un joven, una mujer, un hombre, un actor social otro, un agente social cualquiera. Para saber quién es alguien, hay que compartir con ese alguien y, de ese encuentro, emerge la conversación necesaria, el conocimiento pertinente, la teoría requerida. La generación de los años sesenta en América latina, una generación de postguerra en el lenguaje occidental, se incorporó a los movimientos sociales por un compromiso político de responsabilidad social con su historia, con la gente, con lo que ocurría en el mundo, con los explotados del sistema capital occidental.

¿Qué cabe pensar hoy y hacer desde los movimientos sociales? ¿Qué cabe pensar hoy y hacer desde el sur? Somos sujetos biográficos, somos sujetos epocales, sujetos situados, de algún modo testimonio vivo de nuestro tiempo, de nuestro presente histórico. Algunos como yo, no todos, no muchos, solo algunos, mantenemos viva la memoria de la utopía, nunca claudicamos ante las declaraciones de muerte de la utopía, no resignamos el espíritu social a las máquinas del poder, la guerra, el mercado, la técnica, mantenemos enhiesta aún nuestros miedos y vacilaciones la resistencia, hemos persistido en el desafío de acercarnos al otro, a los otros y otras no siempre favorecidos por el dispositivo de jerarquías y privilegios de la estructura social reinante. De pronto en deuda con la acción política colectiva, con los movimientos sociales gestados y en gestación en los últimos sesenta años, buscamos compañía, y desde nuestra rebeldía indomable, trascender soledades y desvaríos, orfandades ciudadanas, para no morir en el intento, intensificar la vida, la existencia, nuestra propia historicidad.

“Los movimientos sociales son la memoria viva de la resistencia en América latina” (Zemelman, 2013); hacia ellos y desde ellos preguntamos por nuestra condición de sujetos en los contextos sociales, en los entornos y territorios culturales propios, por nuestra postura y colocación como sujetos sociales en la acción política colectiva, por la semblanza de nuestra propia historicidad, por lo que hemos sido en el alter-sur-global, anti-global. Por el conocimiento posible desde

allí y las teorías producidas o por producir. ¿Qué testimonios damos, entonces, de nosotros mismos? ¿Quiénes somos en verdad en nuestras luchas sociales históricas? ¿Cómo estamos relatando el mundo en este presente histórico? ¿De qué modo somos testimonio de una época, de una generación? ¿Con cuáles claves de lectura comprendemos las realidades sociales, el mundo de hoy? ¿Cuáles son los conceptos organizadores, las categorías emergentes de las teorías producidas y por producir en el sur?

El Sur nos inspira, nos obliga, nos compromete, nos llama más bien; es sugerente, inconforme y misterioso. Hay un pensamiento del sur por explorar y esa es nuestra fuerza, nuestra esperanza, dentro del marco de un sentimiento de crisis generalizada, de violencia generalizada. América latina en el mundo, el mundo bajo la lente nuestra en América latina. Al final de mis días no tendría otra cuestión que plantearme: la de con otros y otras ayudarme, ayudarnos a comprendernos en esta inconformidad y misterio, en esta rebeldía indomable que a algunos no nos dio licencia para claudicar ni pauperizarnos en la supuesta derrota de la utopía. Como lo he declarado en tantos lugares ¡No estamos solos!

MARCOS CONCEPTUALES: CONCEPTOS Y CATEGORÍAS, CLAVES DE LECTURA EN AMÉRICA LATINA

Epistemologías del sur connota nuevas relaciones de conocimiento no propiamente en la dualidad sujeto-objeto sino en la configuración de las relaciones sujeto-sujeto y acontecimientos. No son teorías de la ciencia convencional, sino que son nuevas gnoseologías, recuperada de nuestra condición de sujetos existenciales, situacionales, sociales, historizados. Son también llamadas “epistemologías del sujeto”, de la conciencia histórica o del presente potencial (Hugo Zemelman), epistemologías del sur (Boaventura de Sousa Santos), filosofías de la liberación (Enrique Dussel), teorías de la dependencia y la subalternidad (Aníbal Quijano). En sus distintas nominaciones enseñan ya claves de lectura de nuestras realidades: sujetos, conciencia histórica, historicidad, potencia, presente potencial, sur, movimientos sociales, liberación, emancipación, dependencia, subalternidad, por mencionar tan solo las que se muestran como conceptos organizadores generales.

Las epistemologías del sur son traducibles (utilizo una expresión de Boaventura de Sousa) en epistemologías de la condición humana o de nuestro estar-en-el-mundo, nuestro-ser-en-la-cotidianidad, figura diferenciada del ser-ahí de Heidegger. Epistemologías, en fin, que construyen nuevos conocimientos, producen nuevas teorías por nuestro compromiso con las situaciones humanas en la vida personal y colectiva, con los acontecimientos cruciales de humanidad en el

presente histórico, por la reinención de las utopías sociales y la vocación colectiva de emancipación respecto de poderes hegemónicos en la filosofía, las ciencias y las artes, los oficios, la religión, la política. Autores como Norbert Elias, Hannah Arendt, Agnes Heller, Paulo Freire, Hugo Zemelman, explicitan esta traducción de las epistemologías del sur como epistemologías de la condición humana y nos remiten a fuentes críticas valiosas emergidas el mismo pensamiento crítico europeo.

Además de las claves de lectura ya explicitadas desde las llamadas epistemologías del sur y/o de la condición humana es del caso visibilizar otras que cumplen un lugar central en América latina. Recordemos la pregunta de Dussel: ¿Cómo una generación construyó conocimiento en América latina y con cuáles categorías? Vuelvo sobre el texto “Pensamiento y producción de conocimiento. Urgencias y desafíos en América latina” (2007) en el que Enrique Dussel en el ensayo “Pensar América latina desde la filosofía de la liberación” y Hugo Zemelman en el ensayo “Epistemología de la conciencia histórica” nos cuentan cómo elaboraron sus teorías, así:

1. Filosofía de la liberación: exterioridad, totalidad opresora, periferia, liberación, comunidad de la comunicación, intersubjetividad, política, movimientos sociales, poder. Para Enrique Dussel, su compromiso con la experiencia de los campesinos, de los trabajadores, de los estudiantes, le significó reconceptualizar categorías prestigiosas de la filosofía occidental. La experiencia del Cordobazo, movilización contra la dictadura militar en Argentina y la constante pregunta de los estudiantes ¿dónde están los políticos enseñando? sucedánea de ¿dónde están los intelectuales? marcó la politización de la academia argentina, desde donde surgió la filosofía de la liberación entre los años 1968/1969. En esta emergencia la palabra liberación es fuerte por los distintos movimientos de liberación nacional en América latina, África.

Se estudiaba, dice Dussel, a los grandes pensadores europeos hasta percatarse con las teorías críticas de la sociedad en Frankfurt del monopolio intelectual, de los sistemas teóricos totalitarios. Las categorías totalidad y exterioridad –dice él– fueron fundamentales. Permitieron, en el sentido que las toma Levinas, realizar a lo Marx una Crítica de la economía política, de sus categorías de pensamiento. Existe una totalidad opresora. En la misma ruta crítica surgió la teoría de la dependencia y la subalternidad. La categoría de exterioridad tomó

mucha fuerza en el pensamiento latinoamericano. Indica que hay una relación de sujeto a sujeto fuera de la función, del rol empresarial, y que dicha relación se compadece del dolor, del sufrimiento de todos. Somos sujetos –agrega Dussel– con una biografía única, con una corporalidad que sufre y si es así nuestras subjetividades reaccionan. Se pensaba una nueva filosofía, igual, una nueva política. Hay otro-del sistema, los explotados, los oprimidos, ellos son periferia. Ese otro-del sistema puede reclamar su humanidad ante el maltrato, la dominación. Ya se pensaba globalmente: en África, Asia, América latina, hay exterioridad, explotados, periferia. Y se pensó la liberación como fuerza de la esperanza.

Pensar nuestra periferia oprimida dio nacimiento al llamado giro decolonizador. Nos advertimos como colonia en filosofía, ciencias sociales y humanas, política, y no queremos seguir siéndolo. Por eso son tan importantes las teorías de la dependencia, de la subalternidad, de la liberación. El diálogo con el marxismo acrecentó, con la teología de la liberación, con las revoluciones del momento. Luego vino el diálogo con Apel, Habermas, y el interés por la comunicación, la intersubjetividad, la comunidad de la comunicación. El pensamiento latinoamericano que se preguntó inicialmente por todos los excluidos del sistema totalitario opresor, ahora se preguntaba por todos los excluidos de la comunidad de la comunicación. El “nosotros” ergativo de las comunidades tojolabales sirvió de ejemplo de experiencia colectiva en la que también cuentan la tierra, la naturaleza, el cosmos, los sujetos-otros diversos al etnocentrismo occidental.

El giro decolonizador llevó al giro pragmático de acercamiento a las comunidades, a los pueblos, a los movimientos sociales, a las revoluciones, para no quedarse solo en los libros, las teorías instituidas. ¿Qué conocimientos, qué teorías emergentes, darían cuenta de la experiencia cubana, nicaragüense, mexicana? De la filosofía de la liberación se pasa a la política de la liberación, a la preocupación por el poder. El poder es el ejercicio que hacemos de nuestra voluntad de vivir, de vivir unidos, es la potencia de ser como sujetos sociales, relacionales, contrarrestando el poder instrumental, hegemónico. Voluntad de comunidad, de pueblo, que debe darse unas instituciones no opresoras.

2. Epistemología de la conciencia histórica: sujeto, conciencia histórica, potenciación del sujeto, indeterminación, totalidad,

mediación, cosmovisión. Hugo Zemelman coincide con Dussel en que, en los años sesenta y setenta del siglo XX, la intelectualidad latinoamericana se preocupó por construir categorías alternativas a las del pensamiento centroeuropeo; para Zemelman esa necesidad de nuevas categorías surge de la experiencia teórica y política de los intelectuales, experiencia histórica relacionada con las utopías sociales. En las teorías de la dependencia de Quijano, en las filosofías de la liberación de Dussel, esta experiencia histórica y teórica de las utopías sociales por una sociedad más justa y feliz quizá anteceda las experiencias sociales propiamente dichas.

Al pensar desde la historia, pensamos con conciencia histórica, lo que fue inaugurado por el marxismo. El historicismo alemán, desde Dilthey, propuso pensar desde la vida. Nietzsche pensó, por ejemplo, el dolor humano. Con ellos nacieron distintas vertientes de pensamiento que se distanciaron de las premisas que nos ofrecían las ciencias naturales. Siempre en el límite de lo establecido, en estos pensadores hubo una voluntad de transgredir supremamente importante para percatarnos de la necesidad de pensar lo diferente. Husserl, entre otros, nos invitaron a pensar el mundo de la vida, y poner entre paréntesis lo que al respecto decían las ciencias naturales. Una gran cantidad de realidades externas eran negadas por el sujeto, y estos movimientos intelectuales como el marxismo, el historicismo, el vitalismo, la fenomenología, contribuyeron a un despertar de conciencia en los sujetos, de las relaciones yo-tu, otros: "Se es sujeto en la medida que se acepta a otros". Dialéctica estudiada por Levinas y por Buber.

Lo más importante para la epistemología de la conciencia histórica es el rescate del sujeto, rescatarlo no solo de la opresión externa, de la exterioridad externa, sino del olvido de sí mismo, una especie de exterioridad interna, de autoexclusión, que empobrece. De ahí que la categoría fundante de la epistemología de la conciencia histórica sea la de sujeto y su correlato potenciación. Solo un sujeto potenciado trasciende en las circunstancias propias de la exterioridad externa opresora, de la exterioridad interna, del autoexilio, que lo cosifica. Pensar desde la historia, desde la vida, connota pensar desde lo que somos como sujetos, puestos, colocados en nuestras propias circunstancias y acontecimientos de época, en nuestro movimiento interno o dinámica de una idea a otra, de un pensamiento a otro, de una vivencia a otra.

Si queremos mirar al futuro más allá de límites y parámetros, hacia el horizonte de inconformidad, misterio e indeterminación que somos es indispensable percatarse del movimiento interno del sujeto, de las dinámicas psíquicas del sujeto. Por potencialidad del sujeto, de los sujetos, se entiende entonces la capacidad de trascender en lo que se es, de recolocarse en las circunstancias externas y en el sí mismo con otros. Es un problema generacional: cómo afrontamos los contextos sociales, cómo afrontamos el presente histórico, ya jóvenes, ya adultos, niños, niñas, quién somos generacionalmente frente a las situaciones-límite que los acontecimientos de época nos deparan. Lo que igual tiene que ver con la dualidad del sujeto, ese mirar hacia el futuro, ese mirar hacia el pasado, siempre en presente. Memoria del futuro, del pasado, memoria del presente. Y que nos coloca a todos, en lo que coinciden Zemelman y Dussel, frente a nuestras propias experiencias.

Las epistemologías de la conciencia histórica son nuestra experiencia del presente histórico en el horizonte del futuro, en el fondo del pasado, en esa pasión por el presente, que decanta nuestro conocimiento posible, nuestras nuevas teorías desde la condición de sujetos históricos, sociales, culturales:

Se hace necesario, entonces, volver a recuperar el ciclo completo del caminar por el mundo como sujeto que se va haciendo a sí mismo, y descubriendo que a la vez se van ocupando espacios para gestar mundo. Poder abordar al sujeto en tanto conformador de campos de realidad desde su emergencia como portador de futuro en la medida que su condición reside en el permanente tránsito hacia lo esperado". (Zemelman, 2002)

El sujeto despliega su mirada, su visión *horizónica*, en búsqueda de totalidad ante la incompletitud, en búsqueda de distintas cosmovisiones, prolonga y elonga así su fuerza, su voluntad epistémica de mundo, su necesidad de realidad y conciencia, su necesidad misma de ser sujeto en sus particulares contingencias. Siente siempre una profunda necesidad de nombrar distinto lo que acontece, de no repetirse en lugares comunes, de vigilar epistémicamente sus experiencias de mundo, renovarlas. La mediación histórica siempre está en la configuración de experiencias que el sujeto hace de sus realidades. La categoría de la mediación histórica es tan importante como las categorías de sujeto, conciencia histórica, potencialidad. Sin ella no es posible entender los acontecimientos de época, las revo-

luciones políticas, las vanguardias artísticas, las revoluciones paradigmáticas, que alimentan las teorías.

3. Epistemologías del sur-sur, teorías críticas, perplejidad, promesas incumplidas, posmodernismo de oposición, pensamiento abismal, ausencias, emergencias, solidaridad. “¿Por qué ha sido tan difícil producir una teoría crítica?” Es la pregunta de comienzo que Boaventura de Sousa nos hace en “El Milenio huérfano” (2011). Si hay tanto que criticar, y hay tanto pensamiento crítico en América latina, ¿por qué son escasas las teorías críticas? Una teoría crítica no reduce la realidad a lo que existe, la realidad es siempre un campo de posibilidades. El análisis crítico supone que las realidades enjuiciadas no agotan el campo semántico de la realidad posible. El malestar inspira a los teóricos críticos a trascender el orden criticado. En el caso de América latina, el incumplimiento de las promesas de la modernidad (igualdad, libertad, paz, dominio de la naturaleza) y la producción de mecanismos de exclusión, la producción de ausencias, impulsan a fundar nuevas formaciones teóricas que él llama posmodernismo de oposición.

El estado de ánimo de las epistemologías del sur en Boaventura es la perplejidad, una especie de incertidumbre epistémica, de un no saber qué hacer, qué camino tomar ante la crisis generalizada en el continente y la ausencia de teorías interpretativas, críticas no obstante tanto pensamiento crítico. Es indispensable construir epistemologías, nuevas historias, nuevas teorías que salgan al paso de esta perplejidad, de este vacío epistemológico, pero sobre todo del malestar de la cultura, de la disconformidad que nos generan las promesas incumplidas de la modernidad, los modos de exclusión producidos por un saber colonizador y hegemónico.

Se llama sur, ya sabemos, a todos los excluidos del sistema dominante occidental en cualquier lugar del mundo, que luchan en distintos movimientos sociales por la recuperación de su dignidad y lugar en el mundo. Invisibilizados, declarados casi inexistentes por las lógicas del orden occidental, por un pensamiento abismal que genera líneas divisorias, los excluidos del mundo se organizan en movimientos emancipatorios y de inclusión para luchar por su reconocimiento como sujetos políticos y de derechos. Mujeres, afrodescendientes, adultos mayores, niños y niñas, jóvenes, transexuales, homosexuales, lesbianas, intersexuales, gitanos, refugiados, desplazados, maestros y maestras, campesinos, trabajadores, estudiantes,

tantos otros actores sociales, se organizan y movilizan para salir de las zonas de exclusión y negación, y ganar un lugar en la diferencia, en la diversidad que son. No es tanto para ganar un lugar en el orden sino en las lógicas de la diferencia, de la diversidad.

En esta óptica es la solidaridad, según Boaventura, la necesidad mutua de reconocernos como sujetos y no como objetos, lo que requerimos para vencer la colonialidad del saber, del poder, del pensar y el actuar. Colonialidad es toda concepción que nos trata como objetos no como sujetos. La solidaridad es esa urgencia histórica y esa voluntad colectiva de ser sujetos-otros, diferentes, diversos, y reconocerse mutuamente como tal en capacidades y opciones, posibilidades y alternativas, cosmovisiones. Es indispensable trascender en el apartheid global, en el sufrimiento humano, en las tragedias comunes, en los epistemicidios, que nos condenan a visiones totalitarias de la realidad, a zonas de colonización y exclusión, inexistencias, a territorios sub-humanos. Sobrevivir con dignidad al peligro, dice Boaventura, nos acerca entre nosotros en América latina; servirnos así del conocimiento-emancipación (reinventando la emancipación), del patrimonio común de humanidad, del gobierno humano, de las hermenéuticas diatópicas, de una ecología de saberes, coadyuvan a generar las teorías que necesitamos.

LA CUESTIÓN DEL MÉTODO

Es indispensable desparadigmatizar las discusiones en las ciencias, e igual tomar distancia de las prótesis metodológicas que anteponeamos instrumentalmente a las realidades sociales. Nos parece obvio que cuando investigamos y no sabemos sobre lo que investigamos pensemos más bien el método, mientras conocemos, y terminamos dando prevalencia a la discusión metodológica y desplazando el interés sobre los acontecimientos humanos. El extractivismo surge de nuestras prótesis metodológicas, que devienen cuantitativas o cualitativas, siempre buscando sistemas de información, de datos, que congelan la realidad humana, la momifican en una abstracción formal o moral. Es perentorio restaurar la relación sujeto-sujeto-acontecimiento y, para ello, podemos servirnos de algunas alternativas investigativas serias y rigurosas:

1. Construcción autobiográfica del conocimiento. Los sujetos somos sujetos biográficos, epocales; como sujetos precedemos

de nuestra propia historia, de nuestra propia vida, siempre susceptible de ser narrada en distintos lenguajes. No somos solo nuestra voz sino la voz de otros, de pocos o muchos, de algunos, quienes representamos unos decires colectivos. Desde nuestra cotidianidad y circunstancias, trascendemos en un horizonte de posibilidades y opciones, alternativas, potentes y con voluntad colectiva de ser distintos a las determinantes históricas, a las adversidades, al sistema imperante. Siempre solidarios, reconociéndonos mutuamente, en acción colectiva.

2. Análisis social del presente. Nos es posible, por tanto, una lectura crítica de América Latina desde nuestra colocación como sujetos en los contextos sociales, en los territorios culturales, en los espacios de la cotidianidad, en el presente histórico, en los nucleamientos colectivos, apuntando distintas claves de lectura del continente y el mundo. Entonces, desde esas claves de lectura, ocuparnos de nuevas categorías que hagan posible un conocer y teorizar colectivo, crítico renovador en el continente.
3. Acción participación. Estar-con, ser-con, no estar solos, socavar el individualismo metodológico, para vivir a plenitud con la gente, los grupos humanos, las comunidades; hacer posible la solidaridad, la inclusión social, evitar el elitismo intelectual, las jerarquías y privilegios propios del afán colonizador que muchas veces se enquistó en académicos e intelectuales. Pensar nuestra acción, nuestra participación y la de otros, otras, reflexionarla, transformarla siempre, transformarnos juntos. La acción transformadora es conjunta, deliberando, discerniendo, argumentando desde distintos ángulos y sobre todo testimoniando, analizando críticamente las realidades que configuramos como espacios de posibilidades.

HERMENÉUTICA

El arte de interpretar en distintas visiones de mundo, en distintas cosmovisiones, como apertura lingüística de mundo. Desde distintas atalayas interpretativas permitimos un pluralismo crítico, intentando ceñirnos por las exigencias de la verdad histórica, de nuestras historicidades y experiencias. Ceñirnos a la voluntad colectiva de existir libres, sin coerción, sin amenazas, sin sutil dominación. Comunicar e interpretar, conversar e interpelar, testimoniar, escuchar, abiertos a la riqueza cultural del mundo. Continuidades y rupturas: modernidad, teorías críticas, diferencias y diversidades.

Estamos en sintonía con las grandes discusiones de la modernidad, en tanto categoría filosófica, sociológica, pero también en tanto

categoría narrativa; ya como edad histórica y/o como proyecto histórico de la razón que va conquistando su mayoría de edad para algunos, los pensadores modernos de forma reflexiva y autocrítica revisan el estatuto mismo de la modernidad para deslindar sus límites y posibilidades, excesos o defectos, pero sobre todo para intentar renovarla, no dejarla morir. En materia científica es la Crítica del positivismo, del objetivismo, también del idealismo objetivo y la ilustración que hizo la teoría crítica de la sociedad, también el marxismo, el existencialismo, el vitalismo, la fenomenología, el historicismo, la hermenéutica.

Sobrevive entre nosotros la voluntad de soñar, de pensar distinto siempre, alterar el curso de la historia con nuestra acción social, redefinir las teorías aprendidas; la modernidad es así, más que una edad histórica, más que un ideal ajeno, más que un proyecto ajeno, nuestra experiencia de vida en el presente histórico. Es lo que nos pasa, lo que nos ocurre en el espacio/tiempo concreto de nuestras circunstancias existenciales, de nuestras vidas, en el día a día de las contingencias mismas. Nos resolvemos en las situaciones límite, en las contingencias históricas a veces pequeñas, otras veces grandes, y apostamos por trascender en nuestro propio tiempo, ser libres y felices en la vida personal y colectiva.

Entonces, nos permitimos pensar las autocríticas a la modernidad, también lo transmoderno, lo postmoderno en sentido filosófico y científico, artístico y mítico, literario; inaugurar la posibilidad de historias-otras, conocimientos-otros, teorías-otras. No es otra cosa esta que nuestra condición humana en el mundo, en la vida, la naturaleza, el cosmos, quizá algo más sencillo que teoría misma, que método, simple y llanamente lo que somos, lo que somos en humanidad expandida, enigma, inconformidad, deseos y sueños, cuidando de dogmas, paradigmas, parámetros, totalitarismos, queriendo pensar y ser, estar libres, felices. Lo que sigue es la vida, lo demás es lo demás. Vivirla, pensarla y contarla.

Nuestras vidas connotan presencia en una gran época de sentido que, a veces, no sabemos nombrar, tememos nombrar para no reducirla a un criterio único; en cuyos tantos acontecimientos cruciales, generacionales, intentamos aclararnos como sujetos, aspirando por lo menos a mirar cómo nuestra biografía coincide siquiera con el siglo. No hablamos por tanto de ser solo en un instante, en un ahí, en un ahora, sino de ser-estar en un presente histórico e interpretarlo con distintas claves de lectura, con distintos actores y agentes sociales. Quizá sea esta, la experiencia de la diferencia, de la diversidad, la que nos sorprende, la que súbitamente se nos aparece cuando solo nos hemos querido reproducir en unidades, identidades, totalidades unidimensionales. Las lógicas de las diferencias y las diversidades no se parecen a las lógicas del orden en la vida moderna, de la autoafirmación y auto justificación del discurso moderno.

BIBLIOGRAFÍA

- de Sousa Santos, B. 2011 *El Milenio Huérfano* (Madrid: Trotta).
- de Sousa Santos, B. 2013 *Descolonizar el saber, reinventar el poder* (Santiago de Chile: LOM).
- Dussel, E. et. al. 2007 *Pensamiento y producción de conocimiento. Urgencias y desafíos en América latina* (México: Instituto Politécnico Nacional - Ipecal).
- Dussel, E. 2015 *Filosofía del Sur* (México: Akal).
- Zemelman, H. 1998 *Sujeto, existencia y potencia* (Barcelona: Anthropos).
- Zemelman, H. 2002 *Necesidad de Conciencia. Un modo de construir conocimiento* (Barcelona: Anthropos).
- Zemelman, H. 2007 *El Ángel de la historia* (Barcelona: Anthropos).
- Zemelman, H. 2010 *Desafíos de lectura de América Latina* (Santiago de Chile: Cerezos).

FOGONES CREPITANTES: APUESTA POR UNA FORMA ALTERNATIVA DE CONOCER

Matilde Eljach*

Presento al Conversatorio abierto: “Las Ciencias Sociales en Colombia, América Latina y el Caribe: Memorias, Desplazamientos Epistemológicos, Emergencias y Re-existencias”, cincuenta años CLACSO, Cartagena, 12 de junio de 2017, en la primera sesión: Desplazamientos epistemológicos las Ciencias Sociales en Colombia y América Latina, este ensayo que sintetiza algunos aspectos importantes del trabajo de investigación que a continuación comento.

Las voces de las piedras que enfrentan a los dioses ha sido mucho más que una investigación doctoral. Constituye un esfuerzo continuado por reconocer y celebrar las múltiples presencias de la inacabada resistencia de los afrodescendientes en Popayán. Después de quince años de compartir y trasegar por búsquedas, interrogantes, esfuerzos, sinsabores y logros, se decantan en el marco sólido de la amistad, catorce relatos que traman la historia de vida de esta comunidad.

* Socióloga, (1979) Universidad Simón Bolívar, Barranquilla; Doctora en Antropología (2016) Universidad del Cauca, Magistra en Antropología Jurídica Universidad del Cauca (2005), Docente en la Universidad del Cauca entre 1983 y 2008. Actualmente es Docente en la Universidad Simón Bolívar de Barranquilla, integrante del Centro de Investigación e Innovación José Consuegra Higgins y del Grupo de Investigación Estudios Interdisciplinarios sobre el Caribe.

Seres humanos de carne y hueso, silenciosos escribientes de la historia reciente de la ciudad, cuya huella no ha sido registrada monumentalmente y, sin embargo, constituyen las voces de las piedras que enfrentan a los dioses, y cimientan un presente que guarda el rodar de varios siglos, aferrados al esfuerzo digno por ser y estar en el tejido social que han contribuido a construir.

Este esfuerzo del aprender no busca demostrar nada, solo reconocer la presencia cierta de los afrodescendientes en Popayán; no pretende validar su Palabra con la palabra. Ha sido el disfrute de lo vivido, la apuesta por la coherencia existencial, y con ella, modestamente mi reciprocidad por el inconmensurable aporte de la comunidad afrodescendiente a nuestra realidad social.

EL RASTRO INOCULTABLE

Me cuenta Micaela, mi amiga micaiceña, que cada domingo del mes se turna con sus hermanas para preparar un almuerzo *como se hace en mi pueblo, para no olvidar la tierra*.

Esta revelación llana y simple como la vida misma, me va introduciendo en una serie de reflexiones sobre los procesos de construcción de territorio y comunidad a partir de las múltiples formas de armar el tejido de la vida de estos amigos míos que sienten la ausencia de la tierra, porque aun sin saberlo intuyen que *falta el hogar donde se cocina el sentido*".

Comienzan entonces a rondarme una serie de interrogantes: ¿cómo se da la construcción de tejido de la vida: su familia, su calle, sus vecinos, su trabajo, su relación con la tierra de donde provienen?, ¿cómo transcurre su cotidianidad?, ¿cómo se ganan el pan para sostener su hogar?, ¿cómo celebran el nacimiento de los hijos, los matrimonios, los logros laborales y económicos, las fiestas religiosas, la muerte?, ¿qué saberes traídos de su pueblo conservan para trabajar, cocinar, alimentarse, atender y curar a los enfermos, para la utilización de plantas medicinales, las prácticas religiosas, los valores éticos y morales que transmiten a sus hijos? ¿Cómo se perciben a sí mismos, como afrocolombianos o como "negros"? ¿qué conocen de la historia de la esclavización en la Colonia?, ¿qué conocen del cimarronismo histórico y de los movimientos sociales de las comunidades afrodescendientes en Colombia y particularmente en el Cauca?

Y no encuentro en los libros las respuestas, porque América fue narrada desde los preceptos dominantes en la Conquista y la Colonia, sin considerar los elementos existentes en las culturas indígenas y mucho menos los aportados por los africanos esclavizados provenientes de las costas occidentales y de la región subsahariana.

Estas reflexiones motivaron el interés por seguir desentrañando nuevas explicaciones sobre la vida de los afrodescendientes en Popayán, sobre la huella que han plantado en la construcción del tejido social, y que no constituyen interés mediático ni investigativo para el conocimiento formal que “invisibilizó” al “negro” inscribiéndolo en los límites que la narrativa hegemónica impone.

Evoco en este momento a Micaela, mi amiga micaiceña con sus hermanas, recreando la tierra cada tarde de domingo; el disfrute innarrable en Manglar, un barcito, taberna, refugio, para los jóvenes guapireños en la calle 6 con carrera 11; los denodados esfuerzos de la Pastoral Afro liderada por las “lauritas” levantando un censo y un centro de documentación afro en Popayán y el Departamento del Cauca; los eventos futboleros organizados en Semana Santa por Manuel Candelo en la María Occidente y en cercanías de Las Ferias en la Comuna 6; los restaurantes de Norita, de Geizza, los Sabores del Mar, los siete arroces y el Ron Pope a las 8 de la mañana de la náufraga Eugenia del mar.

Los esfuerzos del Movimiento Cimarrón del Cauca, de la Unión de Organizaciones Afrocaucanas (UOAFROC) de la Corporación Ancestros; los eventos académicos promovidos por el Departamento de Estudios Interculturales de la Universidad del Cauca; la esquina por los lados de la Escuela Galán, donde los domingos los muchachos afro instalan su marimba y ofrecen, porque sí, un concierto para exorcizar la nostalgia del río y del mar; los relatos en casa de los Bazán sobre los poderes de la tomaseca; las semanas de la afrocolombianidad realizadas; la imagen de Doña Amalia, tumbando el monte en la ciudad, forma culturalmente disímil de cuidar el jardín.

Las tardes sin fin pensando con Rigoberto la posibilidad de organizar un palenque en la Comuna 2; el jugo de borojó de don Pedro para acompañar las lecturas de Afroamigos; el disfrute de tamales de camarón tigre en el bautizo de Viviana; los rezos de Doña Ana con ruda y otras hierbas en el Retiro Alto para espantar el mal de ojo; la conmemoración del 150 aniversario de la abolición legal de la esclavitud, en el patio principal del Claustro de Santo Domingo, en el corazón mismo de la ciudad, doce horas ininterrumpidas de reflexión, academia, música, cantaoras del Patía, salseros caleños, reforzamiento identitario, de resignificación y esperanza.

La fe en la palabra del maestro que desbordaron los estudiantes afro de la FUP leyendo a Candelario Obeso, a Jorge Artel, a Helcías Martán, a Alfredo Vanín; la cátedra de Rafa sobre la muriña;¹ la generosa

1 Muriña es un vocablo que alude a una reunión informal para comer y dialogar frente a una olla colectiva. Aduce la tradición oral que fue muy usada dicha práctica

solidaridad vivida con unos cuantos amigos afro en momentos aciagos; la denodada resistencia de Amanda, Pilar y sus compañeros en Palenque Uramba. La persistencia de Janeth, Hermesinda, Marisela y Walter en la organización y movilización de los destechados, en quince años de lucha por la vivienda; el sentimiento de gratitud de don Juan, quien aún recuerda con una gran sonrisa cómo lo querían sus patrones blancos cuando desde los cinco años de edad madrugaba a prender las calderas de las estufas del restaurante donde trabajaba haciendo mandados; la recordación de la lectura de la baraja y del tabaco que hacía la madre de Gerardo para guardar los secretos de las señoras blancas y ricas de la ciudad.

El rastro inocultable de la presencia afro en las calles vestidas de arquitectura colonial que evocan sin discusión alguna la huella en el pasado y en el presente de esta comunidad en la ciudad blanca. Serían incontables las situaciones para ilustrar la presencia de los afrocolombianos en la construcción de territorio y comunidad en Popayán.

Los conquistadores y colonizadores recrearon, para sí y para el nuevo mundo, el ser americano: ese otro referido, medido desde los esquemas asimilacionistas de igualdad-identidad, resaltando en ellos su situación de bárbaros. Los aborígenes americanos y posteriormente los africanos esclavizados no conocían la lengua castellana, no conocían al Dios de los cristianos, por ello debían ser sometidos para que se cumpliera la labor “evangelizadora”.

El “otro” es una construcción política, históricamente inscrita en relaciones de jerarquía que, como construcción social, responde al reconocimiento de nuestras propias negaciones, o a la estigmatización de nuestra “naturaleza”. O bien, de aquellos “atributos”, o valoraciones que deseamos, que necesitamos, o que idealmente nos otorgamos. Los sentidos que conferimos y desde los cuales abordamos social y culturalmente al otro, definen nuestro sentido y concepto de alteridad, intervenida por las proyecciones polarizantes que la expresan y le dan posibilidad de realización. Desde siempre el “otro” fue conocido y relatado con base en los referentes culturales de quien lo descubre.

La Colonia en territorio americano, construyó diversidad de escenarios de integración social y cultural entre los españoles, los indígenas americanos y los africanos esclavizados, que propiciaron igualmente diversas formas de interlocución, expresada en procesos

cultural por los cimarrones en su movilidad para reunirse con sus redes de apoyo en cautiverio o por libres, para darse cuenta qué ocurría en los espacios dominados por los “amos”, saber qué acontecía con sus familias, etc. Actualmente se refiere a una comida carente de protocolo ni etiqueta. (Comunicación personal con el Dr. Rafael Perea Chalá-Aluma, octubre 13 de 2013, vía e-mail).

de adaptación a través de las prácticas económicas, culturales y sociales; también mediante estrategias de mimetismo táctico para resguardarse de la agresión y sobrevivir; optando por las múltiples formas de resistencia, especialmente a través del cimarronismo, buscando establecer un diálogo patrimonial. Este “diálogo” entre culturas, no podía ser lineal, porque lo simbólico cohesiona en el desajuste y desajusta en la cohesión. Y en tanto el lenguaje es una forma de dominio, porque como se nombra se cree, y como se cree, se construye realidad, y, porque como se cree se establece un complejo de poder y un lugar de inscripción en el contexto del poder, porque lo simbólico no es un mapa cognitivo, una forma de interpretación: es una forma de ser, de existir y de persistir.

Pero, ante esta construcción histórica, como hemos venido planteando, emerge la presencia inocultable y cierta de los afrodescendientes en la ciudad de Popayán, presencia que motivó este trabajo.

UNA RUTA DISCURSIVA

Surgió entonces el problema epistémico y metodológico: ¿cómo alejarnos de la “cosificación” de la gente “negra”, de la visión folclorista acerca de los aportes de los afrodescendientes reducida a la herencia musical y dancística? Sin duda la expresividad corporal y sonora de nuestra cultura, la debemos a nuestros ancestros africanos, pero no es el único aporte a la interculturalidad del país. Además de la danza, la música y los tambores, sigue presente, una cosmovisión o visión integradora que da sentido y pertenencia a la construcción de territorio y comunidad como prácticas discursivas, como textualización de la creatividad, el movimiento social, el arte, el conocimiento y sus formas de expresión como parte integral de la inacabada resistencia.

¿Cómo pensar las formas de resistencia inmersas en las prácticas cotidianas de los hombres y cómo escapar de la mirada eurocentrista colonizante y de la matriz del poder colonial? Respondo: si logro reconocer en mí y permito que otras formas de ser y estar en el mundo coexistan, enfrentando así el dominio del control del conocimiento y la subjetividad; si logro que la investigación propuesta contribuya a la transformación de la realidad, porque lo personal es político; si logro que esa realidad me hable, me enseñe, a través del pensamiento fronterizo que surge en ese silencio que grita y que puede dejar de existir porque es silencio. Lo digo así porque la historiografía oficial, cuando no borra ese pensamiento, lo tergiversa, lo subsume en un mestizaje acorde con el borramiento de las características humanas y la historia escrita por esos seres disidentes.

Por lo tanto, hay que pensar desde el dolor, desde el grito, desde el silencio.

Desde el fogón del abuelo, “último patriarca del palenque”, como canta el poeta Jorge Artel (1986), para que cada una de las tres piedras entre las que se enciende el fuego y sobre las que se coloca el recipiente con la comida, apuntale el camino del aprender la vida en reunión de amigos junto a ese fuego que nos proveerá calor, luz, brasa, llama, encendido de la sangre, ardor para impulsar las búsquedas y los encuentros, viveza, empeño. Hoguera para advertir el peligro.

Fogones crepitantes, como los del palenque del abuelo, dispuestos a reproducir los sonidos repetidos, rápidos y secos, como el de la sal en el fuego, de las voces de los tambores que siguen repicando los mensajes venidos de la ancestralidad.

Me pregunto, en la voz de Alejandro Haber:² ¿por qué, con qué autoridad, quién soy yo para indagar, para buscar, para apropiarse, para desentrañar y entender y conocer a los afrocolombianos resistentes?, ¿hasta cuándo seguir hablando de “ellos”, hasta cuándo seguir interpretándolos y representándolos?, ¿permitiría yo ser el objeto de estudio, la preocupación moralizante de esos otros, que fuera de mí, decidieran conocerme, entenderme, relatarme, escribirme, concluirme, sustentarme y publicarme?

¿Cómo develar la interacción discursiva implícita que trae el investigador consigo y la interacción discursiva silenciada en la que están los otros? ¿Cómo problematizar el problema, romper con la linealidad, el tiempo como situación espacio-tiempo, red de relaciones? ¿Cómo desinstalarnos de la estigmatización que acomete el discurso, como si los “estudiados” no tuvieran su propio pensamiento, su propio conocimiento, incluso acerca de la estigmatización? Parece que fueran simples cuerpos que se desplazan, invaden los textos para ocupar allí el lugar que ya les fue inventado, confirman el estigma, pues es el estigma el único conocimiento, la única teoría.

Porque las llamadas minorías –los africanos esclavizados y sus descendientes, en el caso que nos ocupa–, sufrieron y aún sufren sobre sí, la carga del modelo de estratificación socio-racial, la dominación y la exclusión de las llamadas mayorías blancas, agenciadoras del poder político, social y económico, con la consecuente negación de las oportunidades en un imposible Estado democrático.

Desde esa perspectiva, la investigación realizada pretende enfrentar la colonialidad del saber, permitiendo que afloren otras voces, otras formas de ser y estar en el mundo. Las de aquellos subalternizados que están allí presentes en la vida de una sociedad que no los reconoce. Se propone recuperar y reactualizar una postura crítica desde el pensamiento latinoamericano.

2 Alejandro Haber, discusiones en clases del Seminario doctoral, abril de 2012.

APUESTA POR UNA FORMA ALTERNATIVA DEL CONOCER

Lograr la ruptura de la dicotomía sujeto-objeto: no tomar como objeto al ser humano que narra su vida, gracias a la escucha etnográfica que rompe la monoglosia jerárquica y vertical, así como no cuestionar la palabra del entrevistado referenciándola con la palabra de los académicos e ilustrados. Es el reconocimiento de que múltiples voces escriben una misma historia, que las presencias diversas son inquestionables e irrepetibles históricamente. Es la construcción de una interculturalidad crítica, fundamentada en el respeto del diálogo de saberes y en la producción de conocimiento compartido, como investigación colaborativa.

La metanarrativa impuesta por la modernidad, descalificó como no competente el saber particular, local, regional, de la gente; el “saber histórico de las luchas”, al considerarlo inferior, ingenuo. Es necesario reescribir la historia para mostrar cómo en el pasado y en el presente los afrodescendientes han estado implicados en las dinámicas socio-culturales, económicas y políticas del país, la región y la ciudad. De ello hablan los relatos de vida eje de la investigación. Urge visibilizarlos porque no han sido pasivos, han sabido jugar, adaptarse y muchas veces beneficiarse de diversas situaciones y contextos, pero sigue siendo evidente la poca mención que la historiografía oficial hace de estas presencias. Hay una franja “gris” en el proceso de inserción y construcción de territorio y comunidad, que riñe con la imagen idealizada y esencializada de los afro en el territorio americano. Es construir nuevas formas de aprender la presencia de los pueblos como formas no occidentales de ser y estar en el mundo (Albán, 2006).

La sociedad humana ha dado muestras de su capacidad de romper esquemas y resistir al avasallamiento. Por fuera del canon establecido, irrumpe la expresión y el reconocimiento de lo irracional, de lo subjetivo en la comprensión de la vida, gestando en Occidente la clásica dualidad entre el mundo objetivo abordado por la ciencia positiva y el mundo subjetivo por parte de la hermenéutica y la fenomenología. Esta dualidad sigue constituyendo la gran polaridad en las ciencias y metodologías del conocimiento social.

La vida humana no es solo política: las tramas del conflicto están en la cotidianidad; para desentrañar los argumentos de las personas que participan en el conflicto hay que determinar su origen territorial, su carga de imaginarios y mentalidades. Pero, la sociedad mayor no permite diferenciar las marcas, porque la hegemonía no diferencia. Si habla del otro, de la mismidad, pero desde un discurso hegemónico, por lo tanto, se le niega. Hay que dejar que la otredad se exprese desde su propia voz y encontrar nuestra propia voz para expresarnos.

LA DIVERSIDAD DEL CONOCER

Se establecen dos escenarios: la Ciencia como un dominio separado, la fragmentación del saber científico y la especialización disciplinaria, la reproducción y naturalización de los dualismos modernos cuerpo-mente, mujer/hombre, emoción-razón. La naturaleza y la historia, la sociedad y la vida, quedan presas en tal dualismo.

Y, la perspectiva política crítica que irrumpe para confrontar el logocentrismo hegemónico como un lugar de inscripción de procesos históricos y culturales, que se analiza las interrelaciones de los hombres con su presente y su historia, y la manera como son condicionados mutuamente el análisis de las creencias y valores articulados a la naturaleza, la continuidad entre el ser, el conocer, el hacer, el cuerpo como modificación política. Esta segunda percepción, a partir de las concepciones, prácticas locales y situaciones particulares, mediante un trabajo que sustente prácticas culturales de resistencia y de construcción del tejido de la vida porque la creación de contrapoder para superar la colonialidad convoca el presente y la historia al llamado de un mismo tambor.

La construcción discursiva del “otro” negro en la Colonia obedeció a las razones de superioridad moral de los españoles frente a los hombres del Nuevo Mundo y a los africanos esclavizados que arribaron a territorio americano, con las cuales justificaron su proyecto expansionista en los procesos de descubrimiento, conquista y colonización, y a un sistema de clasificación de colores del mundo hispanoamericano que buscaba blanquear. Estas razones, traducidas desde el lenguaje moral hasta el lenguaje de la cotidianidad, y al derecho y la literatura, señalaron la transformación del universo simbólico de los conquistadores para la invención del hombre americano y la imposición de un modelo de exclusión que les garantizara su expansión política, social, económica y cultural.

Ya instalada en América la esclavitud colonialista, la territorialización de los negros esclavizados, según lo descrito por el padre jesuita Alonso de Sandoval, iniciaba con un censo previo (Navarrete, 1995), que permitía clasificarlos, conceptuarlos, verbalizarlos. Reducirlos a nominación. Debían ser homologados; negados en su propia historia. Por eso era necesario leerlos, traducirlos y escribirlos como acto locucionario para que pudiesen integrarse a la comunidad de habla como esclavos, y de esta forma reescribirlos o inscribirlos en la conciencia colectiva, en el imaginario social, por gracia de la impronta moral imperante.

Los africanos esclavizados quedaron inscritos como “negros”; el color de su piel, fue la metáfora suficientemente efectiva para constituir la más fuerte forma simbólica de intercomunicación. A partir de

esta marcación racial se construyeron los sentidos y concepciones del mundo y se determinaron igualmente los escenarios de interlocución, las costumbres y la vida social que se estaba compartiendo.

APUESTA METODOLÓGICA

Los caminos del conocer y del saber están indisolublemente atados a los procesos vivenciales y formativos (en ese orden) que el investigador haya trasegado. En mi caso particular, la formación como socióloga, estuvo matizada por los avatares de los tumultuosos años setenta.

En algún recodo del camino de mi formación universitaria apareció quien siempre se constituyó en mi maestro: Orlando Fals Borda, mi profesor de metodología de la investigación en la praxis. El profesor Fals llegó un día a la universidad buscando estudiantes voluntarios que quisieran acompañarlo en el proceso de investigación con las comunidades campesinas en algunas zonas del Caribe, para escribir posteriormente su *Historia doble de la Costa*. Fui la primera en levantar la mano, fui la primera en alistarme. Fue la forma ideal de conjugar academia - militancia política - deseo de fuga.

La experiencia del trabajo de campo con Fals Borda ha sido lo más formativo y transformante que he vivido en mi calidad de socióloga. Fue involucrarme con una realidad que siempre había evadido a través del libro impreso: el trabajo con los campesinos significó bajar todas las prevenciones y permitir que el *sentipensar* de ellos me apartara otra mirada; la mirada de lo concreto.

De las muchas experiencias compartidas con el maestro Orlando Fals Borda, recuerdo con especial interés la historia de Juana Julia Guzmán, y que he registrado en mi memoria como el baúl de Juana Julia. Conocer la vida, la historia de esta mujer nacida en Corozal, Sucre (1892-1975), constituyó para nuestras primeras experiencias etnográficas apoyadas en la Investigación Acción Participativa al lado de Orlando, una vivencia transformadora.

¿Por qué sigue repicando en mi memoria Juana Julia y su historia? Porque en alguna salida de campo con el Maestro Fals, él encontró en el baúl de la dirigente una carta que le había enviado Vladimir Ilich Lenin, en los años veinte, exaltando su trabajo como dirigente campesina. Ella guardaba celosamente el documento y para los por entonces estudiantes este descubrimiento fue la consagración de la menuda mujer como la más grande dirigente que pudiéramos conocer.

El caso nos remite a las luchas campesinas en la región Caribe colombiana. Corrían los años setenta, con ellos el auge del movimiento campesino en Colombia expresado fundamentalmente en los procesos de recuperación de tierras liderado por la Asociación Nacional

de Usuarios Campesinos –ANUC–, Línea Sincelejo. En este punto del relato, referencio el discurso de Juana Julia como un entramado en elaboraciones políticas y socioantropológicas que recogen y expresan la historización de hechos que antes y después de sucedidos siguen repicando en la cotidianidad de la gente.

En Juana Julia Guzmán encarnan las historias de los hombres y las mujeres de América Latina que fueron sepultadas por las narraciones opresivas de los colonizadores pero que remueven los obstáculos para hacerse oír, para cantar sus voces, sus historias, sus sueños, sus luchas. Esta fue la puerta de entrada a mi experiencia investigativa y que me llevó finalmente al presente trabajo.

De igual modo, esta reflexión hace énfasis en el carácter ideológico, político, axiológico, no neutral de la Investigación Social, generando una relación más humana, cercana y comunicativa entre los elementos partícipes de la investigación. Por ello, parte de situaciones y relatos tomados directamente de la comunidad y no de las suposiciones e hipótesis y requerimientos teóricos del investigador.

LA MEMORIA NO SE ESCRIBE: SE CANTA, SE HABLA, SE COCINA, SE LLORA

La fundamentación epistemológica de la metodología diseñada para esta investigación, se basa en los aportes de Johann Herder y en los de Orlando Fals Borda que, conjugados en la narrativa, expresan las formas de comprender e interpretar los procesos de resistencia contenidos en los relatos de vida.

Como propuesta alternativa para superar el atropello de la universalización del pensamiento liberal, Herder (1982), propone otra educación para la humanidad, con otros contenidos que coloquen las culturas como epicentro del discurso y fortalezcan los nacionalismos diluidos por la Ilustración, invocando al espíritu del pastor de rebaños, padre, madre, ancestro. En tal sentido, resalta la importancia de sembrar conocimiento, conciencia y sentimiento, en silencio, con paciencia, incluyente e integralmente.

Relaciono esta postura de Herder con la propuesta metodológica y expositiva de Orlando Fals Borda, quien, especialmente en “La historia doble de la costa” (2002), incorporó el espíritu *sentipensante* del alma del pueblo caribeño, colombiano y latinoamericano, como expresión del saber, del ser y del sentir de la sociedad que, como lo reclama Herder, perdió la voz y la palabra por cuenta de la imposición de innovaciones culturales. A estas, tanto Fals Borda como Herder, cada uno en su momento histórico, hicieron severas críticas al considerarlas el mecanismo expedito para la negación de la vida social que se expresa en las calles, en los caminos, en el sentimiento y el pensamiento popular.

Orlando Fals Borda, en su obra investigativa, pero especialmente en su concepción metodológica, nos conminó a abordar el conocimiento de la sociedad desde una perspectiva holística, dialógica, respetuosa de la diferencia.

Las historias de los hombres y las mujeres de América Latina que fueron sepultadas por las narrativas opresivas de los colonizadores. Pero que remueven los obstáculos para hacerse oír; para cantar sus voces, sus historias, sus sueños, sus luchas. Son las historias que Orlando Fals Borda nos enseñó a identificar, a decantar, a valorar, a rescatar de entre tanta mentira oficialmente impuesta para ocultar no solo la verdad, sino también y fundamentalmente, para ocultar los caminos de transformación, justicia social y dignidad. (Eljach 2009: 26-27)

En sus recurrentes polémicas con los académicos científicos, Orlando Fals Borda (2002) y en su trabajo con Rodríguez (1987), expresaba y defendía su concepción de “ciencia popular”, fundamentado en la urgente necesidad de recuperar el conocimiento propio para que este movilizara a los pueblos en procura de soluciones estructurales a sus necesidades fundamentales

Esta propuesta de Fals Borda (1987, 2002) sigue siendo cuestionada por muchos científicos sociales, para quienes la motivación esencial de la Sociología dejó de ser conocer para transformar y se centra en la exigencia de demostrar, de objetivar, de explicar y de teorizar. En similar sentido, Orlando Fals Borda luchaba desde la academia y la investigación, por “recuperar la voz del pueblo”, y romper el esquematismo academicista que “olvida” esas otras realidades, esos otros contextos, en los que se inscribe el accionar de la sociedad, sin artificios, ni condicionamientos teóricos y racionales.

Las imposiciones culturales del ayer herderiano, y del hoy de Fals Borda, que responden a la lógica globalizante de allanar el camino al mercado y que encuentran en las diferencias culturales un obstáculo para la masificación del consumo, consideran que gradualmente se puede lograr la igualdad socioeconómica y, como consecuencia, la uniformidad cultural producto de la hibridación de los procesos que finalmente terminan ajustándose a los planes y macroproyectos definidos por el gran capital internacional. Estas expectativas, todas las imposiciones arbitrarias y excluyentes, han fracasado en la historia, a lo largo y ancho de la tierra.

De allí la importancia y la vigencia de la crítica herderiana, en mi concepto, así como la importancia y la vigencia de las propuestas de Orlando Fals Borda en lo que respecta a la crítica al universalismo abstracto, uno de los pilares del pensamiento liberal y sostén del modelo económico dominante, porque terminan construyendo

justificaciones generalizadas para sus intereses económicos y políticos, negando las diferencias culturales, las otras voces, los otros sentimientos y las otras posibilidades, al suponer que los principios liberales son los principios universales. A eso se opuso Herder. A eso se opuso Fals Borda.

Orlando Fals Borda (2000), en el siglo XX y comienzos del XXI, pone sobre la mesa de discusión la polémica que desde fines del XVIII, como hemos señalado anteriormente, sigue vigente: el lugar de la cultura frente los desarrollos del liberalismo político y económico, en cuanto sacrifica la diversidad cultural y las posibilidades de transformación y cambio.

Finalmente, Orlando Fals Borda trabajó hasta el último día de su vida por una nueva subversión moral, por una nueva antiélite capaz de liderar un proceso que abriera renovados caminos hacia un humanismo que superara las limitaciones de otros procesos históricos. No sobra expresar que me identifico con el estilo de la prosa con alma herderiana y también con el espíritu sentipensante de Orlando Fals Borda, Caribe inmortal.

Los testimonios, eje de este estudio, fueron logrados en la línea interpretativa propuesta por John Beverley (1987), quien resalta de manera contundente que testimonio no es literatura porque representa una historia verdadera, real, de seres que existen y no son fruto de la imaginación del autor o del investigador; los relatos corresponden a la “epicidad cotidiana” y refuerzan la intencionalidad disruptiva porque constituyen una alternativa a la narrativa monumental del “gran escritor” al permitir que otras voces ocupen el lugar que les corresponde en la construcción de la historia social. El estudio privilegia la historia social y da mayor relevancia y presencia a seres humanos y comunidades ignoradas e invisibilizadas por la historia oficial. Las fuentes orales aportan, además de relatos de eventos, representaciones y significados culturales, por eso tiene un papel ideológico en el presente, como la expresión simbólica de experiencia vivida.

El desarrollo considerable de la Investigación-Acción caracteriza las formas diferentes (colectivas, participantes, dialógicas, implicadas o colaborativas) de producción de conocimiento. No existen teorías globalizantes o macro-explicaciones; esta aproximación es la re-introducción de la subjetividad (Serje, 2002).

Optar por los relatos de vida como historias de vida que posibilitan una aproximación a lo social por la práctica en esta investigación, conllevó el reto inminente de trabajar por construir interpretaciones a partir del mutuo conocimiento previo que existía entre la investigadora y las personas invitadas a narrar su historia de vida. Reto,

por las implicaciones afectivas, de amistad, que se acrecentaron y también por el esfuerzo de escuchar sin juzgar, sin intervenir, sin analizar, dejando simplemente que el relato emergiera sin intervenciones mayores a proponer el tema y grabando sin descanso, con muy pocas interrupciones para aclarar algún término o formular alguna pregunta que centrara el discurso. La clave fue decir: “cuénteme su vida”.

Ese cuénteme su vida se constituye entonces en una aproximación a lo social construido desde la re-creación de luchas particulares insertas en procesos sociales y que son reinventadas de conformidad con la experiencia vivida, con los impactos y con los efectos consecuentes, dando lugar a reinterpretaciones de la historia desde las diversas subjetividades de los actores sociales.

La mayor debilidad de los relatos de vida como historias de vida, o quizá una de sus fortalezas, es la ejemplaridad de los casos referidos. Eso es lo que importa, no su carácter representativo, en el sentido estadístico. Una historia de vida tiene sentido en un contexto socio histórico determinado. El participante tiene un papel activo. Se convierte en sujeto productor de su discurso y de la interpretación de su historia.

La historia de vida permite dar una mirada más dinámica sobre una realidad social y hace valer la diversidad de experiencias. Este género da una riqueza de detalles que no habría forma de asumir de otra manera pues describe episodios cruciales de la vida individual y colectiva y permite descubrir la praxis del sujeto y conocer al sujeto real en movimiento.

Lo que en términos tradicionales se conoce como “muestra”, aquí fue la escogencia de las personas que ofrecieron su relato de vida como insumo fundamental para el trabajo.

Las quince personas con quien se trabaja en esta investigación son habitantes de diversos sectores de la ciudad de Popayán: estudiantes, trabajadores, artistas, sindicalistas, pensionados, comparten su condición de líderes sociales, comunitarios y sindicales. Sus historias personales están tejidas por la condición de participar en procesos organizativos y reivindicativos y su acción ha incidido en mayor o menor medida en la historia reciente de la ciudad. Sin conocerse algunos de ellos entre sí, han construido escenarios de lucha y de creación, de identidad y de auto-reconocimiento, tal como se consigna en sus relatos de vida.

Y a pesar de la simplicidad de la pregunta, la ambientación de las entrevistas y el conocimiento previo de quince años con la mayoría de los entrevistados, el propósito era lograr que afloraran en la narrativa aquellos temas centrales que pudieran asimilarse como

una especie de hilo conductor entre todos los relatos, tales como: identidad étnico-cultural, discriminación y racismo, autorrepresentación, identidad cultural y diáspora, identidad cultural y roles de género en la diáspora, identidad cultural y globalización en la práctica política, nuevas construcciones de identidad. El propósito: decantar a través de estos conceptos las múltiples expresiones de inacabada resistencia como estrategia para el mantenimiento de la identidad étnico-cultural de estos afrodescendientes en la ciudad de Popayán. Este es un estudio sobre sujetos bien diversos que pertenecen a un mismo grupo y que están unidos por la persistente lucha por el autorreconocimiento, la identidad étnico-cultural y la inclusión en las dinámicas sociales de la ciudad.

Los relatos de vida recogidos contribuyen a la construcción de una ruta interpretativa con antihéroes reales, sujetos de carne y hueso, como un “inventario de incertidumbres colectivas” erigidas “frente a la retórica de la verdad”, tomando partido por la duda y la conjetura porque se carece de verdades absolutas, preestablecidas, codificadas académicamente (Cajas, 2009). Así las cosas, esta es una propuesta sin “informantes”, aunque resulta obvio que todo registro ha sido inicialmente experimentado por el observador. No se desconoce, tampoco, que en cierta forma de hacer antropología al narrar los relatos de otras gentes se corre el riesgo de arruinarlos y no ser fiel a ellos por la falta de sensibilidad a la voz del narrador (Taussig, 2013).

El proceso permitió recuperar la capacidad de escuchar y consultar a los guardianes del conocimiento, de narrar las historias de la gente que he conocido en mayor o menor tiempo, con los que he convivido posiblemente en armonía y en desarmonía. Recuperar la capacidad de describir eventos, situaciones, narrar historias particulares y singulares que puedan llevar a otros relatos más amplios, completos y generales, historias de coetáneos que viven el tiempo con nosotros y registran lo que les cuentan en otros espacios. Sin juzgar porque responden a valores diferentes apropiados con espíritu abierto, con disponibilidad para aprender y desaprender.

De igual modo, a diferencia del diseño cuantitativo, cuyos resultados dependen de que se implemente el diseño como fue concebido, la investigación cualitativa permite que el proceso y el investigador mismo se adapten a los participantes y al desenvolvimiento del proceso; es decir, proponiendo una ruta de conversación sin coartar el relato del entrevistado. Con ello, atendemos lo planteado por Maurice Halbwachs (1968) cuando dice que recordar es reconstruir el pasado apoyándose en datos traídos al presente y alimentado por otras reconstrucciones de vivencias, experiencias y subjetividades de épocas y

hechos anteriores. Es inevitable que en ese proceso ellas emerjan distorsionadas, remozadas, reelaboradas, posiblemente muy alteradas: “La vida no es la que uno vivió, sino la que uno recuerda y cómo la recuerda para contarla” (García Márquez, 2002).

Creo importante decir que mi aprendizaje como investigadora de este tema ha sido incalculable. Esencial. Reforzar el convencimiento de que somos más que piel; somos historia construida, esperanza de vida compartida; co-creadores de conocimiento, responsables del presente y de lo que pueda llegar a ser el futuro. Vivenciar la experiencia de escuchar, asimilar saberes múltiples, reconocermé en una ciudad poblada de múltiples y diversas vidas, que a la vez transversalizan mi propia historia.

BIBLIOGRAFÍA

- Achinte, A. 2006 *Tejiendo textos y saberes. Cinco hilos para pensar los estudios culturales, la colonialidad y la interculturalidad* (Popayán: Editorial Universidad del Cauca. Colección Estudios (Inter)culturales).
- Artel, J. 1986 *Tambores en la noche* (Bogotá: Plaza & Janés).
- Beverley, J. 1987 “Anatomía del testimonio” en *Revista de crítica literaria latinoamericana* (Estados Unidos) N° 13, pp. 7-16.
- Cajas, J. 2009 *El truquito y la maroma. Cocaína, traquetos y pistoleros en Nueva York* (Popayán: Editorial Universidad del Cauca).
- Eljach, M. (comp.); Corredor, C.; Rosero, J.; Jaramillo, D. 2009 *Fals Borda y la persistencia de las utopías* (Popayán: Editorial Universidad del Cauca).
- Fals, O. 2000 *Acción y Espacio. Autonomías en la Nueva República* (Bogotá: IEPRI- Universidad Nacional de Colombia).
- Fals, O. 2002 *Historia doble de la costa* (Bogotá: Universidad Nacional. Banco de la República, El Áncora Editores) segunda edición.
- Fals, O.; Rodríguez, B. 1987 *Investigación Participativa* (Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental) segunda edición.
- García, G. 2002 *Vivir para contarla* (Bogotá: Norma).
- Halbwachs, M. 1968 “Memoria colectiva y memoria histórica” en *La mémoire colectiva* (París, PUF) pp. 209-219.
- Herder, J. 1982 *Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad* (Ediciones Alfaguara) prólogo, traducción y notas de Pedro Ribas.
- Navarrete, M. 1995 *Historia social del Negro en la Colonia. Cartagena Siglo XVII* (Cali: Universidad del Valle).

Serje, M.; Suaza, M.; Pineda, R. 2002 *Palabras para desarmar* (Bogotá: Ministerio de Cultura, Instituto Colombiano de Antropología e Historia).

Taussig, M. 2013 *Mi museo de la cocaína* (Popayán: Editorial Universidad del Cauca).

APUESTAS ACTUALES DE ARTICULACIÓN DE TEORÍA CRÍTICA Y SALUD: DESARROLLOS Y APORTES DESDE LATINOAMÉRICA

John Harold Estrada Montoya*

La Teoría Crítica reciente, o segunda y tercera Escuela de Frankfurt, recoge en sus nuevos planteamientos las obras de los teóricos que se fueron vinculando al Instituto y en estas obras habitan ideas omnipresentes en las obras de Hegel y de Marx. De Hegel retoman el significado constitutivo de iguales derechos de libertad individuales para cualquier forma de libertad comunitaria y de Marx, que la libertad comunitaria y la solidaridad social bajo las condiciones de la modernidad presuponen una domesticación democrática de la economía capitalista (Marx, 2013; Engels, 2008; Dunayevskaya, 2004).

Los continuadores de la Teoría Crítica, como Alfred Schmidt, Oskar Negt y Axel Honeth siguen teniendo una orientación marxista, recogiendo elementos que aparentemente parecen contradictorios, de Kant y Hegel, reforzados por el imperativo categórico de Marx de invertir todas las relaciones en las que el hombre sea humillado,

* Profesor Titular, Ph.D. en Salud Pública. Docente e investigador con tenencia de cargo en la Universidad Nacional de Colombia, adscrito al Departamento de Salud Colectiva en la Facultad de Odontología. Creó y se desempeñó como editor general de la revista de acceso abierto *Acta Odontológica Colombiana* durante siete años. Miembro de la Asociación Latinoamericana de Medicina Social y salud colectiva -ALAMES- y de la red global de investigación en inequidades en salud oral (GOHIRN) de la *International Association for Dental Research* (IADR).

sojuzgado, abandonado y despreciable. Las ideas de democracia, justicia, libertad y derechos humanos presentes en la Escuela y sus pensadores impulsan radicalmente y obligan a quienes se consideren pensadores o Teóricos Críticos a ir más allá de las formas de democracia existentes y de una comprensión ya existente de la justicia, por ejemplo en las relaciones de género, al control democrático de procesos conformes al mecanismo del mercado o a la relación de los países ricos con los países pobres y por decirlo de alguna manera, reinventar lo que la democracia o la realización de la justicia y los derechos humanos habrán de significar aquí y ahora (Saxe-Fernández, 2012).

La mundialización neoliberal, apoyándose en la gran potencia militar de EEUU y sus más de 180 bases militares a lo largo y ancho del mundo con el respaldo de las otras potencias hegemónicas y aun de sus subordinados en el tercer mundo, acaso no ha conducido a una constelación histórica en la que han recobrado una actualidad no esperada, tanto la crítica marxista de la economía política como la tétrica imagen de la modernidad dibujada en la Dialéctica de la Ilustración; si a esto le agregamos la nueva amenaza de confrontación interimperialista y el surgimiento y fortalecimiento de diversos fundamentalismos, se nos presentan de nuevo las dos alternativas señaladas por Adorno y Horkheimer y antes de ellos por Rosa Luxemburgo, *Civilización o Barbarie* (Estrada, 2009; Vega-Cantor, 2013; Petras y Veltmeyer, 2006). El miedo que les impulsaba a ellos, de que la modernidad se ensombreciera definitivamente y el sujeto autónomo desapareciera, tenía y sigue teniendo fundamentos y no puede apaciguarse solamente recordando con autocompasión las manidas ideas de democracia, igualdad y libertad plasmadas en las constituciones de las sociedades occidentales modernas.

El desafío más importante de la salud pública es la desigualdad en salud. Hoy se dice que la pobreza es perjudicial para la salud y que la principal causa de enfermedad en el planeta es la extrema pobreza. Se demuestra con datos científicos abundantes que la desigualdad social está estrechamente correlacionada con desigualdades injustas en salud e incluso se afirma que la epidemia más importante de la época actual es la desigualdad y que esta enferma y mata. La mayor preocupación actual de los investigadores y analistas de la salud pública es describir desigualdades en salud por raza, género, etnia, ingreso, tipo de ocupación, educación, clase social, áreas urbanas, por mencionar algunas y encontrar su asociación con condiciones socio económicas y socio demográficas. La conclusión es la misma: las desigualdades en salud presentan un gradiente en el cual la salud se deteriora con perjuicio progresivamente mayor de los grupos sociales peor ubicados en la escala social y tienen relación

con la inequitativa distribución de los recursos de poder en la sociedad (Segura del Pozo, 2013).

Contradictoriamente uno de los objetivos formales de las políticas de salud es planificar intervenciones puntuales generalmente eclécticas, orientadas a reducir tales desigualdades con recetas bien conocidas, para afectar algunos factores determinantes sociales aislados, especialmente lo que se denomina vulnerabilidad y exposición a riesgos de los grupos más afectados y empobrecidos, a través del empoderamiento de las personas para generar capacidades y resiliencias; acciones sobre algunas condiciones básicas de vida y trabajo, programas asistencialistas como familias en acción, diseñados como paquetes de servicios articulados y organizados en amplios portafolios como ejércitos de gestores de los programas, encargados de cazar-encontrar hogares pobres y graduarlos como hogares con capacidad de reinserción en el mercado y en el consumo. Políticas de aseguramiento individual y de manejo de riesgos individuales, campañas de comunicación o consejerías orientadas al cambio en los estilos de vida entre otros; con este arsenal se pretende erradicar la pobreza y superar las desigualdades, amenazantes a los ojos de los ricos (Organización Mundial de la Salud & Comisión sobre determinantes sociales, 2009).

A pesar de ello se observa que la pobreza y las desigualdades se mantienen y peor aún se extienden y amplían. ¿Por qué estas situaciones no cambian a favor de los sectores en desventaja social, es decir, de los trabajadores asalariados, de los desempleados, trabajadores informales, mujeres obreras, indígenas, afro descendientes, pobres y excluidos de todo tipo? ¿Por qué en cambio, los ricos se hacen cada vez más ricos y su salud, condiciones de calidad de vida cada vez más elevadas? ¿Si estas situaciones nos parecen injustas e inaceptables, por qué no hacemos nada o somos impotentes para efectivamente ayudar a cambiarlas?

Uno de los obstáculos se relaciona en nuestro caso con los métodos convencionales de enseñanza y producción de conocimiento con que nos forman en las universidades y con los cuales no alcanzamos a comprender la realidad, entender los procesos e interconexiones, ni a situarnos como constructores de esas realidades. Solo vemos la relación empírica entre variables específicas, arbitrariamente seleccionadas y colocadas en los modelos teóricos de análisis de fragmentos de realidad, fuera de nosotros como sujetos en la que nos enfocamos y solo alcanzamos a prescribir como buenos profesionales, intervenciones técnicas o genéricas como cuando medicamos a un enfermo (Breilh, 1989).

En la época actual, el neoliberalismo ha perseguido no solo la maximización de los actos del gobierno y la minimización de sus

costos, sino la reducción del costo económico del mundo de lo social y de lo laboral, con el empobrecimiento de la mayoría y el mayor enriquecimiento de muy pocos. En el caso de la salud, no solo se han desmantelado los viejos sistemas públicos de salud y de seguridad social, sino que se ha roto la noción de sujetos de derechos y destruido las organizaciones de los trabajadores. No solo se ha controlado la producción de conocimiento, el acto médico y la relación de estos con los pacientes, sino que se han privatizado, mercantilizado y empresariado los servicios de salud y aun el autocuidado de los individuos. La salud devino no solo un insumo de la producción y de la productividad y acumulación capitalista sino también un espacio de inversión de capital. Esta nueva relación entre cierto conocimiento médico y el poder del capital, no solo disolvió la noción de sujetos de derechos y la de sujetos de riesgo fruto de la correlación objetiva de combinaciones de factores de riesgo que se conocían a través de la estadística y de la epidemiología (Breilh, & Tillería, 2009).

Proletarizó a gran parte de los profesionales de la salud o los convirtió en negociantes de la medicina o en instrumentos subordinados de las nuevas estrategias del sector privado para gestionar perfiles individuales de riesgo, administrar las actividades de los mercados de los seguros y prestadores de servicios y diseñar y aplicar actividades focalizadas dentro de otras actividades de las lógicas de organización del capitalismo. El triunfo del conocimiento médico moderno sobre el del pasado fue tan rotundo, que nos arrastra y no nos deja encontrar o difícilmente aceptar y mirar nuevas formas de salud y de reconocernos como sujetos sociales y políticos capaces de contribuir a transformar la sociedad para transformar la salud (Vega-Romero, 2010).

El triunfo del conocimiento médico moderno no solo ayudó a naturalizar, individualizar y homogenizar la vida, sino también a la sociedad misma, encasillándolas en los límites de lo normal y lo patológico como diría Canguilhem, con lo que se negó la contradicción, la diversidad y la transformación a través de la lucha social, que fue también disuelta en la innovación y aplicación de tecnologías y en el mercado como únicos logros y recursos del progreso (Canguilhem, 1971). A pesar de trascender el saber médico su propio campo, extendiendo su influencia al conocimiento de la sociedad la cultura y la moral, debemos sostener con Foucault que el conocimiento médico moderno, no solo no es ciencia pura, es decir neutral y objetiva como sostienen los positivistas, sino que está determinado por la historia y penetrado por la historia, la política, la economía y la moralidad y no es una totalidad unificada capaz de producir verdades absolutas, sino un conjunto de diferentes racionalidades en lucha, discontinuas que

expresan las contradicciones, confrontaciones y relaciones de las fuerzas que las promueven y alimentan y del contexto en que se producen y se reproducen (Foucault, 1990). Cambiar ese paradigma en el que nuestra teoría y práctica médica se encuentran atrapadas para poder entender la realidad concreta en su movimiento natural y social y las complejas y sistémicas interacciones entre estos, es decir las reales explicaciones e interpretaciones de las desigualdades en salud y sus soluciones estructurales de conjunto, requiere de nosotros de nuevas y viejas formas de pensar y de actuar, de allí la importancia del pensamiento crítico en sus distintas expresiones históricas, pues sin este no hay práctica transformadora.

La propuesta de la teoría crítica es un camino para apropiarnos de nuevas concepciones lógicas, metodológicas y epistemológicas y de nuevos instrumentos para la acción, aquellos que pueden emanciparnos de la explotación económica, de la subyugación patriarcal y de la opresión política, las verdaderas causas de la desigualdad social que generan la desigualdad en salud. Infortunadamente en las actuales relaciones de poder estas nuevas formas del conocer y del actuar no hacen parte sustancial de los currículos de las facultades de salud pues ellos han sido campo del conocimiento hegemónico esencialmente biomédico impuesto a través de las distintas reformas. Por eso queremos inventar una nueva universidad, irreverente frente a las imposiciones de la ciencia consagrada, formal, coherente con los favores de las clases hegemónicas y de los dictámenes imperiales.

¿CÓMO ES POSIBLE PLANTEAR UNA TEORÍA CRÍTICA ACTUALMENTE?

La Teoría Crítica es actual, en tanto que, bajo las condiciones generadas por la mundialización, se abre cada vez más la brecha entre pobres y ricos, empujando a millones de ciudadanos que no lo eran, a la pobreza y engrosando el club de los supermillonarios que, con sus fortunas sumadas, superan el PIB del 50% de los países no ricos del mundo. Estas condiciones y en vista de las crecientes desigualdades y el incumplimiento de los objetivos de desarrollo del milenio (ahora renovados como objetivos de desarrollo sostenible) requieren de una Crítica Renovada (Petras, 2001). Debemos por tanto revisar lo que la Teoría Crítica ha significado a lo largo del tiempo, a quiénes se ha dirigido, cuál ha sido el tema o temas específicos de la crítica y los puntos de referencia de la misma. En palabras de Wolfgang Bonb, la Teoría Crítica ha tomado conciencia de sí misma. Parte este autor de que el fundamento de la crítica estaba dado por la creencia de que los hombres y mujeres estaban dotados de razón. Para Bonb la cuestión de la diferenciación social permite proponer sujetos portadores de crítica,

las personas que trabajan; por otro lado, un tiempo que mostraría a la larga, un proceso en que el mundo se volvería razonable (Bonb, 2005).

La historia nos ha mostrado, sobre todo después de la primera guerra del golfo en 2001, que hoy trabajan en el mundo más personas que nunca antes en la historia de la humanidad, lo que de hecho plantea millones de posibles portadores de crítica y que la crítica ejercida en el pasado, no ha llevado a ese esperado mundo razonable, y por ende requerimos hoy más que nunca de relanzarla. Quienes hoy se adscriben a la Teoría Crítica, se mueven entre el escepticismo, el idealismo y quienes ven en las cada vez más numerosas protestas sociales a lo largo y ancho del mundo, potenciales de resistencia fácticos, que son pruebas de que estamos en un mundo diferente (Dussel, 2006).

En este grupo se incluye de un lado a Axel Huerta-Charles, actual director del Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt, quien busca reformular los enfoques clásicos de la Escuela con términos actuales, y por el otro a los pedagogos críticos radicales (Henry Giroux, Michel Apple y, sobre todo, Peter McLaren), quienes proponen un nuevo punto de partida que aprecie el carácter complejo y contradictorio de la sociedad actual, con un gran potencial revolucionario (Giroux, 2003; Apple, 2008).

La tarea de la Teoría Crítica hoy sería encontrar una mediación entre una descripción del mundo y un sentido que pueda ser reconocido como válido por todo sujeto racional. Esto implicaría un orden civil justo que garantice el ejercicio de la libertad a todos sus miembros, que lleva implícito un principio de reciprocidad. Este sería el ideal no realizado y quizás nunca realizable, cuya función es evitar que se identifique la justicia en su sentido pleno con cualquier orden social existente. Así, la Teoría Crítica no buscaría definirse como poseedora de una verdad incuestionable, sino como una narración que, por un lado, describe las relaciones sociales (razón teórica) y por el otro, no se conforma con su actual existencia (razón práctica). Conjuguar una visión realista de la práctica política, sin perder el horizonte utópico que la crítica propone. El hecho evidente de que millones de personas continúen experimentando sufrimiento e injusticia, mantiene viva la posibilidad de desarrollar e implementar una Teoría Crítica (Dierckx-sens, 2003).

Tener una conciencia plena del problema obliga al pensador marxista-materialista a asumir una tarea específicamente crítica: no solo cuestionar radicalmente esa actitud tardía de la razón burguesa, su endurecimiento instrumental, sino exigir la reflexión. En particular estar atentos a las *superaciones*, como las terceras vías, demasiado cómodas, ya que ellas de ningún modo conducen a su realización y más bien trabajan en pro de la estabilización del orden burgués. Cuando

se construya el orden social racional, cuando la realidad y la modalidad de la convivencia entre el género humano acontezcan dentro de la sociedad justa, la filosofía se habrá realizado, porque entonces el concepto de humano, la humanidad, se encontrarán a la altura de su concepto y la filosofía habrá sido superada. Al propugnar por la superación de la filosofía, el pensamiento materialista fundamenta su proyecto en su propio concepto de la razón como libertad, que tiende a su realización. La crítica debe poner al desnudo los mecanismos más sutiles de la racionalidad que subyacen al proceso de tal o cual institución o sector: es decir, la racionalización instrumental, tal y como se da y opera en los procesos ciegos (amorales) de la sociedad de intercambio con ánimo de extracción de valor. No acepta como legitimación positiva del mundo, ese proceso de racionalización progresiva de las relaciones interpersonales ni mucho menos su descripción apolo-gética (pero que posa como libre de valor) en los discursos empleados. El materialismo dialéctico no desconoce, no niega la existencia de tal racionalidad, más la ubica en la dimensión que le corresponde: la dimensión instrumental (Gogol, 2005).

El pensamiento crítico cuestiona la idea misma de progreso, mientras tal idea de progreso se mueva meramente en la dirección que señala la razón instrumental y no se oriente a la organización radicalmente novedosa de la sociedad, de acuerdo con las posibilidades históricas para el cambio. El pensamiento crítico reivindica la idea de la felicidad como bien supremo. Por ello ha de reivindicar aquellos elementos sometidos constantemente a la represión que ha demandado históricamente el proceso de acumulación capitalista. Negar lo existente, destruir lo conocido y con elementos de lo viejo, de lo conocido, construir lo nuevo, lo desconocido. Destrucción-Creación. Negación-Afirmación (Kohan, 2007).

El materialismo contemporáneo está animado por el propósito de invertir el tradicional predominio de los procesos económicos en el destino de los individuos y la sociedad. Aunque acepta de antemano y postula como elemento metodológico ineludible, el reconocimiento de la dependencia real del individuo con respecto a los procesos materiales requeridos para la reproducción de la vida biológica y social, está justamente interesado en liberar a los individuos y a la sociedad toda de tal predominio, de tal manera que puedan llegar a ser progresivamente libres. Liberar a la sociedad del predominio que unos pocos, los propietarios de los bienes y medios de producción, ejercen sobre las grandes mayorías de personas que trabajan (en cualquiera de las actualidades modalidades, desde pleno empleo hasta trabajo precario y/o pauperizado) y los desposeídos del mundo, de tal manera que estos puedan configurar por sí mismos

su destino al poder disponer de su propia existencia. La afirmación del bien colectivo, del bien de uso, la reivindicación del bienestar de la mayoría frente al cálculo frío de la ganancia, se convierte en consigna, en demanda (Sotelo, 2012).

Frente a la adaptación ciega y/o cómplice, en función de la cual trabajan todos los aparatos ideológicos, todas las instancias mediadoras de la sociedad capitalista, el derecho, la justicia, la economía, la educación, la salud, la investigación, el materialismo reivindica también el poder de la fantasía como facultad que pueda anticipar eventualmente un nuevo orden. Frente a la cultura afirmativa en su conjunto, la energía emancipadora de la fantasía, la nostalgia infinita del deseo subyugado y la protesta e indignación contra el malestar resultante, desempeñan un papel liberador, ya en el proyecto, como lo recoge y propone desde América latina Paulo Freire, desde su *pedagogía del oprimido* hasta su *pedagogía de la esperanza* (Freire, 2003; Freire, 1997).

El pensador crítico debe ser consciente de la aparente libertad dentro de la cual se cumple el proceso del conocimiento, que está sometido en la realidad y efectivamente al de la división social del trabajo. Y es que desde sus orígenes el proceso del conocimiento se ha dado de manera restringida, en particular a favor de aquellos que no nos encontramos directamente imbricados en los procesos más fatigosos del trabajo material. Hacernos conscientes de tal contradicción y de la libertad aparente de la cual unos gozamos más que otros, el pensamiento crítico debe asumir el carácter escindido del sujeto en la sociedad tal como existe hoy. Reconocer este estado de cosas no significa, por supuesto, ni aceptarlas ni legitimarlas con nuestras acciones o discursos (Antunes, 2000). Al pensamiento crítico se le reconoce y acepta como provisionalmente válido y demanda del pensador crítico un nuevo concepto de teoría, que siendo consciente de la realidad tozuda de los hechos y de la estructura real de la sociedad, considere las alternativas radicales de cambio que las condiciones históricas, prácticas y sociales del momento. El pensamiento crítico no considera los hechos a estudiar como exteriores. La facticidad en su conjunto y los hechos singulares deben ser comprendidos como relaciones y procesos que se encuentran bajo el control del género humano, o si no lo están, como en la mayoría de países, para las grandes mayorías, que en un futuro cercano los hombres y mujeres de nuestra generación alcancen a controlar y por tanto disfrutar (Mandela, 2013).

¿Cuál es entonces nuestra tarea? ¿La del intelectual, la del teórico, la del maestro, la del trabajador de la cultura, la de los estudiantes? Quien modestamente desee contribuir con consecuente lucidez e implacable análisis de una realidad que ha de ser transformada, acepta

la responsabilidad de cohesionar el anhelo de las mayorías, de servir como vehículo y expresión consciente y constante de los antagonismos sociales en el proceso emancipador de las clases oprimidas. Con base en el privilegio que se nos ha concedido en la división social del trabajo, es nuestra obligación como ejercicio profesional desde donde nos encontremos, comprometernos en acompañar, ayudar a ilustrar, contribuir con el debate para preparar a las mayorías sin esperanza, en mayorías esperanzadas, que preparen las condiciones objetivas y subjetivas para un orden social diferente.

Podemos contribuir a desmontar los perversos mecanismos de dominación ideológica, que comienzan en el hogar, se acentúan y refuerzan en la escuela y se perpetúan en el mundo del trabajo o del no trabajo. Como intelectuales, pensadores críticos, podemos, debemos ser agentes estimulantes y por lo mismo facilitadores de la transformación de tales circunstancias de opresión. Propulsores de una transformación radical de la sociedad, acorde con las posibilidades objetivas del momento histórico y del contexto social específico.

Y es que ya no es posible, ni histórica ni sistemáticamente, la equiparación de la actividad académica o intelectual con la crítica. Así, la función de los intelectuales en la actual sociedad ha cambiado, ya que muchos de nosotros hemos sido normalizados en el proceso de cientificación de la sociedad. Por supuesto que, con nuestros análisis y comentarios, la mayoría de nosotros cumplimos labores importantes de obtención de conocimientos, análisis de símbolos-fenómenos y preparación de decisiones y con la crítica que se formula en estos contextos, se intenta corregir los modos de ver los asuntos públicos dentro del sistema de adscripción aceptado en el espacio público democrático en que nos desempeñamos. No debemos confundir esta forma de crítica, selectiva, necesaria pero insuficiente, con la crítica social que pregunta por el posible ser-otro al que me he referido en varias ocasiones. Esta Crítica, con mayúscula, tiene como foco de su atención, el plexo de condiciones sociales y culturales dentro del cual todas estas situaciones consideradas inaceptables, se han llegado a formar. Esta Crítica social requiere en gran medida de la teoría, a diferencia de muchas otras actividades intelectuales, pues ella no se genera a partir de sí misma con base en propiedades del carácter o de virtudes específicas, sino que tiene que justificarse y su poder de convicción es tanto mayor cuanto más generalizables resulten las argumentaciones (Mészáros, 2009).

Para Honneth, la Crítica solo es fundada suficientemente en cuanto pueda (siguiendo a Habermas) en relación con *las patologías de la sociedad capitalista o las paradojas de la modernización capitalista*, referirse a potenciales concretos y posibles de resistencia fácticos.

Con esta propuesta, Honneth sostiene la posibilidad de un mundo racional e intenta al mismo tiempo señalar a los portadores potenciales de la crítica. Este mundo racional del que habla Honneth, no está previamente definido en ninguna parte y no está necesariamente relacionado con determinados grupos sociales. Honneth se niega a aceptar el catastrofismo de otros teóricos críticos, pues aceptar esto, significaría el fin de la posibilidad de crítica social (Honneth, 2005).

Exalto ahora la labor paciente, continua, amorosa e ineludible del más radical de los pedagogos críticos, Peter McLaren, amigo, discípulo y heredero intelectual de Paulo Freire. Peter, es de lejos, el más prolífico y fecundo autor en el campo de la educación crítica y ha influido de manera decidida y positiva en la transformación radical de cientos de estudiantes desde primaria hasta doctorado, así como en miles de personas que lo han escuchado en sus innumerables intervenciones (McLaren, 2005). Y es que McLaren ha difundido una visión crítica de lo que constituye una pedagogía revolucionaria, en medio de una economía mundializada y su desenfrenada violencia contra los más pobres y desesperanzados. Con su prolífica obra, se ha convertido en el portavoz oficial de los sectores más críticos del capitalismo en el interior de su propio país, lo que, por supuesto le ha valido momentos de persecución, aislamiento, condena social y señalamientos, de los que ha salido al paso, victorioso y cada vez más radicalizado. Ha rescatado y sacado de la densa neblina con que estaban cubiertas de manera intencional desde décadas atrás, las categorías y preguntas básicas a saber: “¿Cómo y por qué, la estructura del capitalismo y la formación de clase, apalancadas por potentes ideologías como el racismo, el sexismo y el heterosexismo, continúan, estructuran y perpetúan las inequidades en las escuelas y en la sociedad de hoy?” (McLaren, 1998).

McLaren advierte que diferentes grupos sociales o poblaciones, experimentan la explotación y opresión de un modo cualitativamente distinto. Nos advierte, que los protocolos y métodos de investigación imperantes en nuestro mundo académico, terminan involuntariamente implicados en la reproducción de los sistemas de clase, sexo, raza y opresión de género. El objetivo a largo plazo de cualquier proyecto político crítico y transformador debería ser el de construir un mundo en que características biológicas y/o sociales como el color, el género y la orientación sexual no tengan significación social negativa alguna o sentido antiético. No podremos hacerlo de inmediato, en tanto estas categorías, en muchos –por no decir en todos– nuestros países, desempeñan un papel fundamental en la producción de identidades sociales, interacciones y experiencias de vida de nosotros y de las personas con quienes interactuamos (McLaren, 1997).

Los académicos acrílicos que no tienen en cuenta las relaciones de poder entre el investigador y los participantes, contribuyen a la desigualdad social a través de la investigación social. Un programa de investigación materialista basado en una política de la diferencia desarrolla valores en vez de anomia. A diferencia de su oponente burguesa, la investigación crítica no teme cambiar el contexto. Por supuesto que al hacer esto, encontraremos obstáculos, el primero de ellos, el señalamiento, descalificación y como en el caso del profesor colombiano, Miguel Ángel Beltrán, la destitución de parte del poder dominante neoconservador y neoliberal al mismo tiempo (Beltrán, 2011). Sin embargo, esta encrucijada, ofrece también oportunidades de aprender, de organizarnos y actuar en nombre de la justicia social, para ofrecernos y ofrecer a las personas a nuestro alrededor; propuestas que fomenten la capacidad de situarnos dentro de nuestros contextos históricos y desde allí construir opciones con un futuro históricamente viable (Mészáros, 2008).

El hecho de que las prácticas educativas y el conocimiento se producen dentro de condiciones sociales e históricas particulares, obliga a que el entendimiento de su producción, circulación y apropiación, deba ir acompañado de una investigación de su relación con la ideología y el poder. Esta investigación debe comenzar con el mayor optimismo, sin dejar de señalar que cualquier esperanza que deseemos depositar en el futuro dependerá de una conciencia creciente acerca de las desalentadoras condiciones reales en que estudiamos, trabajamos e investigamos en distintas partes de la geografía de nuestra América y del mundo entero (McLaren, 2003a). El desarrollo y aumento de la conciencia de las realidades políticas y sociales que moldean y dan vida a nuestro quehacer cotidiano y el de nuestros estudiantes, el de las poblaciones con quienes interactuamos, no puede limitarse a desaprender lo que todos hemos llegado a saber; ya que también resulta imperativo identificar el modo en que esos valores y creencias han sido producidos, distribuidos y consumidos. Ninguna persona, escudriñándose a sí misma, podrá reconocer los vínculos con la realidad socio-política que le estructura. Solo emprendiendo un diálogo crítico con el mundo que nos rodea, podremos comenzar a entender lo que ocurre en él. Y para ello, requerimos de la teoría, que es un modo de interpretar, criticar y unificar generalizaciones establecidas del mundo (McLaren, 2003b).

En los últimos años McLaren ha reivindicado con mayor fuerza una vuelta e incorporación de los principios marxistas que permanentemente habitan su obra. Y, se pregunta McLaren, “¿De qué manera podremos los investigadores adoptar un modelo de liderazgo que pueda oponer resistencia a la explotación capitalista global y crear un

nuevo orden social?” La respuesta a esta pregunta, según nuestro autor, no puede formularse en términos de una crítica posmoderna, pero tampoco en los términos clásicos de la pedagogía crítica, que, con su aliado político, la educación multicultural, ya han dejado de ser una plataforma social y pedagógica adecuada. Solo la pedagogía revolucionaria pone al poder y al conocimiento en curso de choque con sus propias contradicciones internas y ofrece un destello provisional de una nueva sociedad liberada de la esclavitud del pasado. Esto puede buscarse dentro del pensamiento dialéctico de intelectuales revolucionarios como el Che y Freire y tantos otros. Para ellos, el capitalismo no es algo natural e inevitable sino, de hecho, la antítesis de la libertad y la democracia. Jamás, sostiene McLaren, han sido tan necesarios el Che y Freire, que en este momento de la historia. Sin importar qué digan los voceros y defensores del capital global, este obscuro estado de cosas no es inevitable, ni irreversible. Contra esto, el marxismo ofrece una visión alternativa de futuro. El socialismo puede y debe concebirse como un proyecto donde identidades subjetivas como el género, la raza, las capacidades físicas, las preferencias sexuales, la edad, entre otras, tengan todas, alta importancia en la lucha por una igualdad genuina (McLaren, 2001).

Como señala Alex Callinicos, sin importar la inevitable e intensa resistencia que ofrece y ofrecerá el capital, el obstáculo mayor para el cambio es la creencia de muchos de nosotros de que ese cambio es imposible. Callinicos propone revivir *la imaginación utópica*, es decir, nuestra capacidad de anticipar, o delinear al menos una forma de coordinación económica eficiente, democrática y no centrada en el mercado. En la imaginación utópica de Callinicos resuena *la imaginación revolucionaria* de Paulo Freire. Esta es la posibilidad de ir más allá del mañana sin necesidad de ser ingenuamente idealistas. Es el utopismo como una relación dialéctica entre la denuncia del presente y el anuncio del futuro. Anticipar el mañana con los sueños de hoy. La pregunta es ¿se puede soñar o no? Si resulta cada vez menos posible, la pregunta que debemos hacernos entonces es ¿cómo hacerlo posible? (Callinicos, 2003).

Necesitamos renunciar a la herencia que tenemos, a sus insuficiencias, necesitamos una teoría de la resistencia y del cambio, es decir una teoría emancipadora, un pensamiento crítico que nos permita reconstruir la dialéctica de la realidad, sus contradicciones, interconexiones, propiedades, procesos y relaciones causales profundas. Propongo para finalizar, con McLaren, que si en la economía de mercado, la libertad es el disfrute de todo aquello que pueda comprarse a los demás sin hacer preguntas y la ganancia de todo cuanto pueda venderse a los demás sin dar ningún tipo de respuesta, en la educación, en los

procesos de investigación, la libertad es precisamente la libertad de hacer preguntas y encontrar respuestas, sin importar que esto ofenda la autogratificación de algunas personas o instituciones. Esa teoría es la que proponemos en este escrito (Huerta-Charles, Pruy: 2007).

BIBLIOGRAFÍA

- Antunes, R. 2000 *¿Adiós al trabajo? Ensayo sobre las metamorfosis y el rol central del mundo del trabajo* (Bogotá: Ediciones Pensamiento Crítico).
- Apple, M. 2008 *Ideología y currículo* (Madrid: AKAL).
- Beltrán, M. 2011 *Perspectivas contemporáneas de las ciencias sociales* (Medellín: Asoprudea).
- Bonb, W. 2005 “¿Por qué es crítica la teoría crítica? Observaciones en torno a viejos y nuevos proyectos” en Leyva, G. (ed.) *La Teoría Crítica y las tareas actuales de la crítica* (México: Anthropos).
- Breilh, J. 1989 *Epidemiología. Economía, medicina y política* (México: Fontamara).
- Breilh, J.; Tillería Y. 2009 *Aceleración global y despojo en Ecuador. El retroceso del derecho a la salud en la era neoliberal*) Quito: Universidad Andina Simón Bolívar. Abya Yala).
- Callinicos, A. 2003 *Igualdad* (Madrid: Siglo XXI).
- Canguilhem, G. 1971 *Lo normal y lo patológico* (Buenos Aires: Siglo).
- Dierckxsens, W. 2003 *El ocaso del capitalismo y la utopía reencontrada. Una perspectiva desde América Latina* (Bogotá: Ediciones desde abajo).
- Dunayevskaya, R. 2004 *Filosofía y revolución de Hegel a Sartre y de Marx a Mao* (México: Siglo XXI).
- Dussel, E. 2006 *20 Tesis de política* (México: Siglo XXI – CREFAL).
- Engels, F. 2008 *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (Madrid: Alianza).
- Freire, P. 1999 *Pedagogía de la esperanza* (México: Siglo XXI).
- Freire, P. 2003 *Pedagogía del oprimido* (Madrid: Siglo XXI).
- Foucault, M. 1990 *La vida de los hombres infames* (Madrid: La piqueta).
- Giroux, H. 2003 *La escuela y la lucha por la ciudadanía* (México: Siglo XXI).
- Gogol, E. 2005 *Raya Dunayevskaya. Filosofía del humanismo-marxista* (México: Casa Juan Pablo Centro Cultural).
- Honneth, A. 2005 “Una patología social de la razón. Acerca del legado intelectual de la teoría crítica” en Leyva, G. (ed.) *La Teoría Crítica y las tareas actuales de la crítica* (México: Anthropos).

- Huerta-Charles, L.; Pruyn, M. (comps.) 2007 *De la pedagogía crítica a la pedagogía de la revolución: Ensayos para comprender a Peter McLaren* (México: Siglo XXI).
- Kohan, N. 2007 *Marx en su (Tercer) Mundo* (Bogotá: Ediciones Pensamiento Crítico).
- McLaren, P. 1997 *Pedagogía crítica y cultura depredadora, Políticas de oposición en la era posmoderna* (Madrid: Paidós).
- McLaren, P. 1998 *Multiculturalismo revolucionario, Pedagogía de disensión para el nuevo milenio* (México: Siglo XXI).
- McLaren, P. 2001 *El Che Guevara, Paulo Freire y la pedagogía de la revolución* (México: Siglo XXI).
- McLaren, P. 2003a *La escuela como un performance ritual. Hacia una economía política de los símbolos y gestos educativos* (México: Siglo XXI - UNAM).
- McLaren, P. 2003b *La vida en las escuelas, una introducción a la pedagogía crítica en los fundamentos de la educación* (México: Siglo XXI - UNAM).
- McLaren, P. et al. 2005 *Red Seminars, Radical excursions into educational theory, cultural politics, and pedagogy* (Nueva Jersey: Hampton Press).
- Mandela, N. 2013 *La autobiografía de Nelson Mandela. El largo camino hacia la libertad* (Bogotá: Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara).
- Marx, K. 2013 *Manuscritos de economía y filosofía* (Bogotá: Yulca).
- Mészáros, I. 2008 *La educación más allá del capital* (Buenos Aires: Siglo XXI - CLACSO).
- Mészáros, I. 2009 *Actualidad histórica de la ofensiva socialista. Alternativa al parlamentarismo* (Madrid: Intervención Cultural - El Viejo Topo).
- Organización Mundial de la Salud 2009 *Comisión sobre los determinantes sociales* (Ginebra: OMS).
- Petras, J. 2001 *Imperialismo y barbarie global. El lenguaje imperial, los intelectuales y las estupideces globales* (Bogotá: Ediciones Pensamiento Crítico).
- Saxe-Fernández, J. 2012 *Crisis e Imperialismo* (México: UNAM).
- Segura del Pozo, J. 2010 *Desigualdades sociales en salud. Conceptos, estudios e intervenciones 1980-2010* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia).
- Sotelo, A. 2012 *Los rumbos del trabajo superexplotación y precariedad social en el siglo XXI* (México: Miguel Ángel Porrúa).

- Vega-Romero, R. 2010 *Igualdad y diversidad. Un enfoque crítico de la justicia social en la salud* (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana).
- Vega-Cantor, R. 2013 *Capitalismo y despojo. Perspectiva histórica sobre la expropiación universal de bienes y saberes* (Bogotá: Impresol, Aury Sara Marrugo, Periferia).

SUBJETIVIDAD, GÉNERO Y DECOLONIALIDAD: APRENDIZAJES EN MI EXPERIENCIA VITAL

Yudi Astrid Munar Moreno*

A MODO DE INTRODUCCIÓN

En esta reflexión sobre mi experiencia en la construcción de mi tesis doctoral, he querido plasmar algunas reflexiones muy sentidas sobre nuestro lugar como mujeres y sobre las lógicas que nos han permeado en el marco del sistema patriarcal que históricamente hemos habitado.

Como mujeres, hemos vivido, sentido y experimentado la inequidad, la segregación y en ocasiones la exclusión y la violencia que habitan el mundo contemporáneo. Situaciones como estas me llevan a pensar que los análisis sobre la subjetividad de las mujeres son una herramienta analítica para reconsiderar nuestras relaciones.

Darme cuenta de estas situaciones me ha permitido cuestionar las ideas, los valores que están presentes en las políticas y en las acciones del sistema hegemónico imperante, pensando críticamente la condición subjetiva e identitaria del género no solo desde el punto de vista dimorfista, también desde la necesidad de incorporar a la reflexión elementos como la raza, la ideología, la clase social, las diferencias culturales en un intento por reconfigurar la complejidad donde una

* Doctora en educación universidad de la Salle Costa Rica. Miembro de redes de formación docente (estrado, red Durango de investigadores, Red Kipus). Docente Escuela Normal Superior Distrital María Montessori, Docente e investigadora facultad de educación Universidad Pedagógica Nacional. ymunar@pedagogica.edu.co.

subjetividad mestiza fluya como una de las múltiples miradas a nuestra presencia.

Es en ese sentido que elabore un estudio de las relaciones entre subjetividad, género y decolonialidad como una propuesta de mediación, a partir de la búsqueda de relatos, experiencias y sentires constituidos alrededor de las críticas al sistema colonial y patriarcal que ha homogenizado nuestras formas de relación.

Con esta investigación, he pretendido enlazar tres ciclos de mediación que me han llevado a comprender las relaciones propuestas. En un primer ciclo, recorro a búsquedas personales gestadas a lo largo del proceso de formación en la interlocución con los diferentes autores, maestras y maestros. En el segundo ciclo, busco profundizar, y soportar los acompañamientos en este recorrido, ubicando diversos autores que me han permitido lenguajear comprensiones de la subjetividad, del género y de la decolonialidad, a la vez que han ofrecido posibilidades para la transformación de mis experiencias; de ahí que he querido avanzar en la construcción de redes conversacionales que me permitieran ampliar el panorama, abrir la mentalidad, resignificando mi experiencia vital. En el último ciclo, me abro a la creatividad, describiendo, saberes y sentires inmersos en la diversidad y la diferencia, con la curiosidad como principio fundamental y que me ha permitido despojarme de certezas, aprendiendo de otras mujeres a fluir a través de las distintas tensiones y comprendiendo la incertidumbre en cada paso dado.

CONSIDERACIONES SOBRE LA PERSPECTIVA DE GÉNERO DESDE MI EXPERIENCIA VITAL

Para el contexto de estas consideraciones, la teoría de género se inscribe como una mirada crítica, un paradigma epistémico y un movimiento social sostenido en el tiempo que ha permitido la emergencia de nuevos saberes y rupturas desde las diferentes disciplinas, corrientes y categorías. En mi experiencia, encuentro tres aportes que van en el camino de la reflexión y la acción: el primero de ellos, parte de una mirada histórica para entender las subordinaciones y exclusiones que como mujeres hemos sido objeto en las distintas formas de organización social. El segundo, se basa en la potenciación de las acciones de resistencia y transformación que realizan los movimientos sociales y de mujeres en contra de condiciones subjetivas –y en sentido amplio las objetivas– de subordinación, explotación y discriminación en distintas regiones del mundo. El tercero y último, es un aporte que me interesa realizar a la reflexión sobre la *subjetividad mestiza*, desde una mujer –sujeta activa– del proceso de formación doctoral, y con un aporte de alternatividad que representa una salida al pensamiento

dicotómico; ahí donde hay una ruptura que permita la emergencia de otras lógicas sin existencia en el sistema de representación binario, donde una subjetividad no se vea limitada a la relación con tiempos continuos o lineales, ni a espacios hegemónicos, y que entonces propenda hacia una subjetividad de la creación, la fuga y la resistencia activa.

La teorización sobre género y el movimiento feminista han tenido un desarrollo histórico diferenciado para lugares y momentos, acorde con las especificidades respecto a las formas de opresión generadas en cada territorio específico. En este orden, encuentro pertinente ubicar aquí un sencillo análisis desde la realidad de las mujeres latinoamericanas, reconociendo sus condiciones y necesidades, específicamente de la mujer colombiana que responde a la condición del mestizaje situada en una intersección de raza, clase y género; caso para el cual está mi propia búsqueda mediada de sentido desde una mirada decolonial.

Me referiré, entonces, a la perspectiva de género no como una singularidad, sino como una multiplicidad de construcciones y aportes que se han hecho desde los feminismos.

Cada momento de los *feminismos* posibilita un análisis de la realidad de las mujeres colombianas en dimensiones distintas, por ejemplo, el feminismo de la primera ola o feminismo de la igualdad –feminismo liberal y socialista– sirve para entender la relación entre mujer y trabajo que se ha construido en mi país desde una mirada estructural. Esta primera ola muestra que la categoría “clase” tiene una especial relevancia, pues evidencia las desigualdades económicas que genera el capitalismo entre hombres y mujeres, así mismo, el término de la división sexual del trabajo propuesto desde este modelo, demuestra cómo ha existido una diferenciación de roles de género que ha confinado a las mujeres a la realización de labores de menor “valor social”.

El feminismo de segunda ola –o de la diferencia–, aporta una mirada hacia las comprensiones del problema de la identidad y la construcción del género, pues es precisamente esta ola la que aporta la categoría analítica “género” para señalar que la construcción de los roles femeninos y masculinos están mediados por construcciones sociales y que no son “naturales”.

Posteriormente, emerge la diferencia un llamado a estas latitudes, esta tendencia de la diferencia, es parte crucial en esta reflexión dado que entre sus aspectos está referida la subjetividad que, para este caso, aborda una “subjetividad mestiza” constituida a partir de la localización de múltiples posiciones subjetivas, de correspondencia mutua y móviles; coincidiendo con la teoría de género cuando plantea

una rearticulación subjetiva, móvil, múltiple, organizada en torno a coordinadas variables de la diferencia.

En esta reflexión, confiero fuerza a lo subjetivo y lo decolonial como bastiones hacia la transformación de la postura patriarcal occidental, al tratarse de un ejercicio mediador, un juego de representación propia conformado por comprensiones de diferente índole: raza, clase, etnia y género; conceptos que no son estables, ni universales, sino que son mediados constantemente por nuestra experiencia como personas y grupos donde otorgamos significados en contextos históricos y sociales específicos.

En este punto de las reflexiones, me encuentro con el feminismo de frontera: “la igualdad en la diferencia”, un movimiento que abre todo un espectro de posibilidades y tendencias teóricas al involucrar el género, la clase y la raza, en una mirada *interseccional* de los sistemas de opresión a través de una lectura crítica de marxismo, del pensamiento decolonial y antirracista.

Desde este ejercicio, me atrevo a proponer la expresión “subjetividad mestiza” como una conceptualización emergente que retoma las reivindicaciones históricas de los feminismos, es decir, como persona con identidad que asume una posición de clase como aquella que no es dueña de los medios de producción y que puede tener distintas condiciones: ser mujer afro, indígena, campesina, habitante de barrios populares, asalariada, y en mi caso particular mestiza, habitante de la ciudad, con formación en docencia, maestra del Estado, heredera de una historia cultural colmada de diversidades. Una mujer mestiza *múltiplemente* localizada en su profesión, ejerciendo la docencia con niños y adultos universitarios; pertenecientes a una familia campesina que se ha mudado a la ciudad; perteneciente a un grupo investigativo que se cuestiona a la vez que se pregunta por relaciones de equidad y diversidad en educación.

Por todos estos cruces y posicionamientos subjetivos, la connotación de subjetividad mestiza no pasa únicamente por una lectura de las condiciones de subordinación económica o identitaria. Esta lectura va en doble vía: intento hacer un reconocimiento crítico de mis condiciones, asumiendo lo mestizo y por ende popular desde un carácter emancipatorio, de posibilidad, de movilización, no como condicionante o un aparente “determinismo social” que limitara la posibilidad de transformación de mi subjetividad.

Esta subjetividad mestiza, va más allá del reconocimiento de las condiciones materiales de quienes pertenecemos a los sectores populares; avanza en un reconocimiento crítico de los procesos y dispositivos de opresión que se dan dentro de nuestra cultura popular y se constituye en potencial transformador que como persona puedo desarrollar desde la acción cotidiana.

A través de una subjetividad “*otra*” integrar tres dimensiones vitales: la mirada de lo femenino a través de una mediación en tres instancias, un diálogo interior *intrasubjetividad*, un diálogo con la “otredad” *intersubjetividad* y un diálogo con el entorno *transubjetividad*; y de esta manera asumo la existencia de una subjetividad «otra» que está constituida por un conjunto de prácticas y procesos a través de los cuales intentaré en la voz de otras y la mía propia, representar una mirada mestiza renovando mis sentidos, orientaciones y acciones sociales.

CAMINANDO DESDE DE LA PERSPECTIVA DE GÉNERO HACIA LA DECOLONIALIDAD

Al hacer una revisión sobre los esfuerzos que otras mujeres han realizado para superar la colonización de las luchas y las resistencias de las mujeres latinoamericanas, me encuentro con el concepto *decolonialidad de género*, como una apuesta política relativamente reciente que quiere, por una parte, estructurar desde diversos estudios una crítica interna a los “feminismos hegemónicos de Occidente”¹ y, por otra, formular estrategias feministas basadas en la autonomía de las mujeres teniendo en cuenta sus geografías, sus historias y sus propias culturas.

Hablar desde la decolonialidad de género no es tarea sencilla en la medida en que el concepto representa una interseccionalidad entre raza, género y opresión. Los estudios al respecto reconocen que, durante la década de los setenta, se gestó un desprendimiento en las teorías feministas, originado en los fuertes movimientos políticos y sociales de la época.

Dicho desprendimiento da cuenta de cómo el feminismo Afroamericano se despegó del feminismo existente; este feminismo, por sus críticas al racismo y al etnocentrismo, puede considerarse el antecedente de lo que hoy podría denominarse la lucha en la descolonización del género.

Este desprendimiento permite pensar, que la decolonialidad de género es la búsqueda de la de-construcción del sistema político-económico del capitalismo y del imperialismo, así como del patriarcado.

La decolonialidad es oportunidad para la emergencia de una nueva subjetividad cambiante, magmática² e interdependiente que cree

1 Concepto empleado por Chandra Mohanty en su texto “Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales” en 1984 para referirse proceso de homogeneización y sistematización del discurso sobre la opresión de la mujer en el llamado “Tercer Mundo”.

2 Noción desarrollada más adelante y en relación con el mestizaje, como una suerte de magma en la fluidez de las identidades.

la posibilidad de dar respuestas dinámicas, flexibles y creativas; una revisión política que rechaza una única perspectiva y que hace de la diferencia una fuente de nuevas miradas contra el poder del racismo y la opresión.

En la práctica, existe una tendencia a definirnos, a partir de criterios biológicos, las características básicas de masculinidad y de femineidad normales, así como por clasificar diferentes prácticas sexuales, produciendo una jerarquía que permite distinguir lo anormal de lo normal.

Pensarme en el marco de la decolonialidad como fuente de reconfiguración, ha sido abrir una ventana a nuevas miradas o elementos inesperados que en lo femenino, lo popular y lo mestizo me está permitiendo superar los modelos de apariencia anatómica de los sexos y sus implicaciones en nuestro comportamiento; para mí ha significado dejar atrás las construcciones marcadas por el determinismo biológico, los estereotipos sexuales y los roles de género gestados en el sistema patriarcal capitalista imperante.

Al pensar la colonialidad del género, complejizo su comprensión en el sistema global capitalista de poder, pero también critico su propia comprensión del género como visto solo en términos del acceso sexual a las mujeres. Al usar el término colonialidad mi intención es nombrar no solo una clasificación de pueblos en términos de la colonialidad de poder y el género, sino también el proceso de opresión activa de las personas, la deshumanización que los hace aptos para la clasificación, el proceso de subjetivación, el intento de convertir a los colonizados en menos que seres humanos (Harding, 1996: 149).

Mi apuesta decolonial busca semánticas y otros saberes de la mujer y lo femenino que, situadas en una episteme relacional configuren la emergencia de lógicas latinoamericanas y colombianas ocultas en las historias de mujeres que han luchado por configurar nuevos sentidos de ser, de vivir y de estar en el mundo en dichas historias donde nace la descolonización de nuestra conciencia, donde emergen identidades multidimensionales que superan la reducción y la culpa de la incompreensión (Rivera Cusicanqui, 2012).

REFLEXIONES DE LA SUBJETIVIDAD: UNA MIRADA A LA CAMINANTE MESTIZA

Mis búsquedas e inquietudes por el sujeto y por la subjetividad, emergen en la tensión de haber sido formada en la modernidad, dividida en mis sentimientos y saberes, subalternizada al poder patriarcal, vivenciando la dominación de valores como la competencia en un mundo capitalista que privilegia la economía y la política a la vida y la felicidad de las personas.

Como ya lo he mencionado, lo moderno está vinculado a nociones tergiversadas de progreso, desarrollo, evolución; justificando un cierto tipo de racionalidad, como verdades impuestas y lógicas de subordinación.

Lo moderno marca la época sobre la cual se sabe todo y se controla todo, en este paradigma epistemológico y de administración socioeconómica de la vida, lo subjetivo no tiene cabida ni en la ciencia vista como una actividad racional analítica y procedimental, ni en su objeto genérico, la realidad social –al considerarse como un orden estructurado objetivamente, regido por la causalidad y el determinismo–, ni mucho menos en quien investiga, del que se espera objetividad y neutralidad valorativa.

Lo subjetivo se ha asimilado al subjetivismo, a lo irreal, a lo imaginario, lo fantasioso y la personalidad individual; en consecuencia, dentro del quehacer académico tradicional se le considera como fuente de error, como “ruido” a ser neutralizado, como lo ambiguo, lo perturbador.

En la modernidad la discusión sobre la subjetividad se presenta con fuerza en el planteamiento de Descartes, sobre el sujeto racional. Denise Najmanovich lo plantea como la muerte y resurrección del sujeto:

A lo largo de nuestro siglo, no solo el pensamiento sobre el sujeto ha ido atravesando por un período de cambios fundamentales, también asistimos a una metamorfosis de nuestra experiencia como sujetos en este mundo en mutación en el que estamos cuestionando nuestro lugar, nuestras formas de producción subjetivas y objetivantes, nuestras formas de vida junto con los paradigmas que las han sustentado. (2008: 143-144)

En ese orden de ideas, un cuestionamiento muy fuerte en mi proceso reflexivo está situado en comprender *¿Qué dinámicas, tránsitos y conceptos median mi experiencia de subjetividad en una mirada decolonial del género?*

Para Najmanovich (2008), en el abordaje de la subjetividad, como campo problemático de reflexión, confluyen diferentes campos de estudio, tradiciones, enfoques y comprensiones, igualmente la autora propone desmontar y desnaturalizar supuestos e imágenes que la asimilan al subjetivismo como posición epistemológica, o a lo individual (como interioridad o conciencia).

De acuerdo a estas consideraciones, pienso la subjetividad como un conjunto de instancias y procesos de producción de sentido, a través de las cuales como mujer en relación con otras y otros construyo y me construyo. Así, para mí la subjetividad involucra los imaginarios, representaciones, valores, creencias, lenguajes y formas de aprehender el mundo, conscientes e inconscientes, cognitivas, emocionales,

volitivas y eróticas, desde los cuales las personas elaboramos nuestra experiencia existencial y nuestros sentidos de vida.

Es aquí donde surge un segundo interrogante, una búsqueda en la que pretendo cuestionar las relaciones entre subjetividad, género y alteridad: ¿Sería posible que reconociendo las colonialidades que se han gestado en mí, pueda deconstruir mis saberes y abrirme a la emergencia de una subjetividad otra en una perspectiva decolonial? y en ese orden de ideas ¿Qué instancias, movimientos e incertidumbres gesta la decolonialidad de género como oportunidad para la transformación de mi subjetividad?

Desde mi experiencia formativa y comprometida con continuar trasegando esta ruta en la que apenas me adentro, asumo que la subjetividad no se agota en lo racional ni en lo ideológico y, de acuerdo con Bohm (2008), se despliega en el amplio universo de la cultura, que apropio como un holograma de símbolos en virtud de los cuales las personas damos significado a nuestra propia existencia, estableciendo holomovimientos que orientan nuestras relaciones con nosotros y con el mundo. En este lugar me cuestiono ¿Qué construye una mediación, cuales son las posibilidades del encuentro, cuales sus implicaciones? ¿Cómo tránsito de la de la colonialidad a la descolonización? ¿De qué manera subjetividad y decolonialidad de género pueden constituir una relación de alteridad?

UN PRIMER ATISBO: DESCOLONIZAR IMPLICA HACER UNA COMPRESIÓN HOLOGRÁFICA DE LA SUBJETIVIDAD

Abordar la subjetividad de las mujeres, desde un lente decolonial, me ha implicado explorar el modo en que pueda pensarse lo mestizo, lo indígena, lo afro, se trata de percatarnos sobre la forma en que vemos el mundo, la forma en que internalizamos, actuamos y reproducimos formas de sentir y pensar.

Descolonizar es re-pensar, re-construir nuestra mirada. En el marco de este proceso de formación doctoral descolonizar mi subjetividad ha requerido una transformación de mis formas de pensar, mirar la decolonialidad de género desde mi condición como mestiza ha sido una experiencia resonante, han vibrado en mí las más variadas energías, han fluctuado los deseos de cambio y de re-configuración de mis actitudes y valores asignando nuevos significados. Así, pensar la subjetividad desde mi mestizaje a implicado cambios profundos en mí, pero por sobre todo un deseo de ser más feliz.

Mis intuiciones sobre la subjetividad coinciden con el planteamiento de Hugo Zemelman (2004), al resaltar que los seres humanos no estamos sobredeterminados, somos seres de posibilidades, y estos espacios tienen relación con la subjetividad. Muchos aspectos de la

subjetividad no se han denominado con este nombre, pero están presentes en los análisis de las prácticas sociales.

RELACIÓN SUBJETIVIDAD E INTERSUBJETIVIDAD, UNA VENTANA PARA PENSAR LO MESTIZO

En el marco de la condición de humanidad, la identidad, definida históricamente es formada y transformada incesantemente en relación con las representaciones por las cuales hemos sido formadas o interpeladas como personas en los sistemas culturales que nos circunscriben.

En la medida que los sistemas de significación y representación cultural se reproducen, somos confrontadas por una diversidad desconcertante y cambiante de identidades posibles,³ con cada una de las cuales podríamos reconocernos –al menos, transitoriamente–.

Las identidades son contradictorias, cruzándose o fragmentándose recíprocamente; las discordancias operan tanto afuera, en la sociedad, traspasando organizaciones, comunidades y colectividades establecidas, como en lo íntimo de cada persona;⁴ de manera que en ninguna identidad singular (de clase, de género, de raza, etc.) puede englobar todas las diferentes identidades que en la actualidad emergen de nuevas identidades oriundas de nuevos movimientos sociales (el feminismo, las luchas negras, los movimientos de liberación nacional, los movimientos pacifistas y ecológicos, etc.); haciendo que la identidad cambie de acuerdo a la forma como las personas somos interpeladas y confrontadas, en un proceso descrito como un cambio de una política de *identidad* (de clase) para una política de la *diferencia*.

De acuerdo con esto, puedo situar la relación subjetividad - intersubjetividad, como una ventana que brinda una mirada alternativa al mestizaje, puesto que la constitución de la subjetividad a partir de las identidades complejas e híbridas, se gesta en la confrontación de la persona con la otredad.

De acuerdo con Najamanovich (2008), en la constitución de la subjetividad, la persona se enfrenta a una paradoja, que a su vez representa la posibilidad de crecimiento y evolución, representa entonces nuevas lógicas de relación, igualmente en dicha constitución emerge el complejo de autonomía y dependencia en la que el sujeto crea cierta autonomía al lograr delinear una estructura identitaria, pero en correlación con varias dependencias explicitadas en la necesidad de vínculo.

3 Comparable con la superposición de estados potenciales en la física cuántica.

4 Equiparándose al fenómeno de la no localidad en donde somos afectados por múltiples influencias correlacionales.

La relación subjetividad-intersubjetividad permite el desarrollo de una sincronicidad que de acuerdo con Peat (2003) nos reta a construir puentes con la otredad para la constitución de nuestra propia subjetividad; esta sincronicidad se traduce en una epistemología fronteriza creando nuevas interdependencias en el marco de la unidad compleja que comporta la constitución de la identidad.

La mayoría de las veces, las relaciones entre culturas diferentes son consideradas a partir de una lógica binaria (hombre *versus* mujer, normal *versus* anormal, indio *versus* blanco) que no permite comprender la complejidad de los agentes y de las relaciones, ni la reciprocidad de las interrelaciones, ni la pluralidad y la variabilidad de los significados producidos en estas relaciones.

La constitución y el tránsito del “yo” al “nosotros”, ha estado históricamente sesgada por la dicotomía, en el marco de dicha dislocación el mestizaje bajo una mirada compleja se constituye en una lógica de interlocución, de interacción, de manera que la subjetividad supera el límite y se establecen nuevas emergencias intersubjetivas, permitiendo que lo mestizo genere nuevas identidades y formas de relación, de democratización y de alteridad.

De acuerdo con esto una subjetividad otra pensada desde lo mestizo, me permite hacer reflexiones encaminadas a la consideración de diversos movimientos y elecciones, en suma, se trata de una mediación que me permite resignificar con otras y otros nuestras formas de pensamiento, de filiación y de constitución inter e intrasubjetiva.

LA SUBJETIVIDAD MESTIZA FRACTAL EN EL PROCESO DE DESCOLONIZACIÓN

Mi proceso descolonizador parte de la necesidad de asumir mi mestizaje, en consecuencia, asumo que este mestizaje ha sido nombrado y construido a partir de ideologías, discursos e ideas que han justificado su opresión, su explotación, su sometimiento, su enajenación y su devaluación. De esa cuenta, reconozco mi subjetividad como una construcción de sentido con historia, memoria y conocimientos, tanto ancestrales como propios de mi historia personal.

Por otro lado, esta subjetividad ha devenido en política a partir de mi decisión de re-pensarme y de construir una historia propia desde una postura reflexiva, crítica y constructiva.

De acuerdo con esto, lo mestizo ha sido hasta ahora no solo la derivación de las mezclas raciales, sino la más viva muestra de reinvencción colonial sobre nuestras subjetividades y nuestros cuerpos; el sistema patriarcal occidental ha redefinido nuestra identidad como mujeres de acuerdo a signos y preceptos discriminatorios de género occidentales. La colonización patriarcal estableció las circunstancias

históricas para que las mujeres perdiéramos las relaciones relativamente igualitarias que teníamos en las sociedades ancestrales; cayendo bajo el dominio tanto de los hombres colonizadores como de hombres colonizados.⁵

La subordinación de género, es una de las más fuertes muestras de la subjetividad colonizada, puesto que hasta ahora ninguna reivindicación ha tenido en mente la violencia y discriminación que sufrimos las mujeres latinoamericanas. Hemos experimentado una subjetividad dormida, que ignora la historicidad y la colonialidad generadas en el desconocimiento de lo que somos y hemos sido en el continente latinoamericano; al habitar un intersticio que en mi caso no me había permitido situarme en tanto mestiza heredera de la sangre ancestral indígena, africana mezclada con sangre europea.

El mestizaje, a lo largo de este proceso reflexivo, empieza a tornarse en una fábula, quizá por representar una invención que a mis ojos estaba latente pero que sin embargo no podía distinguir. Mi subjetividad mestiza a la luz de la colonialidad de género también apenas empieza a despertar. Al igual que a las mujeres blancas de occidente, aún me cuesta mucho esfuerzo reconocer la interseccionalidad de raza y género y mi propia complicidad en los procesos de colonización y dominación capitalista.

El mestizaje es una categoría que ha ido anclándose a mi experiencia de formación, como un escenario de intersección, un concepto que se soporta en la hibridad de su esencia, al tratarse de la combinación de varios elementos culturales, simbólicos y biológicos. Su matiz diverso me permite potenciar resonancias alternadas que emergen a la luz de las bifurcaciones vividas en este proceso reflexivo.

Mestizaje es una alternativa a lo absoluto, es una emergencia en mí pensar que despliega de forma dinámica variados elementos cosmogónicos, partiendo de la fluidez histórica que he compartido con otras mujeres indígenas y afrodescendientes. El mestizaje es entonces una suerte de magma en la fluidez de nuestras identidades, de nuestra historicidad, y de nuestro carácter relacional, convirtiéndose en epicentro común para el encuentro con la diferencia.

A la luz de estas consideraciones, la subjetividad mestiza es una subjetividad de la desobediencia, un magma interno que me lleva a asumir lugares de resistencia a los condicionamientos históricos que me han sido impuestos.

5 Son varias las referencias sobre una doble opresión, no solo por parte de quienes han ejercido históricamente procesos de colonización, sino también de quienes han sido oprimidos junto a nosotras, los hombres oprimidos también han ejercido opresión sobre nosotras.

REVITALIZACIÓN DE LO MESTIZO

Los asuntos sobre el mestizaje y su no lugar en nuestras sociedades latinoamericanas devienen por supuesto de las viejas herencias coloniales, cuando las élites latinoamericanas se resistían a la definición científica de raza acuñada por los europeos. El aprecio por la pureza racial, y el consecuente desprecio por lo mestizo, sumadas a las doctrinas acerca de la “preponderancia de la raza blanca”, potencialmente subordinaban a las élites frente a sus pares europeos; de manera que para poder participar en el nuevo orden mundial generado por el racismo científico, dichas élites latinoamericanas crearon una burbuja ilusoria al diseñar una noción de raza biológica propia, generando versiones nacionales de lo que significaba ser “blanco”.

Así, establecieron versiones localizadas de racismo colonial. Pequeños colonialismos dentro del mismo sistema patriarcal de dominación, nuestra historia reciente es fiel muestra de cómo las clases educadas de Latinoamérica cooperaron con los prejuicios europeos; sin duda las campañas libertadoras están marcadas por el deseo de los criollos⁶ de ser blancos y su gran temor de no ser considerados como tales.

Este arribismo criollo, llevó a nuestros precursores a construir taxonomías sociales que les hacían dominadores dentro del gran grupo de dominados, justificando su deseo de supremacía sobre sus paisanos.

De manera que, a los elementos fenotípicos del racismo científico, se le agregaron características morales, culturales y educativas que permitieran perpetuar la clasificación, dándoles un lugar privilegiado en el control y dominio de la América Latina.

Por muchas décadas la educación fue el elemento diferenciador por excelencia y, por ello, fue estrategia central en la definición de lo culto y apropiado. La educación tenía, a los ojos de los criollos, un potencial cuasi-biológico, pues se creía que estaba basada en un don natural: “la inteligencia”.

La falta de educación generaba el “abuso” –la transgresión– de las normas sociales, de manera que quienes no podían acceder a ella se consideraban inferiores, carentes de civilidad y por lo tanto dependientes de la virtud y subordinados al poder de los cultos. Al ser un carácter de jerarquía y control biologizado, la educación fundaba los esquemas de moral que caracterizaba a la “gente de bien”, “limpiando”

6 Criollo es una expresión muy utilizada en Colombia para referirse a la elite colonizada que emprendió las campañas de independencia; criollos son las personas hijas de españoles nacidas en América y pertenecientes a las clases poderosas del continente.

la hibridez fenotípica de sus linajes y convirtiendo a los criollos en un grupo social “blanco”.

La historia posterior deviene con tensiones interesantes, los mestizos se han constituido en el legado popular, campesino y urbano que ha enriquecido el patrón cultural de las naciones latinoamericanas, pero que al estar en los puntos de tensión racial han vivido una invisibilización propia que les imposibilita reconocerse y asumirse en su mestizaje como una condición de diversidad y apertura.

Fruto de las reflexiones que he adelantado en el proceso de formación, encontré constantemente que vivimos en medio de dualismos, y el mestizaje se ha visto particularmente enfrentado a ello; para el caso de esta reflexión considero necesario salir del dualismo colonial en el que hemos estado imbuidos.

Hoy en día, una persona mestiza enfrenta dos posibilidades: la mestiza identificada con la cosmología europea que niega lo indígena y africano, o la posición epistémica de la mestiza que asume su herencia indígena y africana en mezcla con la descendencia europea, independientemente de la opción el interlocutor subalterno sigue operando.

Esta subjetividad mestiza que he venido plasmando en mi reflexión es una subjetividad “otra” en tanto intenta desprenderse, en términos de Mignolo (2010) separarse del carácter dualista, dando apertura a una dinámica resonante emergente en las condiciones de la *mismidad*, la *otredad* y la *alteridad* como rutas de una mediación hacia la decolonialidad de género.

A lo largo de este trabajo he podido visualizar la ausencia de herramientas conceptuales que den vía a nuevas lógicas de producción de sentido en el marco de los feminismos latinoamericanos, en ese orden de consideraciones pienso que un mestizaje descolonizado es un mestizaje que supera el dualismo y la dicotomía dando revitalización al mestizaje como productor de alternativas; en definitiva un mestizaje generadora de múltiples bifurcaciones mostrando diversos caminos y sacándonos de los absolutismos que han colonizado nuestras subjetividades.

MESTIZAJE: PUNTO DE RELACIÓN ENTRE ALTERIDAD Y DIVERSIDAD

La colonización ha sido un orden en que la humanidad se ha dividido y fragmentado dando lugar a la escisión y la violencia, en nuestros procesos de constitución como sujetos ciudadanos, la realidad básica consiste en pequeños trozos todos ellos fuera unos de otros, nuestras subjetividades y formas de pensamiento han sido parceladas bajo falsos absolutismos.

En este punto de tensión, mi subjetividad mestiza como una apuesta alternativa piensa la alteridad como una emergencia de oportunidad que nos permitiría situarnos como partículas constituyentes de una totalidad; de manera que la alteridad en relación a la totalidad es una invitación a la integridad de nuestra subjetividad.

Sin duda alguna, una excelente explicación del mestizaje en tanto vínculo, la comparte Morin al afirmar que nuestra subjetividad es una construcción colectiva: “El otro es a la vez el semejante y el desemejante; semejante por los rasgos humanos o culturales comunes, desemejante por las desingularidades individuales o las diferencias étnicas. El otro lleva efectivamente en sí lo ajeno y la similitud” (2006: 84).

En atención a lo expresado, la subjetividad mestiza que he venido reflexionado a lo largo de este texto encuentra en la sincronicidad una aliada que me permite construir mi propio pensamiento a partir de lo que otras y otros han aportado en su experiencia; la sincronicidad responde a la necesidad de la mente de construir un puente entre el mundo interior y el mundo exterior, el mundo de la psique y el mundo de la materia interconectando experiencias entre sí.

Una subjetividad mestiza desde las reflexiones aquí construidas, es una emergencia generadora de sincronicidad en la medida en que me permite interpretar los eventos de mi experiencia estructurándolos con mi entorno, con los otros como la sociedad.

En el mestizaje se combinan mismidad, otredad y alteridad como señal de que en la subjetividad puede darse la existencia de afinidades entre cosas y comprensiones aparentemente distintas, diversas, que actúan entre el cuerpo, el alma y el mundo exterior.

A propósito de este lenguaje que he podido construir, considero importante establecer las siguientes consideraciones sobre la subjetividad, el mestizaje y la colonialidad de género:

Reconozco la paradoja autonomía-dependencia como posibilitadora de la intersubjetividad y de la alteridad. La decolonización de la subjetividad no puede caer en el juego de reducir a la otra y al otro a lo que nosotros pensamos o queremos. No se trata de asimilar a las personas a nuestro modo de ser y pensar, excluyendo su diferencia. Se trata de abrir la mirada al extrañamiento, al dislocamiento de lo conocido para lo desconocido. De esta forma, las mujeres desde la propuesta de la subjetividad mestiza somos invitadas a vivir nuestros patrones culturales como apenas uno más entre otros posibles.

La subjetividad no está circunscrita a un espacio y tiempo determinados, sino que en ella se concentran diferentes escalas existenciales, espaciales y temporales. La subjetividad, como recuperación del

pasado es memoria de mi misma; como apropiación del presente, es experiencia con otros y otras; y como construcción de posibilidades, es futuro en la convivencia a través de la alteridad.

Estas reflexiones me invitan a seguir indagando sobre la vida humana y su complejidad, emociones y afectividad; a recapacitar sobre nosotras mismas, sobre nuestras afectividades inconscientes, permanentes conflictos internos; pensando constantemente en las incontables preguntas y sobre el porqué de nuestras actitudes y emociones en relación con las personas que nos rodean.

Asumir esta transformación es posible en la medida en que podamos descubrir y reconocer la particularidad de la otredad en el marco de nuestra propia totalidad.

En atención a estas consideraciones, he concluido que mi subjetividad mestiza empieza en el camino para vincularse con un modelo político del pensamiento femenino que promueve una ética de cuidado y la preservación de la vida en el planeta. Se trata de atravesar la puerta transubjetiva a un pensamiento feminista que a mi ver se viene gestando recientemente y que apuesta por la coexistencia y la preservación de la vida en contra de las guerras y la violencia gestadas en el desconocimiento de las diferencias.

Mi subjetividad mestiza inicia el recorrido hacia un pensamiento feminista que promueve experiencias y espacios en los que los conflictos se regulan pacíficamente, es decir en los que las personas y/o grupos humanos optan por facilitar la satisfacción de las necesidades de los otros. Un escenario transubjetivo imperfecto puesto que gestiona el encuentro conviviendo con los conflictos y las divergencias.

BIBLIOGRAFÍA

- Bohm, D. 2008 “El universo Plegado-desplegado” en Wilber, D. *El paradigma Holográfica* (Barcelona: Kairos) pp. 65, 141.
- Cusicanqui, S. 1998 “Experiencias de montaje creativo: de la historia oral a la imagen en movimiento” en Prada, A. *et al.* (comp.) *Memoria/Encuentro: Diálogo sobre escritura y mujeres* (La Paz).
- de Sousa Santos, B. 2003 *La caída del Ángel Novus: ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política* (Bogotá: Antropos).
- Díaz, I. 2002 “Situación de la mujer rural colombiana” en *Cuadernos de tierra y Justicia* (ILSA) N° 9. En <http://www.kus.uu.se/CF/Cuaderno_09.pdf>.
- Espinosa, Y.; Gómez, D.; Ochoa, K. 2014 *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (Popayán: Editorial Universidad del Cauca).

- Grosfoguel, R. 2006 "La descolonización de la economía política" en *Tabula Rasa* (REDALYC) pp. 17-48.
- Grosfoguel R. 2011 "La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Souza Santos" en *Formas-otras, saber, nombrar, narrar, hacer* (CIDOB) pp. 97-108.
- Harding, S. 1996 *Ciencia y feminismo* (Madrid: Morata).
- Lugones, M. 2008 "Colonialidad y género" en *Tabula Rasa* (REDALYC) N° 9, pp. 73-111.
- Maturana, H. 1997 *El sentido de lo humano* (Santiago de Chile: Dolmen).
- Mignolo, W. 2010 *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la decolonialidad* (Buenos Aires: Ediciones del Signo).
- Morin, E. 2006 *El método VI. La ética* (Madrid: Cátedra).
- Najmanovich, D. 2005 *El Juego de los vínculos. Subjetividad y redes: figuras en mutación* (Buenos Aires: Biblos).
- Najamanovich, D. 2008 *Mirar con nuevos ojos. Nuevos paradigmas en la ciencia y le pensamiento complejo* (Buenos Aires: Biblos).
- Peat, D. 2003 *La sincronicidad. Puente entre mente y materia* (Barcelona: Kairos).
- Rivera Cusicanqui, S. 1990 *El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia en Temas Sociales* en CLACSO (CLACSO) N° 11, pp. 49-75. En <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20100916024619/18mignolo.pdf>>.
- Zemelman, H. 1987 "Conocimiento y sujetos sociales. Contribución al estudio del presente" en *Jornadas* (México: El colegio de México) N° 111.
- Zemelman, H. 2004 "En torno de la potenciación del sujeto como constructor de historia" en Laverde, M.; Daza, G.; Zuleta, M. *Debates sobre el sujeto. Perspectivas contemporáneas* (Bogotá: Universidad Central, DIUC, Siglo del Hombre).

SEGUNDA PARTE

EPISTEMES SOCIALES Y PAZ
EN COLOMBIA

HOSPITALIDAD CRÍTICA, BUEN VIVIR Y PAZ TERRITORIAL: MÁS ALLÁ DEL MULTICULTURALISMO LIBERAL

Eduardo A. Rueda Barrera*

INTRODUCCIÓN

Este trabajo atiende tres objetivos. El primero, consiste en explorar cómo el multiculturalismo concibe la relación entre las culturas como una relación entre esferas limitadas y autocontenidas. Según esta concepción, las culturas limitan con las otras como los países en un mapa geopolítico: por medio de una línea separadora mediante la cual se define sin ambigüedades lo propio y lo ajeno. La construcción de esta imagen conceptual, mostraré, se logra a través de tres estrategias discursivas que llamaré diferencialista, identificacionista y anti-antihegemónica. Estas estrategias a menudo se combinan; si se exponen de manera diferenciada es solo con el propósito de satisfacer demandas analíticas. El segundo objetivo, más breve, consiste en vindicar, frente a este punto de vista, una concepción según la cual las culturas se relacionan entre sí en zonas que, con Socorro Ramírez, llamaré de frontera, esto es, en espacios indefinidos de encuentro e intercambio en el que, al contrario de lo que sucede con culturas que se imaginan como *limitando* entre sí, lo propio y lo

* Ph.D. en Filosofía. Profesor titular y Director del Instituto de Bioética, Pontificia Universidad Javeriana. Co-coordinador Grupo de trabajo en Filosofía política de CLACSO. Correo: erueda@javeriana.edu.co.

ajeno se difumina y entremezcla. Al vindicar esta concepción, pondré a la vista un principio normativo que, en la práctica, guía la relación entre culturas: un principio que llamaré principio de hospitalidad crítica. Dicho principio, sostengo, resulta *más* adecuado para guiar la relación entre culturas en nuestro continente frente a diversos desafíos incluido el de la paz territorial. Sobre este trazo esbozaré, en la última sección del trabajo, lo que, desde una lectura crítica del liberalismo y el ecosocialismo, propone el buen vivir para la construcción de la paz territorial en Colombia.

EL MULTICULTURALISMO COMO DISCURSO DIFERENCIALISTA

La primera estrategia discursiva mediante la cual el discurso multicultural reifica los límites entre culturas, consiste en la acentuación del contraste existente entre contenidos éticos locales, culturales o religiosos y contenidos morales universalistas, cosmopolitas y liberales. Mediante el énfasis en las diferencias normativas, esta primera estrategia lleva a ejercicio una política general de extrañamiento de lo otro y de los otros que, claro está, por infligir la infibulación a las mujeres, quemar con aceite la piel de lactantes en estados febriles, arrancar a mechones los cabellos de las adolescentes, someter a flagelación a un gobernante egoísta, o abandonar a los niños gemelos cerca de los hormigueros, etc. no podrían ser, desde luego, parte del mundo moral de una ciudadanía impregnada de la cultura de los derechos humanos y de sus sentimientos correspondientes. Bajo el efecto de una política discursiva que, como esta, compromete, al alentar los sentimientos de indignación, extrañamiento y censura de los otros, la posibilidad de una experiencia de continuidad transcultural, esto es, la posibilidad de presumir cierta homogeneidad entre los otros y nosotros, la relación entre culturas queda tácitamente planteada como una relación problemática. Como se sabe, frecuentemente el problema consiste, en el escenario así fabricado, en fijar los límites al ejercicio de la libertad cultural de los otros de manera que pueda garantizarse la compatibilidad de dicho ejercicio con una normatividad universalista como la de los derechos humanos.

No diré que esta estrategia diferencialista sea reconocible como mera política, es decir, como una mera estrategia de autoensalzamiento y descrédito de los otros; pero tampoco diré que mediante la implementación de esta estrategia conceptual no se esté haciendo política. La política que el discurso multicultural lleva a cabo, por estos medios diferenciadores, sirve tanto para la reproducción de la vieja imagen colonial de una jerarquía entre culturas como para alimentar una cierta tranquilizadora indulgencia de la ciudadana cultura mayoritaria de los derechos humanos hacia sí misma.

El límite que separa esta cultura cívica de los derechos humanos con aquellas otras que hacen cosas indignantes, es fabricado como un “límite inferior”. Un límite parecido al que se traza, en el mapa geopolítico de América, sobre el cauce del río Bravo; un límite que, para muchos de quienes defienden la necesidad de mantenerlo, separa la civilización de la barbarie.

Ha escrito Joseph Carens que “implícitamente el efecto (de estos discursos diferenciadores) es crear una identificación de Occidente con la Civilización y de (estas otras comunidades) con la Barbarie” (1995, 86) (aclaraciones del autor). Más abajo del límite que el discurso multicultural diferencialista así traza, se encuentran, naturalmente, los bárbaros; del lado de la cultura ciudadana de los derechos humanos se levantan en cambio las murallas protectoras, los derechos y los deberes que, en correspondencia con ellos, los bárbaros deben respetar si es que quieren ser reconocidos como ciudadanos.

La posibilidad de que estas diferenciaciones se asuman con naturalidad por parte de los miembros de la cultura mayoritaria de los derechos humanos, se sostiene en el efecto de transparencia que logra el discurso etnográfico que habla de los otros. Dicho efecto es el producto, por cierto, menos de lo que el discurso diferencialista dice que de lo que no dice: tales distinciones (civilización o barbarie) son posibles porque no se dice nada acerca de la considerable oposición interna que suele existir contra la práctica de la infibulación en el seno de muchas comunidades; porque no se profundiza en el papel reparador que para muchos de los destinatarios de culpas por indolencia y/o irresponsabilidad públicas tienen ciertos rigores físicos (como la flagelación o el ayuno); porque no se reconocen las filiaciones numerosas que hacen tan diversos a los otros como son los propios ciudadanos que participan de la cultura mayoritaria (existen Uwas, por ejemplo, que son ecologistas, deportistas, artistas, etc.); porque no se dice nada acerca de las múltiples y dolorosas formas rituales de producción (en los niños) y autoproducción corporal en nuestras ciudades, ni nada de la bondad que, consideradas ciertas circunstancias, puede reconocerse en el infanticidio o en el abandono de ancianos que practican algunas de las comunidades de nuestros países y, por supuesto, nada de, cito de nuevo a Carens, “los fracasos e inadecuaciones de los Estados democráticos de Occidente con respecto a la igualdad de género” (1995: 86), la igualdad intergeneracional y la justicia hacia animales no humanos, etc. Sobre estos últimos casos resulta innegable la indulgencia con la cual la cultura mayoritaria de los derechos humanos suele tratarse a sí misma.

EL MULTICULTURALISMO COMO DISCURSO IDENTIFICACIONISTA

La segunda estrategia discursiva, mediante la cual el discurso multicultural imagina la relación entre culturas como una relación entre esferas autocontenidas, consiste en tratar “lo cultural” como el recurso más determinante de autorreferencia individual y grupal. “Lo cultural” designa aquí el patrimonio imaginario que es a la vez comunitario, singular y heredado y, por tanto, no elegido, y que es, además, simbólicamente contrastador, esto es, necesario para que una persona o un conjunto de ellas puedan autoreconocerse y ser por otros reconocidas. Reconocidas como Wayuus, Cunas, Kogis, Quechuas, Otavalos, Mapuches o Kurdas; o como Evangélicos, musulmanes o judíos ortodoxos.

Mediante un tratamiento de la cultura que la describe como fuente de una identidad incontestable pues, como tal, no puede ser ni elegida ni deshecha, a la vez que, como auténtica raíz del yo personal y comunitario, este discurso (identificacionista) convierte la pertenencia cultural en destino. Por ser incontestable dicha pertenencia define, sin borrones, lo propio y lo ajeno, subordinando cualquier otro tipo de filiación o elección asociativa de las personas entendidas como miembros de grupo a los dictados de una, por así decir, pre-fijada lógica identitaria. Llamaré a esta imagen de la pertenencia cultural, “imagen culturalista”. Gracias a una retórica que reifica la “identidad cultural” se hacen palpables los contrastantes colores con los cuales se tiñen el carácter y los valores de los otros (identificados como minorías étnicas y/o religiosas) y, por supuesto, el carácter y los valores de la cultura urbana mayoritaria.

Una imagen culturalista de la pertenencia cultural da bríos, como es natural, a una agenda ético-política inspirada en la necesidad de encontrar las bases para una convivencia pacífica entre agentes que se definen con arreglos a esquemas simbólicos distintos; inspirada, pues, en la necesidad de encontrar las bases para la tolerancia intercultural. Ya que las identidades culturales son imaginadas como cuasi-inmodificables, y ya que ellas son contempladas, a la luz del discurso identificacionista, como la raíz de la cual se nutren los valores más auténticos y valiosos para las personas, las sociedades estarán expuestas a conflictos potenciales entre agentes ubicados en constelaciones culturales distintas. Con el fin de reducir este peligro el discurso multicultural aboga por la tolerancia, la aceptación del pluralismo y la resignación a una cierta fragmentación de la ciudadanía y a la cualidad cuasi-instrumental de sus pactos (Kymlicka, 2009). El límite que separa las culturas queda trazado aquí como el efecto de un contorno; se trata de contornos parecidos a los que, para hablar gráficamente, se trazan, en un mapa geopolítico, alrededor de Cuba, de la Isla de Pascua o de Japón: contornos que definen un límite insular.

La posibilidad de que estas imágenes identificacionistas de la pertenencia cultural se admitan con naturalidad por parte de los miembros de la cultura mayoritaria de los derechos humanos, descansa en la difusión, a escala ciudadana, de lo que antes he llamado “imagen culturalista” de la pertenencia cultural. Dicha imagen se ha venido perfilando como consecuencia del debilitamiento de los grandes relatos, de la popularidad del contextualismo en psicología, antropología, historia y artes, y de la convivencia cada vez más cercana de los miembros de la cultura mayoritaria de los derechos humanos con personas que hablan otras lenguas, tienen otros rasgos, cocinan diferente, oran distinto y celebran singularmente. Entretanto, nuevos puntos de vista y evidencias se van, frente a esta difundida imagen, acumulando poco a poco. En Psicología parecen tomar fuerza enfoques que acentúan el papel de la evaluación cognitiva y de la apropiación deliberante y no pasiva de lo heredado en la construcción de una identidad individual (Wren & Mendoza, 2004); en el campo de los estudios sociales y culturales también se documentan cómo, por efecto del escrutinio crítico, se producen variaciones heterodoxas y movimientos de reinvención de lo propio (nuevas interpretaciones de los mitos, reformas a normatividades comunitarias selectivas para la mujer y/o las niñas, etc.) que ponen en crisis la idea culturalista según la cual las identidades son inexorables e inevaluables (Sánchez, 2002). Esta puesta en crisis de la idea culturalista de la identidad personal y grupal parece darle la razón a Amartya Sen cuando escribe que:

resulta difícil creer que una persona en realidad no tiene opción para decidir qué importancia relativa puede asignarles a los diversos grupos a los que pertenece [...] Todos estamos siempre haciendo elecciones, aunque sea de un modo implícito, acerca de las prioridades que debemos asignarles a nuestras diferentes filiaciones y asociaciones. La libertad para determinar nuestras lealtades y prioridades entre los diferentes grupos a los que pertenecemos es peculiarmente importante, y tenemos razones para reconocerla, valorarla y defenderla. (2007: 28)

EL MULTICULTURALISMO COMO DISCURSO ANTI-ANTIHEGEMÓNICO

La tercera estrategia discursiva, mediante la cual el discurso multicultural concibe la relación entre culturas como un vínculo entre esferas autocontenidas, es la deshistorización y esencialización de las respuestas negativas y beligerantes que muchos pueblos del mundo interponen contra occidente. Mediante la descripción de dichas respuestas como expresiones de “identidades radicales”, esta estrategia inmuniza a la sociedad occidental contra la posibilidad de asumir, a través de una política de reparación y de diálogo, sus excesos y desaciertos.

Como tal, esta estrategia es política cultural (esencializadora) al servicio de una política occidental hegemónica y autocomplaciente. “Occidental” es usado aquí menos para designar un espacio geo-político inflado progresivamente, primero por Roma, luego por el Cristianismo y, finalmente, por la Industria, que para designar un modo de ser general instrumentalista, secular, individualista, funcionalista, productivista, experimental, racionalista, mecano-materialista, etc. Frente al expansionismo y el trato denigrante de la que los otros han sido objeto por parte de Occidente, de su responsabilidad en la diseminación, a menudo sin consentimiento de los afectados, de patologías modernas y capitalistas, se han desatado no fuerzas de exterminio obedientes al mandato cultural de satanizar lo ajeno o lo diferente (imagen común en los discursos que en el norte hablan, por ejemplo, de la naturaleza del terrorismo islámico) sino fuerzas de resistencia, defensivas, no contra aquellos factores que pretendidamente amenazan su rígida estabilidad sino contra aquellos que comprometen su autonomía para gobernar sobre recursos culturales numerosos y distintos que, en muchos casos, incluyen recursos occidentales.

Narraciones culturalistas que esencializan la reactividad negativa contra occidente silencian la posibilidad de una historia de la resistencia. La violencia, fabricada componente de la identidad de los otros y, entonces, deshistorizada, se convierte no en un asunto que deba asumirse por medio del diálogo, la compensación y la reparación, sino en un asunto de política multicultural civilizatoria. Al tratarla como un rasgo inherente a ciertas comunidades culturales la política multicultural civilizatoria abre el compás para fijar límites normativos (el respeto a los derechos humanos), a la vez que para eximir a quienes empujaron la resistencia violenta de responsabilidad. Qua política de evasión de la responsabilidad la política multicultural es política anti-hegemónica. El límite, gracias al cual las culturas reactivas son definidas como pura exterioridad, cumple aquí con una función guardadora. Como tal, este límite es fabricado como línea de protección: una línea parecida a la que confina un área de cuarentena; un límite inmunológico.

Mediante un llamado a los derechos humanos, la política multicultural logra convocar la solidaridad de la cultura mayoritaria para contener y exorcizar las manifestaciones de violencia y de “radicalismo”. Entretanto, la historia de dicha violencia como historia de resistencia, de sus giros perversos por efecto de una victimización implacable, se mantiene oculta y ocultas, entonces, las demandas que en justicia cabría reclamar a quienes fueron sus animadores.

Hasta aquí, he explicado las tres estrategias mediante las cuales el discurso multicultural construye una imagen según la cual la relación

entre culturas consiste en una relación entre esferas limitadas y auto-contenidas. He mostrado también cómo esta construcción obliga a pensar la relación debida entre culturas como una relación que, por efecto de la mutua tolerancia y del respeto a normas universales como los derechos humanos, honre la convivencia pacífica. He querido además sugerir que las propuestas multiculturales de tolerancia y respeto a los derechos humanos cumplen varias funciones políticas problemáticas: la de promover una concepción conservadurista de la cultura y de la identidad personal que favorece la construcción del otro como bárbaro y, por estos medios, la de contribuir a la reproducción del colonialismo; la de alimentar una cierta indulgencia de la cultura mayoritaria de los derechos humanos hacia sí misma, y la de impedir el posicionamiento de exigencias justas de compensación y reparación.

EL ENCUENTRO ENTRE CULTURAS Y LA HOSPITALIDAD CRÍTICA

Sin embargo, trabajos como los de Sen (2007), Nussbaum (2001), Bonfil (1987), Escobar (1999), por citar unos pocos, han puesto en evidencia cómo lo propio y lo ajeno no constituyen, como se asume frecuentemente en los discursos multiculturales, categorías fijas, sino que, como tales, están expuestas a procesos constantes de definición. Los ejemplos dados por estos autores incluyen asuntos educativos (como el hecho de que las mujeres tailandesas de las zonas rurales hubieran reconocido en las campañas de alfabetización no la conveniente influencia del mundo occidental sino la actualización de una vieja y olvidada tradición siamesa que amparaba y estimulaba la educación de las mujeres y su contacto con los libros) gastronómicos (como el hecho de que la gastronomía India haya involucrado el picante que es, en principio, exógeno, a un tipo de cocina propia como la Tandoori) y tecnológicos (como la apropiación que las comunidades indígenas del pacífico colombiano han hecho la retórica del germoplasma para defender la protección de su territorio histórico y mítico). Estos pocos ejemplos ponen en evidencia no solo la flexibilidad con la cual se define lo propio y lo ajeno sino, por así decir, el criterio pragmatista que subyace a estos procesos de definición. Mientras una comunidad pueda juzgar, estimar y elegir un cierto bien como un bien potencialmente útil para asumir desafíos, resolver problemas o abrir nuevos espacios de acción, puede dicho bien ser objeto de apropiación. Lo propio se define, desde este punto de vista, como el inventario que resulta de sumar la totalidad de los recursos culturales endógenos y la totalidad de los recursos culturales exógenos que hayan sido objeto de apropiación histórica (Bonfil, 1987).

Como tales, estos procesos de apropiación son fenómenos de frontera. También entre los países las culturas de las comunidades

de frontera se redefinen en el marco de procesos continuos de recreación de lo endógeno y apropiación de lo foráneo. Socorro Ramírez (2008) ha elaborado, por ejemplo, un delicado análisis de este tipo de hibridaciones en zonas de frontera como la que comparten Colombia y Ecuador. La exposición, hoy inevitable, a lo foráneo dinamiza, como ha explicado Barbero (2002), un doble movimiento simbólico en las comunidades territoriales: uno por el cual tienden a acelerarse aquellos procesos de apropiación de lo exógeno y otro por el cual tienden a mantenerse firmes elementos endógenos que permiten cierta distintividad. La zona de frontera se ha hecho, bajo este estado de cosas, planetaria.

Estas continuas reinvenções de lo propio y de lo ajeno ponen en evidencia un principio práctico que parece guiar el encuentro entre culturas: un principio que llamo de hospitalidad crítica. Dicho principio se capta en el modo en que las comunidades culturales se abren o se cierran a repertorios epistémicos, tecnológicos, educativos, jurídicos, morales, etc. en principio exógenos. El criterio que parece decidir la apertura o el cierre a tales repertorios es, como arriba se ha sugerido, pragmatista: por la utilidad potencial que, en el marco de condiciones comunitarias vigentes de evaluación, presten recursos culturales específicos al desarrollo de respuestas eficaces ante problemas particulares las comunidades deciden, no siempre explícitamente, su aceptabilidad. Dicho criterio pragmatista operacionaliza un particular principio normativo para guiar la relación entre culturas, al que llamo de *hospitalidad crítica*. En el contexto de situaciones específicas que las retan, las comunidades permanecen en principio abiertas a la posibilidad de redefinir las herramientas culturales que usan para tratar con ellas; de ahí “hospitalidad”; esta apertura está, sin embargo, controlada por un proceso cognitivo de evaluación de la aceptabilidad de una cierta redefinición; de ahí “crítica”.

Qua criterio normativo para guiar la relación entre culturas la hospitalidad crítica parece muy permisiva. Quienes defienden la exhibibilidad supracultural de los derechos humanos, convendrán en que por medio de la fidelidad a un principio tan elástico no resultaría posible prohibir que sobre los miembros de sinnúmero de comunidades culturales pesasen restricciones injustas. Un examen del contenido ético de la hospitalidad crítica podría reducir solo un poco estos temores. En la medida en que obliga a asegurar las condiciones de escrutinio cognitivo de cualquier redefinición posible de lo propio, la hospitalidad crítica constituye un principio que garantiza los derechos humanos de participación, expresión, opinión, etc. y otros derechos correlativos como el derecho a la integridad de capacidades físicas fundamentales, el derecho a disfrutar de ciertas condiciones sociales

que aseguren la debida simetría entre las personas potencialmente de-liberantes y el derecho a organizarse y gestionar agendas particulares no lesivas para los demás, entre otros.

EL BUEN VIVIR: MÁS ALLÁ DEL MODELO ECOSOCIALISTA DE ECOLOGÍA POLÍTICA

También, el discurso multiculturalista ha invisibilizado los potencia-les transformadores de los saberes y pautas ético-políticas propias de estas comunidades que podrían resultar fundamentales para resolver los desafíos socioambientales y existenciales de nuestro tiempo. Frente a los numerosos problemas de injusticia socioambiental que hoy se viven en tantos lugares del mundo las propuestas del buen vivir, ancladas a saberes ancestrales de estas comunidades, reclaman frente a posturas liberales o socialistas, su lugar epistémico y político.

La posición liberal, recordemos, concibe los factores de daño ambiental como riesgos que pueden ser *gerenciados* con el fin de que la base de recursos que mantiene el funcionamiento del sistema ecológico-económico no se degrade. La postura liberal insiste en mantener el crecimiento; es economicista y eficientista. No toca los órdenes hegemónicos de producción, distribución y relación social. En tal sentido, prescribe acciones definidas por diversos tipos de expertos. Los liberales se empeñan en realizar estudios científicos que *midan* el impacto sobre los recursos biofísicos, y en calcular las pérdidas económicas posibles que una determinada actividad (o no actividad) pueda ocasionar. Los cálculos económicos prevalecen, así como el pronóstico de daños biofísicos. Sobre esta base definen un curso de acción maximizador, esto es, uno que minimice los daños biofísicos cuantificables y maximice la utilidad económica en cada caso. Entretanto, los agentes humanos que más preocupan en cada decisión son los que participan del circuito productivo: empresarios, distribuidores, comerciantes, etc.

En contraste, el modelo ecosocialista concibe la reducción o eliminación de tales factores como el resultado de una transformación de la estructura económico-política del capitalismo. A la incorporación progresiva de bienes ambientales (verbigracia, la biodiversidad o el paisaje) y culturales (verbigracia, los conocimientos médicos tradicionales) a una dinámica del capital que desemboca en la expropiación y el desequilibrio ecológico, eso que llamamos “extractivismo”, los ecosocialistas oponen una doble estrategia: “experimentar con formas productivas y organizativas alternativas y practicar una resistencia semiótica y cultural a la reestructuración de la naturaleza efectuada por la ciencia y el capital en su fase ecológica” (Escobar, 1999: 91). La primera estrategia propone incorporar la dimensión ecológica como

fundamento del proceso productivo (Avellaneda, 2002). Nociones como la de aptitud ambiental, equilibrio termodinámico y resiliencia cobran aquí gran importancia ético-política. La segunda consiste en oponer a la constante política simbólica gracias a la cual el capital convierte a los bienes naturales en meros recursos materiales, una resignificación que les devuelva organicidad y contenido ético-político. Sumadas, ambas estrategias desafían las formas hegemónicas de despojo comunitario y daño ambiental sin que, en todo caso, logren articular de forma clara una propuesta de autorrealización humana en clave comunitaria.

En cambio, a estos elementos ecosocialistas, tanto los productivos alternativos como los semióticos, agrega el “buen vivir” visiones y prácticas para la autorrealización individual y comunitaria. En cuanto programa teórico esta propuesta cosmopolítica, como la llama Stengers, se mantiene crítica frente a una modernidad que ha considerado universal la separación entre naturaleza y cultura a la vez que programáticamente capaz de pensar y activar formas de “postdesarrollo” (Escobar, 2012) en fórmulas más comunitarias, sostenibles y espirituales de vida buena que pueden valerse incluso de herramientas modernas como la Carta Constitucional. Pero, sin duda, lo más relevante es el modo en que propone la superación del relativismo, es decir, de la incomunicabilidad o inconmensurabilidad entre concepciones del mundo o “mundos” tan fuertemente defendida por el discurso multicultural que arriba delineábamos, incluyendo la “cultura moderna”. Ese modo consistiría, para decirlo fugazmente, en la búsqueda de formas de articulación ontopolítica posible entre esos “mundos”: el de aquellos en que el cosmos está habitado de interioridad, es decir, de cultura, y el de aquellos para quienes no es sino “necrópolis gigante” (Jonas, 1994) para intentar constituir, al menos parcialmente, un mundo compartido: “In the term cosmopolitical, cosmos refers to the unknown constituted by these multiple, divergent worlds and the articulations of which they could eventually be capable” (Stengers, 2005: 995). Los discursos del “Buen vivir” son cosmopolíticos porque instalan, dan a luz, acuerdos políticos fundados en una ontología que, aunque sea parcialmente, arranca el cosmos de la naturaleza, es decir, del régimen epistémico de desencantamiento y utilidad que la modernidad pareció fijarle desde el “*Novum Organum*” (Bacon, 1620). Quisiera explicar esto un poco más en el apartado que sigue.

EL BUEN VIVIR Y EL TERRITORIO COMO ESPACIO DE VIDA

El territorio constituye el punto de contacto entre la comunidad y la naturaleza. Cada comunidad y sociedad se ubican en un lugar

de la tierra. Ese es su territorio. Desde la cosmovisión ancestral el territorio es un espacio de vida que no solo nos sustenta, a través del agua, el aire y el alimento, sino que, al ponernos en contacto con otras criaturas y con las montañas, lagos, valles, en fin, que le dan su configuración particular; acoge también nuestra memoria cultural, es decir, nuestra visión del mundo. El territorio habla en el lenguaje, la danza, la música, los trajes, las formas de organizarse, la casa, el calendario, la comida, las celebraciones de la comunidad. Desde el territorio aprendemos a pensar la vida toda, a hacer en ella y con ella, y a ubicar nuestro lugar en el mundo.

El territorio es, así, vida y memoria cultural. No es “reserva”, ni “inventario”, ni “conjunto de recursos”. El territorio sustenta a todos sus habitantes porque es vida y solo porque es vida tiene sentido cuidarlo. El cuidado del territorio-vida entraña una actitud afectuosa hacia sus seres, ciclos y diversidad. Este cuidado, que se manifiesta en formas de agricultura y alimentación, de uso de las aguas y del aire, de sencillez en el vivir en compañía de la vida y sus seres, de celebraciones rituales, danzas, cantos, etc., expresa afecto, gratitud y admiración, y sentimientos de responsabilidad porque ella se mantenga y prospere. El territorio solo se revela como sustentador de la vida desde esta visión orgánica. En contraste, en la visión industrial la vida aparece más bien como naturaleza muerta, como un conjunto de objetos biológicos o máquinas moleculares, de reservas de ADN, flujos de energía, ciclos químicos y bioquímicos, todos ellos deshabitados de una auténtica voluntad de vivir y de una vocación de libertad (Jonas, 1994). En la visión ancestral, que se conserva y transmite en cientos de comunidades en nuestra América, el territorio es vida y la vida es diversidad, salud, medicina, canto, cultura, espíritu. Y como esa vida puede ser herida, afectada, intoxicada, maltratada, como ocurre con la vida de cualquiera de nuestros seres queridos, es que tiene sentido cuidarla. Cuidar la vida exige pensar que ella-en-el-territorio es como “alguien” cercano que quiere y procura seguir viviendo, que tiene sensibilidad ante el daño y ante el cuidado, y que también cuida de nosotros.

A esto se refiere Gudynas (2011) cuando dice que el buen vivir promueve una perspectiva biocéntrica de la vida buena. Invita a cuidar a un alguien, distinto, claro, a los hombres, pero similar en su sensibilidad hacia el daño y hacia el cuidado recíproco. “Alguien no humano”, no algo; una entidad, por tanto, habitada de interioridad. En cierto modo, un sujeto. Porque las conciben de interioridad es que las comunidades ancestrales dicen hablar con las montañas o el sol o las criaturas no humanas. “Hablar” indica aquí comunicación de interioridades. La vida habla en las montañas,

lagos, bosques, selvas porque ella es no máquina sino pensamiento y sensibilidad.

El buen vivir es, así, “biocéntrico”. El buen cuidado del territorio para la vida de todos (humanos y no humanos) implica pautas concretas de uso y prácticas para cultivar el vínculo espiritual con la naturaleza próxima, una naturaleza que no es objeto. Buen vivir, “vivir bonito” solo es posible si el territorio-vida se cuida para todos. El buen cuidado del territorio para la vida de todos (humanos y no humanos) implica prioridades de uso y prácticas para profundizar el vínculo espiritual con la naturaleza próxima. Algunas de estas prioridades y prácticas, puestas de una manera por lo pronto bastante esquemática, serían:

1. El territorio-vida ha de usarse, prioritariamente, para alimentar bien a la comunidad. Alimentarla bien es nutrirla con diversidad de alimentos producidos, a través del trabajo mancomunado de las familias, en el propio territorio. El territorio es alimento. La tierra debe alimentarse de la vida. Las semillas, los abonos orgánicos, la tierra y agua sanas, y los cultivos de múltiples alimentos en contiguidad unos de otros son el tesoro de salud y vida de la comunidad. Por otra parte, es sobre las tareas del cultivo, la cosecha, la preparación y el goce de los alimentos que han de articularse principalmente las tareas educativas en materia comunitaria y ambiental entre los niños.
2. El agua del territorio ha de protegerse de todo daño. Las cuencas habrán de cuidarse reforestándolas y preservándolas de mal uso y contaminación.
3. El aire del territorio debe protegerse y renovarse por la siembra cariñosa y abundante, y el cuidado, de árboles nativos tan diversos como sea posible.
4. Los árboles, de todos los tamaños, deben extenderse por todo el territorio para que las aves, mamíferos e insectos del territorio puedan recorrerlo libremente. Del mismo modo, mantener corredores de vegetación nativa entre las zonas de cultivo o de otros usos.
5. Para la construcción y renovación de la vivienda y de los espacios comunitarios preferir los materiales naturales: tierra, guadua, maderas fuertes y maduras de árboles adecuados, etc. A la vez de favorecer la autoconstrucción y la minga comunitaria para tales efectos.

6. Los animales deben tener buenas vidas. Que también puedan “vivir bonito”. Ser respetados y cuidados sus entornos silvestres. Si se trata de animales domésticos o de granja ser bien alimentados, guarecidos y tratados con cariño. Que no mueran por maltrato o vejación. No usarlos para fines industriales: solo para la alimentación de la familia y la comunidad.
7. Los espacios comunitarios, y el terreno próximo a la casa, deben llenarse de color y de aromas. Los Ancianos de nuestras comunidades enseñaban que las plantas medicinales y plantas ornamentales contribuyen a llenar el hogar de energías sanadoras y sentimientos nobles.
8. En la familia, la escuela y la comunidad debe priorizarse familiarizar a los niños con las tradiciones antiguas de las culturas ancestrales que celebran la vida a través de prácticas artísticas, investigaciones, relatos, rituales sencillos dirigidos por Ancianos tradicionales, siembras, visitas a lugares naturales cargados de memoria, etc.
9. Priorizar el cultivo de la salud, antes que cualquier otro propósito en las familias y la comunidad, a través de la buena alimentación, el consumo de agua, el baño con agua fresca, la respiración adecuada, el buen sueño, el uso de medicinas naturales, el movimiento corporal, entre otras.

Estas pautas, y otras varias, son expresión de una cosmoética y una cosmopolítica cuyas bases, Lajo (2003), ha querido expresar bajo los términos de vincularidad y paridad. Vincularidad para abrazar prácticas que vinculen la vida de todos los seres-en-el-territorio, y paridad para equilibrar siempre expectativas y valores complementarios por el oficio de la palabra. Vincularidad y paridad informan el pensar y el hablar para el logro de acuerdos que acojan la vida-en-el-territorio: pautas que abren sin duda nuevos potenciales emancipatorios y de resistencia para la región.

CONCLUSIÓN

Frente a una perspectiva multiculturalista inclinada a acentuar, de diversos modos, la incomunicabilidad entre culturas, y a reducir la convivencia entre ellas a la mera conformidad de sus prácticas con los límites normativos que fijan los derechos humanos, la hospitalidad crítica ofrece, tanto por razones empíricas como normativas, un criterio más adecuado para guiar un tipo de relación entre culturas que contribuya al aprendizaje social y a la apropiación de recursos culturales útiles para asumir los desafíos de nuestro tiempo. La praxis

de la hospitalidad cultural permite renovar los inventarios culturales para imaginar y tratar con el mundo. Es en este marco que pueden reconocerse los potenciales transformadores que el buen vivir trae consigo. Estos potenciales tocan los órdenes existenciales y socioambientales de un modo que rebasa profundamente las propuestas liberales y ecosocialistas de relación con el cosmos. Al proponer articulaciones novedosas en los ámbitos ontopolítico y ético-político, el buen vivir impulsa prácticas y saberes que resultan cruciales para informar la construcción de la paz auténtica en los territorios.

BIBLIOGRAFÍA

- Avellaneda, A. 2002 *Gestión ambiental y planificación del desarrollo* (Colombia: ECOE).
- Bacon, F. 1620 (2011) *La Gran Restauración (Novum Organum)* (España: Tecnos).
- Barbero, J. 2002 *La globalización en clave cultural: una mirada latinoamericana* (México: Departamento de Estudios Socioculturales).
- Bonfil, G. 1987 *Los pueblos indios, sus culturas y las políticas culturales* (REDALYC).
- Carens, J. 1995 *La justicia compleja, diferencia cultural y comunidad política* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Escobar, A. 1999 *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea* (Bogotá: CEREC).
- Escobar, A. 2012 *Una minga para el postdesarrollo: Lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales* (Perú: Universidad Nacional Mayor de San Marcos).
- Gudynas, E. 2011 *Buen vivir: germinando alternativas al desarrollo* (ALAI).
- Jonas, H. 1994 *El principio vida. Hacia una biología filosófica* (España: Trotta).
- Kymlicka, W. 2009 *Las odiseas multiculturales* (España: Paidós).
- Lajo, J. 2003 *Qhapaq Ñan: la ruta Inka de sabiduría* (Lima: ABYA - YALA).
- Nussbaum, M. 2001 *Women and Human Development. The Capabilities Approach* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Ramírez, S. 2008 "Las zonas de integración fronteriza de la Comunidad Andina. Comparación de sus alcances" en *Estudios Políticos* (Medellín) N° 32.
- Sánchez, E. 2003 *¿La cultura como clonación?: identidades e identificaciones* (Bogotá: Ministerio de Salud).

- Sen, A. (2007) *Identidad y violencia. La ilusión del destino* (Nueva York: Norton).
- Stengers, I. 2005 *The cosmopolitical proposal* (MIT Press).
- Wren, T. Mendoza, C. 2004 *Cultural Identity and Personal Identity: Reflections on the Identity Discourse of Social Psychology* (Reino Unido: Springer).

¿CÓMO ORDENAR Y GESTIONAR LOS TERRITORIOS SIN LA GUERRA EN COLOMBIA? HACIA UNA IMAGINACIÓN GEOGRÁFICA DE LA PAZ*

Vladimir Montoya Arango**

INTRODUCCIÓN

La guerra en Colombia nos ha marcado profundamente como sociedad, dejando dolorosos rastros en nuestras memorias e inscribiendo en nuestra geografía recuerdos angustiosos. Es por eso que el esfuerzo de la sociedad colombiana por transitar hacia formas no violentas de gestión de sus conflictos, implica pensar y practicar una nueva geografía, transformando las estructuras de ordenamiento territorial que fueron motor de la guerra o que estuvieron en ella determinadas por poderes bélicos que excedían incluso al control del estado. La construcción de paz, invita a una sociedad que reconozca y se comprometa

* Este texto contiene reflexiones derivadas de las ponencias presentadas en: 1) Sesión “Epistemes sociales y la Paz. Conversatorio abierto sobre las ciencias sociales en Colombia, América Latina y el Caribe”, organizado por los Centros CLACSO Colombia en la Conferencia ARNA 2017: “Participación y Democratización del Conocimiento: Nuevas Convergencias para la Reconciliación” (Cartagena, Colombia, 12 de junio de 2017) y; 2) Panel Temático: “Geografía, y la construcción de la paz en Colombia: ‘Paz territorial’ y la negociación de cartografías”, en la Conferencia Temática UGI: “Geografías para la Paz” (La Paz, Bolivia, 24 de abril de 2017). Agradezco el apoyo recibido del Instituto de Estudios Regionales de la Universidad de Antioquia.

** Profesor Asociado Universidad de Antioquia (Colombia), Director Instituto de Estudios Regionales. Investigador adscrito al Grupo Estudios del Territorio. Correo: vladimir.montoya@udea.edu.co.

con el pluralismo y la diversidad étnica y cultural constitutiva de la nación colombiana y, como parte de ello, que respete las reivindicaciones territoriales de comunidades campesinas, pueblos indígenas y afrodescendientes, así como de colectivos sociales diversos y que durante la guerra se esforzaron por mantener la dignidad de sus vidas y de sus territorios, de lo cual pueden hoy derivarse aprendizajes para la generación de propuestas creativas y esperanzadas para la gestión ambiental y la apropiación del espacio rural con perspectivas de paz territorial.

En este artículo exploraré cómo en las movilizaciones campesinas, de comunidades negras e indígenas, así como de colectivos ambientalistas y organizaciones populares en el departamento de Antioquia, se pone de manifiesto su comprensión diferenciada del territorio y se evidencian en sus conocimientos y saberes propios, representaciones y prácticas territoriales en las que se disputa la hegemonía del anterior ordenamiento espacial bélico y se resiste contra los intereses corporativos y extractivistas considerados generadores de conflicto. Estos movimientos sociales, trazan la paz territorial desde el empeño en imaginar geografías alternativas, esperanzadas y en permanente deriva, mostrando con ello que, la construcción de paz se articula tanto al fin de las acciones armadas, como al compromiso político con una nueva forma de gestión territorial que sea incluyente de sus tradiciones, su cultura y su arraigo con los territorios, al tiempo que promueva el equilibrio ecológico y la producción de condiciones progresivas de equiparación de los derechos sociales negados durante la guerra.

LA GEOGRAFÍA QUE NOS LEGÓ LA GUERRA

Las condiciones en las que se ha producido el ordenamiento territorial en Colombia han estado marcadas por el control bélico de las poblaciones, tornando la disputa política en una lucha territorial en la que los actores armados se han confrontado abiertamente por el control de lo que son para ellos *espacios estratégicos para la guerra*. A este respecto, vale la pena recordar la afirmación de Fernán González:

La geografía de la violencia no cubre homogéneamente ni con igual intensidad todo el territorio de Colombia. La confrontación armada es altamente diferenciada siguiendo la dinámica interna de las regiones, tanto en su poblamiento y formas de cohesión social como en su organización económica, su vinculación a la economía nacional y global y su relación con el Estado y el régimen político y, consiguientemente, con esa dinámica regional, con la presencia diferenciada y desigual de las instituciones y aparatos del Estado en ellas. (González, 2002: 20)

Esta consideración pone en evidencia que la geografía colombiana debe comprenderse tomando en cuenta el papel de la guerra y la violencia en la producción de las espacialidades rurales y urbanas y asumiendo que una de las consecuencias de ello fue el desplazamiento forzado o la relocalización de campesinos, afrodescendientes, mestizos e indígenas, que fueron movilizados o confinados en lugares concretos, haciendo de nuestra geografía humana legataria de procesos de dominación y pugna por el control del espacio de los que deriva un ordenamiento territorial en Colombia condicionado por procesos geohistóricos de escala regional. En coherencia con ello, cobra sentido la afirmación de Jiménez sobre la insoslayable necesidad de que, una vez superado el conflicto armado, para construir la paz se deba también transformar el ordenamiento territorial: “Las geografías de la guerra requieren desestructurarse para abrir el horizonte hacia unas geografías de la paz. Esto es, hacia una organización del espacio que tenga como horizonte la construcción de territorios justos” (Jiménez, 2016: 61).

En una mirada diacrónica de los efectos de la guerra, resalta el hecho de que ha sido el mundo rural el principal escenario de la confrontación armada y, por lo tanto, ha sido objeto de profundas modificaciones territoriales manifiestas en la expulsión o en el confinamiento de poblaciones, en la implantación de actividades extractivas y en el control de áreas estratégicas que se han reservado para uso intencionado de actores armados particulares. Esto se pone de manifiesto en la drástica reducción del porcentaje de población rural con respecto a la población total del país, tal y como lo constatan las estimaciones del Banco Mundial que para 1960 reporta 9.058.773 habitantes rurales, correspondientes al 55% de la población total, mientras para 2015 reporta 11.364.612 habitantes rurales correspondientes a tan solo el 24% de la población total (Banco Mundial, 2017). Sin embargo, esta misma relación porcentual también nos muestra que aún con las difíciles condiciones que el conflicto armado y el marginamiento imponen, los pobladores rurales de nuestro país hicieron lo posible por resistir al despojo y a la expulsión de sus territorios, demostrando con ello el apego y sentido de pertenencia por sus espacios habitados, tal y como lo interpreta Montañez: “Lo sorprendente es que después de tantas guerras contra los territorios rurales todavía permanezca población en ellos, puesto que la resiliencia de estos actores sociales ha sido tal que en conjunto suman cerca de 11 millones de personas” (Montañez, 2016: 16).

Las disputas por el acceso a la tierra y la autodefensa campesina de sus lugares tradicionales fueron la base de emergencia de las guerrillas, mientras que las posteriores reacciones de los grandes acapa-

radores de tierra fueron base para la conformación de grupos paramilitares, según lo relata González:

las guerrillas nacen en regiones periféricas de colonización campesina para proyectarse hacia zonas más ricas e integradas, con una lógica extorsiva y militar, mientras que los paramilitares surgen en zonas más ricas e integradas, donde la rápida acumulación de riqueza contrasta con bolsones de población campesina marginal y existen fuertes poderes locales semiautónomos, para avanzar hacia las zonas de colonización campesina, donde las guerrillas han sido hegemónicas desde su origen. (González, 2002: 19)

Esto nos pone de presente que durante el conflicto armado las formas tradicionales de ocupación y uso de la tierra fueron asumidas como competidoras de las intenciones de expansión y control territorial de los distintos grupos armados, lo que condujo a que, especialmente desde la última década del siglo XX y hasta los primeros años del siglo XXI, se diera un crudo intento de movilizar por la fuerza a las poblaciones, expulsándolas o reubicándolas, bajo la lógica espacial de la guerra. El terror contra las poblaciones fue el trágico recurso de los actores armados para la producción de este re-ordenamiento territorial, lo cual se deja ver en el reporte de la Consultoría para los Derechos Humanos y el desplazamiento –COHDES–, que indica que el número de desplazados pasó de 278.450 personas en el año 1999 a 1.292.252 personas en 2002; 2.096.557 personas en 2005; 2.589.360 personas en 2008 y 3.630.987 personas en el año 2010 (COHDES, 2010). Esta insistencia en el desplazamiento forzado como forma de instauración de dominio territorial, hace que Salas afirme que la violencia se enmarca dentro de “una lógica territorial de los actores del conflicto de control, dominio e incidencia territorial; y por lo tanto de configuración territorial” (Salas, 2016: 51). Como consecuencia, el efecto del conflicto armado se intensificó, creando diferencias significativas a escala regional, en las afectaciones sobre la población, el medio ambiente y las dinámicas productivas.

Hay que resaltar que en Colombia, durante la década previa al inicio de los diálogos de paz con las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo –FARC-EP–, se mantuvo una actividad armada constante, variando las zonas de mayor presencia y confrontaciones, pero manteniendo algunas constantes en áreas de histórico control de algún actor armado y conforme a las áreas en disputa.¹¹ Para comprender esta persistencia de las acciones armadas

1 Una interesante cartografía histórica del conflicto armado que permite comprender la geografía de la guerra y el efecto regional del accionar de los grupos armados, es la provista por el Observatorio de Derechos Humanos y Derecho Internacional

(incluso durante la fase de negociación de paz y hasta el acuerdo de cese al fuego), vale la pena considerar que tras la ruptura de las negociaciones de paz en el año 2002, se dio la iniciativa conocida como Plan Colombia, apoyada por el gobierno de los Estados Unidos, que conllevó a la modernización y ampliación de las Fuerzas Armadas y su tránsito a ofensivas territoriales contraguerrilleras, particularmente bajo la política de seguridad democrática de los dos períodos presidenciales de Álvaro Uribe Vélez. Esto llevó a una intensificación de las estrategias de movilidad y control territorial de los grupos armados, por lo cual señalaban Romero y Arias que “luego de diez años de iniciado el Plan Colombia y otras estrategias para enfrentar a la guerrilla, el narcotráfico y fortalecer el estado de derecho, tenemos una nueva geografía del narcotráfico, el conflicto armado, y una reconfiguración de los actores que participan en él” (Romero & Arias, 2011: 26).

Lo anterior nos hace comprender que la guerra nos legó una geografía marcada por el accionar estratégico de los grupos armados que se adecuaron para resistir a sus adversarios y hacer valer sus intereses territoriales concretos mediante diversas estrategias de financiamiento y de control militar de las poblaciones. Las territorialidades que podríamos denominar subalternizadas, esto es, la territorialidades de colectivos sociales históricamente marginalizados, campesinos mestizos, indígenas y afrodescendientes, fueron puestas en serio riesgo, se les criminalizó en muchos casos, se les obliteró mediante el terror, o se les impuso la incorporación de patrones compartamentales y prácticas territoriales exógenas, lo cual coincide con la definición de Reyes sobre la *violenta contrarreforma agraria* (Reyes, 2009; citado por Montañez, 2016: 15). Los efectos ostensibles sobre el mundo rural, además del vaciamiento o el confinamiento poblacional, se dejaron ver en la disminución de la producción agrícola, haciendo que Colombia importe hoy grandes cantidades de alimentos, tal y como lo muestra León: “La contribución de la agricultura colombiana al PIB descendió del 16,7% en 1990 al 8,9% en el año 2000, y continuó cayendo a un ritmo más moderado durante la década siguiente, hasta situarse en 6,1% en el año 2013” (León, 2016: 92). Asimismo, la lectura del censo agropecuario permite constatar que en el país hay una prevalencia del 73,2% de unidades de producción agropecuaria con extensiones menores a 5 ha que representan apenas el 2,3% del área rural dispersa, mientras que aquellas que superan las 1.000 ha representan el 72,2% del área rural dispersa a pesar de ser apenas el 0,2% de las unidades de

Humanitario de la Consejería Presidencial para los Derechos Humanos. En <<http://historico.derechoshumanos.gov.co/Observatorio/Paginas/GeografiaConfrontacion.aspx>> acceso 1 de junio de 2017.

producción agropecuaria (DANE, 2014). Esto evidencia dos asuntos importantes para tener en cuenta sobre la imbricación de los efectos de las dinámicas del conflicto armado con el ordenamiento territorial: 1) imponen condicionamientos en el acceso y uso del agua e incide en cambios en el uso del suelo; 2) son proclives en ciertas áreas a la prelación de la gran propiedad rural sobre las formas de tenencia de pequeña escala, incidiendo con ello en la expulsión de las poblaciones tradicionales.

ESPERANZAS Y LUCHA POR TERRITORIALIDADES DE PAZ EN EL SUROESTE DE ANTIOQUIA

En el caso del Departamento de Antioquia, su historia como territorio trágicamente protagónico del conflicto armado, hace particularmente significativo que hoy emerjan de las memorias del duelo y el sufrimiento, propuestas esperanzadas de movimientos sociales que imaginan una nueva geografía en la que la paz sea el vínculo producido en los territorios que transitan progresivamente hacia formas justas y equitativas de ordenamiento.

En la región suroeste de Antioquia, en el curso medio del río Cauca, se han producido desde hace por lo menos cuatro décadas intervenciones económicas de gran escala y se han dado las dinámicas del conflicto armado con intensidad variable, caracterizándose en el último tiempo por el férreo dominio paramilitar y la eliminación de la presencia guerrillera.

En las zonas situadas desde la ribera del río hasta alturas próximas a los 1.400msnm, se conformaron grandes haciendas desde los años ochenta y noventa, al tiempo que se implantó capital para los monocultivos de cítricos y para la ganadería, mientras que la margen occidental del río fue reservada para una futura autopista de doble carril y en las áreas próximas se construyeron parcelaciones para el ocio y el turismo. En las zonas con alturas superiores a los 1.900msnm, se ha ido pasando del minifundio campesino a grandes latifundios y sustituyendo las actividades agrícolas por pastos para ganadería o por monocultivos forestales de vocación comercial. Adicionalmente, las zonas de alturas superiores a 3.000msnm se han constituido como reservas ecológicas, expulsando a la población campesina. En las zonas con cotas de altura aproximadas entre los 1.400msnm y los 1.900msnm se produjo en consecuencia la concentración de las familias campesinas con predios de pequeña extensión en los cuales constituyeron sistemas productivos agroecológicos con primacía del café y con observancia del cuidado de las fuentes de agua y los bosques. También, los pueblos indígenas Emberá han reivindicado sus derechos territoriales, logrando que les titulen los resguardos Miguel

Cértiga y La Mirla en el municipio de Támesis, Marcelino Tascón en el municipio de Valparaíso y Bernardino Panchí en el municipio de Pueblorrico.

La llegada de los acuerdos de paz a esta región está marcada por la tensión que existe por la vigencia del modelo extractivo minero aurífero y de cobre auspiciado por el Gobierno Nacional mediante concesiones a empresas multinacionales, lo cual es expresión de la política que desde el 2001, con la entrada en vigencia del Código de Minas, significó una clara apuesta por la implantación del extractivismo neoliberal en el país. Sin embargo, desde algunos gobiernos municipales se ha resistido a la actividad minera por considerar que tiene efectos sociales y ambientales negativos y, a pesar de la declaratoria de la minería como de “utilidad pública e interés social” contenida en la Ley 685 de 2001 que estableció que las entidades territoriales municipales no tienen competencia para restringir la minería en sus territorios, hoy los municipios de Támesis, Jericó, Titiribí y Urrao, han expedido acuerdos de Concejo Municipal en tal sentido. Contra ello, empresas mineras como IAM Gold, Anglo Gold Ashanti, Solvista, Tolima Gold Mine y Colombian Mines Corporation, entre otras, se amparan en el contexto político nacional que favorece la gran minería y apoyadas por los gobiernos departamental y nacional, se perfilan como las posibles explotadoras del conocido en geología como “Cinturón de oro del Cauca”. Esto muestra un evidente choque entre las disposiciones gubernamentales de escala nacional y la autonomía territorial municipal para definir los usos y ordenamiento del suelo, tal y como se refleja en el anuncio de que “el Ministerio de Minas, en concertación con la secretaría de este sector en Antioquia, demandarán ante la justicia administrativa los acuerdos de los concejos de Támesis y Jericó, que vetaron dicha actividad” (Martínez, 2017).

Además de estas acciones políticas de algunos Concejos Municipales, en el suroeste de Antioquia ha surgido una articulación de movimientos sociales denominada Cinturón Occidental Ambiental –COA–, iniciativa ciudadana que congrega organizaciones sociales de origen campesino e indígena, activistas ambientalistas y ciudadanos independientes que convergen en la necesidad de defender los principios del “Suroeste de Antioquia, territorio sagrado para la vida” (COA, 2014). En las acciones colectivas del COA y las organizaciones sociales que articula, se ha puesto de manifiesto que los territorios no pueden ordenarse únicamente pensando en la acumulación de capital y el crecimiento económico, sino que deben ser la dignidad de la vida el eje de la ordenación territorial, para lo cual privilegian el valor del agua y los bosques, así como de los saberes, conocimientos y memorias de los habitantes de la región. La defensa territorial emprendida por el COA

ha recurrido a estrategias diversas, comprendiendo recorridos territoriales, alianzas ciudadanas, intervenciones políticas y jurídicas y acciones permanentes de pedagogía, comunicación y educación popular, según manifiestan: “Con los pies sobre la tierra ratificamos nuestros mandatos por la defensa de la Vida, el Agua y el Territorio contra toda manifestación colonialista, capitalista y patriarcalista, expresada en proyectos mineros, energéticos, agroindustriales, entre otros, que perpetúan violencias históricas que afectan nuestros cuerpos y formas de vida, cooptando, capturando y destruyendo a la Madre Tierra. La movilización social, la educación popular ambiental, las economías campesinas, la cultura Emberá, la participación social, los planes de vida comunitarios, las consultas autónomas, el patrimonio ambiental, la justicia socioambiental y la Paz Territorial, seguirán siendo nuestro horizonte político en la construcción de articulación y autonomías” (COA, 2017). Como puede verse, en esta declaración reciente del COA se postula explícitamente su apuesta decidida por la “Paz Territorial”, lo cual nos deja ver que albergan una preocupación por las condiciones sociales y ambientales de los territorios que trasciende del conflicto armado y sus efectos y que se lleva hasta la pregunta por la justicia socioambiental y la autonomía de las comunidades para definir los horizontes de vida de sus espacios habitados. Es notorio como esta plataforma de movilización social, reivindica el conocimiento y los saberes propios, promoviendo lo que podríamos denominar una *disputa epistémica* con los conocimientos técnicos y los saberes expertos que promueven las iniciativas de desarrollo económico centradas en la minería. Allí, donde los grandes capitales extractivos están apuntalando su discurso del desarrollo para el territorio, el COA está identificando una fuente de conflictos socioambientales que, desde su perspectiva, en nada contribuiría a la permanencia de los habitantes, a la conservación de los bosques y las aguas y al mantenimiento integral de la vida, condiciones que articulan su visión de lo que es la justicia y la paz en los territorios.

La articulación intrarregional propuesta por el COA de múltiples organizaciones sociales del suroeste de Antioquia, ha sido también llevada al ámbito suprarregional, incluso nacional, mediante la participación de movimientos como la “Cumbre Agraria, Campesina, Étnica y Popular”, la cual:

ha venido caminando la palabra a lo largo y ancho del territorio nacional con las Cumbres de Paz “Sembrando Esperanza, Cosechando País”. Han sido ya doce Cumbres Regionales de Paz, tres Cumbres Sectoriales, con una participación de cerca de 4.000 líderes y lideresas de 30 departamentos

del país, quienes vienen tejiendo rutas de construcción de paz y convivencia para la justicia social y garantías de derechos humanos, económicos, sociales, políticos, culturales y ambientales para las comunidades y sus territorios. (Comunicaciones Cumbre Agraria, 2016)

En esta articulación nacional de movimientos sociales es evidente la postulación de una idea territorial de la paz, construida desde las bases de las organizaciones sociales en relación directa con las realidades y con los conflictos que afrontan, a los que proponen alternativas de gestión adecuadas a sus condiciones históricas, geográficas, políticas y culturales, teniendo como principio los saberes y conocimientos propios. También el COA ha sido promotor de las consultas y los mandatos populares, acompañando no solo el proceso del suroeste de Antioquia, sino incluso a municipios de otros departamentos. Mediante las consultas populares se ha puesto en evidencia que el ordenamiento territorial es pensado desde las organizaciones sociales como principio de la autonomía, interpelando la competencia del orden nacional para definir la explotación de los recursos mineros en los municipios, para lo cual se ha apelado a los instrumentos jurídicos disponibles pero, ante todo, se ha hecho énfasis en la movilización social para la defensa de los territorios desde la cultura y el pensamiento propio.

CONCLUSIONES. TRAS LA GUERRA: PROPUESTAS CREATIVAS Y ESPERANZADAS DE GESTIÓN DEL ESPACIO RURAL EN LA PAZ TERRITORIAL

Si tomamos como base la justicia espacial, la equidad social y el equilibrio ambiental, tendremos que reconocer que el modelo de ordenamiento territorial que nos legó la guerra en Colombia no es favorable a la construcción de la paz territorial, ya que alberga contradicciones esenciales entre la vida, el bienestar y el crecimiento económico, las cuales son motor de conflictos entre las organizaciones sociales y los múltiples intereses particulares, corporativos y gubernamentales. Por lo tanto, construir la paz en los territorios requerirá de grandes acuerdos colectivos que transformen democrática y participativamente las estructuras esenciales del ordenamiento territorial, esto es, la tenencia de la tierra, la destinación del suelo y el agua y la conservación ambiental. Se trata, en este caso, de comprender que para que se territorialice la paz, hay que generar compromisos éticos y voluntad política consistentes con la historia, la memoria y los horizontes de vida de las comunidades locales, al tiempo que se recomponen los principios democráticos del ordenamiento territorial para que se conviertan en factores habilitantes de la coexistencia pacífica de aquellas territorialidades subalternizadas

históricamente (campesinas, indígenas, afrodescendientes), con las territorialidades de los grandes emprendimientos económicos o, por lo menos, para que los conflictos derivados de las tensiones entre dichas territorialidades no se diriman por la violencia. Si estas condiciones no se dan, la guerra será una realidad continua y la paz un horizonte esquivo que no podremos alcanzar.

El caso expuesto de la movilización social del suroeste de Antioquia articulada por el COA, muestra que la paz es comprendida en los territorios desde conocimientos y saberes propios que piden ser tenidos en cuenta para las decisiones políticas sobre el ordenamiento territorial, ya que en sus experiencias y perspectivas de ocupación del espacio subyacen visiones contrapuestas al desarrollo comprendido solo como crecimiento económico. Es evidente que, en la colisión de las territorialidades campesinas, indígenas, afrodescendientes y populares, con las territorialidades de los grandes capitales y el extractivismo, se produce una relación asimétrica de poderes que, si no se tramita adecuadamente, podrá ser una fuente permanente de conflicto que aleje las posibilidades de construcción de la paz territorial. Hay que tener en cuenta que, tal y como nos recuerda Montañez, las territorialidades subalternizadas no solo difieren de las comprensiones hegemónicas, sino que constituyen verdaderos espacios de vida:

Son territorios para la vida, entre otros, los de las comunidades negras, los territorios indígenas y las Zonas de Reserva Campesina, que los acuerdos en La Habana buscan hacer realidad en el postacuerdo. En cambio, los territorios para el capital son diseñados y configurados bajo la lógica específica de la reproducción ampliada del capital, como son las Zonas Francas, las Zonas de Desarrollo Empresarial, las Zonas de Interés para el Desarrollo Rural, Económico y Social, ZIDRES, los espacios metropolitanos, entre otros. Mientras que unos actores sociales aspiran a la vida como esencia, otros aspiran al capital como objetivo. (Montañez, 2016: 26)

Así, pues, la construcción de paz advierte la necesaria conciliación de intereses entre estas territorialidades y la promoción equilibrada de formas de ordenamiento territorial capaces de incluir las múltiples comprensiones de la vida que coexisten en la geografía nacional. Las transformaciones en el ordenamiento territorial se han puesto en marcha en la implementación de los Acuerdos de Paz a través de la creación de nuevas agencias gubernamentales como la Agencia para la Renovación del Territorio –ART– o la Agencia para el Desarrollo Rural –ADR–, encargadas de generar políticas sectoriales e instrumentos de planificación acordes con los compromisos de paz,

tales como los Planes de Desarrollo con Enfoque Territorial –PDET–. Sin embargo, aún no es evidente su papel comprensivo de las dinámicas locales, ni su aproximación a las realidades territoriales desde el respeto y la apertura a la deliberación de los conocimientos y saberes propios de las comunidades que los habitan. Hay que insistir en el papel de escucha y apertura democrática de las instituciones gubernamentales, pues la paz territorial no está escrita en manuales ni compendios técnicos, es un horizonte de vida que se construye colectivamente en los espacios secularmente habitados.

En Colombia no solo se han obliterado territorialidades subalternizadas, sino que incluso se les han sometido a acciones de terror, anulación y persecución. Sin embargo, los procesos de resistencia que desde esos territorios se han desplegado serán de gran valor para la construcción de paz, tanto por la manifiesta valentía que implica resistir a la guerra y sus vejaciones, como por la fuerza con que retoman los conocimientos y saberes arraigados en los territorios para revertir la memoria geográfica de la guerra y controvertirla con formas de ordenamiento socioespacial que proponen formas inéditas de gobernanza guiadas por la esperanza de la justicia espacial. Con los Acuerdos de Paz con las FARC-EP, hoy transformada en el partido político Fuerza Alternativa Revolucionaria del Común, así como en la posibilidad de que se llegue a un adecuado acuerdo que termine con el enfrentamiento armado con el Ejército de Liberación Nacional –ELN–, la sociedad colombiana está ante la mayor transformación de su historia reciente, de hecho, se trata de la aparición de condiciones sin precedentes para la democracia, la inclusión, la participación, la justicia y la paz territorial. Sin embargo, el reto está en comprender que el fin de la guerra no es únicamente la desmovilización de los armados, sino que requiere del compromiso con la apertura de espacios de reivindicación política de aquellas voces que permanecieron acalladas o que fueron víctima de vejámenes, mientras que, en el ámbito de la ordenación territorial, implica abrirse a una nueva geografía capaz de integrar territorialidades diversas que dignifican los espacios de memorias y conocimientos sedimentados por generaciones y que apelan a la solidaridad mutua y a las relaciones equilibradas con la naturaleza como principios desde los que se deben gestionar los territorios habitados.

¿Cómo aprender a vivir sin la guerra, si crecimos en ella, si fue nuestro lenguaje, nuestra forma de tramitar las relaciones interpersonales y de jerarquizar nuestros espacios? Desde la esfera individual hasta la colectiva, tendremos que transformar esa sintaxis del mundo que nos legó la guerra y ello nos implicará revalorizar las territorialidades obliteradas en la historia de conformación de la

nación colombiana. Los movimientos sociales nos van trazando la ruta de la paz territorial, llamando a la proposición de una nueva geografía y al compromiso con ella, para lo cual habrá que rehacer el ordenamiento territorial, haciéndolo cercano a quienes lo viven en su cotidianidad, a aquellos a quienes realmente les afecta.

BIBLIOGRAFÍA

- Banco Mundial 2017 *Población rural (Porcentaje de la población total)* (Banco Mundial). En <<https://datos.bancomundial.org/indicador/SP.RUR.TOTL.ZS>> acceso 1 de abril de 2017.
- COHDES 2010 *Número de personas desplazadas por departamento de llegada* (COHDES). En <http://www.codhes.org/index2.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=187&Itemid=51> acceso 14 de septiembre de 2011.
- COA 2014 *Suroeste de Antioquia. ¡Territorio sagrado para la vida!* (COA). En <<http://coaterrioriosagrado.org/territorio-sagrado/>> acceso 2 de junio de 2017.
- COA 2017 *Comunicado a la opinión pública. 6 años de resistencias sagradas para la vida* (COA). En <<http://coaterrioriosagrado.org/6-anos-de-resistencia-coa/>> acceso 2 de septiembre de 2017.
- Comunicaciones Cumbre Agraria 2016 *¡Llega la Cumbre Nacional de Paz!* (Colombia). En <<http://www.cumbreagraria.org/llega-la-cumbre-nacional-de-paz/>> acceso 1 de septiembre de 2017.
- DANE 2014 *Censo Nacional Agropecuario* (DANE). En <<http://www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-por-tema/agropecuario/censo-nacional-agropecuario-2014>> acceso 2 de junio de 2017.
- González, F. 2002 “Colombia entre la guerra y la paz. Aproximación a una lectura geopolítica de la violencia colombiana” en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* (Venezuela) vol. 8, N° 2.
- Jiménez, C. 2016 “Justicia territorial para la construcción de la paz” en *Bitácora Urbano Territorial* (Colombia) vol. 26, N° 2.
- León, N. 2016 “Territorio y ambiente: Prioridad en los acuerdos de paz” en *Bitácora Urbano Territorial* (Colombia) vol. 26, N° 2.
- Martínez, R. 2017 “Acuerdos contra la minería en el suroeste serán demandados” en *El Colombiano* (Colombia) 9 de junio. En <<http://www.elcolombiano.com/antioquia/acuerdos-contra-mineria-en-el-suroeste-de-antioquia-seran-demandados-CI6695730>> acceso 1 de septiembre de 2017.
- Montañez, G 2016 “Territorios para la paz en Colombia: procesos entre la vida y el capital” en *Bitácora Urbano Territorial* (Colombia) vol. 26, N° 2.

- Romero, M.; Arias, A. 2011 “A diez años del inicio del Plan Colombia: Los herederos de las AUC, la geografía del narcotráfico y la amenaza de nuevos carteles” en *Arcanos* (Bogotá) N° 16. En <http://www.arcoiris.com.co/wp-content/uploads/2011/arcanos/revista_ARCANOS_16.pdf> acceso 27 de junio de 2017.
- Salas, L. 2016 “Conflicto armado y configuración territorial: elementos para la consolidación de la paz en Colombia” en *Bitácora Urbano Territorial* (Colombia) vol. 26, N° 2.

LOS TRABAJOS DE Y CON LA(S) MEMORIA(S) EN COLOMBIA (2005-2016)

REFLEXIONES Y RETOS*

Jefferson Jaramillo Marín, ** Erika Parrado Pardo***
y Johanna Paola Torres Pedraza****

INTRODUCCIÓN

En Colombia, a tenor de lo que fue la década de los años noventa caracterizada por una gran movilización por la paz y la primera década

* Este capítulo condensa intervenciones públicas, extractos reformulados de otros textos publicados y viñetas analíticas alimentadas por el trabajo colectivo del Centro de Estudios Sociales y Culturales de la Memoria (CESYCME) y el Semillero Colectivo de Estudios sobre Memoria y Conflicto. El primero es una plataforma de convergencia académica y social, integrada por un grupo de jóvenes investigadores y una red de aliados nacionales e internacionales. El segundo es un espacio formativo de estudiantes y egresados de la Universidad y otras instituciones. Ambos son espacios *sentipensantes* en torno a los estudios críticos y las potencialidades de la memoria y la paz en los territorios, adscritos a la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Para más información del CESYCME, consultar <www.cesycme.co> y del semillero <<http://www.javeriana.edu.co/investigacion/colectivo-de-estudio-sobre-memoria-y-conflicto>>.

** Profesor Asociado del Departamento de Sociología y director del Doctorado en Ciencias Sociales y Humanas de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Coordinador del Centro de Estudios Sociales y Culturales de la Memoria (CESYCME). Miembro del Grupo de Trabajo CLACSO Memorias Políticas y Prácticas de Resistencia. Correo: jefferson.jaramillo@javeriana.edu.co.

*** Historiadora, Politóloga y estudiante de la Maestría en Estudios de Paz y Resolución de Conflictos de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Investigadora del equipo Ciudadanía y Paz del Centro de Investigación y Educación Popular (CINEP). Adscrita como joven investigadora al CESYCME. Correo: eparrado@cinpep.org.co.

**** Socióloga de la Universidad del Rosario, Bogotá. Estudiante de la Maestría en Ciencias Sociales de la FLACSO, Ecuador. Adscrita como joven investigadora al CESYCME. Correo: johannatp.06@gmail.com.

del siglo XXI marcada por la securitización de la vida, la estigmatización de la protesta y el populismo bélico del uribismo (Jaramillo, 2016), la memoria se convirtió en un vector de imaginación articulador de práctica discursiva, acción social y disputa política. No es que antes no hubiera estado presente la memoria en la reflexión académica y en la movilización social o que las prácticas e iniciativas de memoria no existieran previas a este período. Sin embargo, el rol que ella asumió, en relación con la emergencia pública y jurídica de la víctima como sujeto de dolor y de atención, es innegable en los últimos años en el país.

El protagonismo de la memoria resonó en el país en un momento en el que, como reconoce el antropólogo Alejandro Castillejo (2017), cohabitan múltiples transicionalidades en medio de un complejo campo de fuerzas políticas y un conflicto social y político latente que, de forma paradójica, parece minar y activar las esperanzas. En este orden de ideas, la memoria fue incorporada en diversidad de prácticas y formas institucionales, endilgándosele la función de resolver cosas irresueltas en nuestra historia reciente: justicia para las víctimas, verdad histórica y judicial sobre lo ocurrido, reparación individual y colectiva, no repetición de la tragedia. Rápidamente ello anudó posibilidades, dificultades y riesgos. La memoria ganó en sedimentación social a través del reconocimiento del dolor y de las resistencias regionales y locales, al tiempo que experimentó una colonización académica y humanitaria por los estudiosos otrora de la violencia y los agentes burocráticos de lo transicional.

Tal y como lo fueron en su momento términos como el desarrollo, los derechos humanos, y hoy lo es el de construcción de paz, la memoria fue incorporada como ideologema, es decir, como una “unidad significativa dotada de aceptabilidad difusa en una *doxa* dada” (Angenot, 2010: 25). La *doxa* del momento, no hay duda, ha sido la del “evangelio global de la transición y la reconciliación”, enmarcada desde hace una década por una inmensa arquitectura de atención humanitaria y enganchada de forma reciente a un clímax de cierre del conflicto armado con un actor como las FARC-EP. En medio del efervescente estado de cosas, grupos, organizaciones, colectivos, activistas, académicos, de forma independiente y disruptiva, aunque no siempre exentos de cooptaciones, dotaron a la categoría también de aceptabilidad, movilizándolo con ella expectativas y esperanzas para las víctimas a nivel nacional y territorial.

Sin embargo, la memoria no solo es una unidad significativa dentro de la enorme *doxa* jurídica y política que representa la justicia transicional; a lo largo de esta década un rasgo de su potencia, pero también de su fragilidad y múltiples cuestionamientos en

el país, es precisamente una combinación dúctil y entreverada de intereses, agendas, marcos. Es decir, ella es a la vez una categoría conceptual difusa y una práctica social viva, un recurso político que moviliza agendas y un vehículo cultural que cohesiona a grupos, un mecanismo reconstructivo del dolor y una posibilidad transformadora a futuro, un desafío comunitario a largo plazo y una apuesta institucional transitoria, una correa transmisora del horror individual y un espacio para la reconfiguración del duelo y la esperanza colectiva.

No es fácil, por tanto, en este océano de cosas comprender para nosotros y para otros en el mundo, lo que es y representa la memoria para Colombia. Una memoria que, además, se ha inventariado desde el conflicto y se espera coseche también para los tiempos de paz. En ese orden de ideas, este texto hace eco de una expresión clásica de la socióloga argentina, Elizabeth Jelin (2002), *los trabajos de la memoria* para reflexionar sobre las potencias y dificultades, fragilidades y alcances, agencias y estructuras que ella embarga. La noción de trabajos de la memoria o de trabajos con la(s) memorias, quizá ayude a entrever que si bien ella puede agenciar y movilizar, también determina y manufactura distintas formas de producción del pasado y del presente. Que, así como activa narrativas experienciales, emblematiza lecturas a futuro o fabrica cierres de hitos acontecimentales (Jaramillo, 2014). Que, así como ella es artefacto académico también hace parte de un oficio plural.

El texto propuesto no es un condensado analítico de resultados empíricos; más bien propone una serie de reflexiones y viñetas, a partir de acumulados conceptuales y de campo, generados desde el Centro de Estudios Sociales y Culturales de la Memoria (CESY-CME). Este centro ha construido desde una interfase dialógica entre la Universidad, entidades del estado, comunidades, organizaciones sociales y colectivas de trabajo, y bajo una estrategia metodológica donde confluyen formación popular, investigación social, acción política, comunicación con incidencia local y acompañamiento comunitario. La lectura que sugerimos, a partir de aquí, comienza por comprender de forma esquemática algunas de las agendas, lugares de enunciación y denominaciones comunes en el trabajo con la memoria. A renglón seguido, señalamos los trazos, potencia y aprendizajes en clave de lo que denominamos “memorias con potencial transformador”.

Cerramos el texto con pincelazos en torno a varios de los retos que consideramos plantea el trabajo con y de las memorias para el porvenir.

AGENDAS, ACTORES Y LUGARES DE ENUNCIACIÓN EN LOS TRABAJOS CON Y DE LAS MEMORIAS EN COLOMBIA EN LA ÚLTIMA DÉCADA

En medio del prolongado conflicto político-social y de las plurales formas de violencia en la historia reciente del país, consideramos que son seis las agendas que gravitan en torno a los trabajos de y con las memorias: la estatal, la pública, la ciudadana, la mediática, la de la cooperación internacional y la investigativa-creativa. A riesgo de ser en exceso esquemáticos, pero con el ánimo de una sistematización preliminar que luego debe ampliarse, consideramos que estas agendas articulan unos actores heterogéneos entre sí, que hablan desde unos lugares de enunciación, unos encuadres políticos y unas razones sociales. Desde allí impactan en las versiones sobre el pasado, contribuyen a trazar estrategias de acción pública, académica o mediática para enfrentarlo en el presente o imaginar el futuro. Entre sí, agendas, actores y lugares experimentan múltiples deslizamientos, tránsitos y trastocamientos y no pueden ser vistas como escenas congeladas o monolíticas.

A. LA AGENDA ESTATAL

Corresponde a la agenda de la gubernamentalidad estatal, tanto de orden nacional como distrital y local, con una diversidad de actores, intereses y razones en su seno. Aquí encontramos, por ejemplo, a los actores articulados con entidades que movilizan la memoria en función de una *medida de reparación simbólica* como un recurso para la atención psicosocial o *un canal reconstructivo para realizar diagnósticos de daño* (un vehículo para ello lo fue en su momento la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación y hoy lo es La Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas) así como a los centros de investigación y centros de memoria que trabajan con ella, ya sea como tecnología reconstructiva de los hechos de victimización, o dispositivo para la recuperación de resistencias y mecanismos de afrontamiento regional a la guerra.¹ Este fue el lugar que ocuparon en su momento el Grupo de Memoria Histórica, hoy el Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH), pero también los centros de memoria con vocación distrital como El Centro de Memoria, Paz y Reconciliación de Bogotá (CMPyR) o La Casa Museo de la Memoria de Medellín. A esos se sumarían recientemente Centros de Memoria de orden departamental como el del Meta. Quizá hoy sea necesario, frente a los

1 Pretexto para la sistematización de experiencias de lucha social urbana, forma pragmática para exponer o exhibir el drama de la guerra, artefacto académico o iniciativa popular.

que se espera construir hacia delante con vocación regional como los de Buenaventura y Cali, pensarse a profundidad sus horizontes, recogiendo los acumulados de estas experiencias previas.

En esta agenda, un vector institucional con un lugar de enunciación hegemónico ha sido el marco normativo transicional de la última década, expresado en la Ley de Justicia y Paz de 2005 y la Ley de Víctimas de 2011. Este marco ha sido el encargado, con cierta dosis de fetichismo jurídico y embrujo político, de hacer girar el debate y a las entidades antes descritas entre la memoria como deber institucionalizado y la memoria como derecho cívico. En el primer caso, estamos ante el plano de un deber estatizado de “preservación” y “propiciación” de la memoria histórica (artículo 57 de La Ley de Justicia y Paz de 2005 y artículo 143 de la Ley de Víctimas). En el segundo caso, nos situamos en un derecho que le asiste al ciudadano de fomentar, practicar, hacer posible las prácticas de recuerdo y resistencia en diversos espacios de producción de lo público (Torres, 2015).

Esa oscilación entre lo uno y lo otro no solo se caracteriza por el juego gramático, sino también por una constante lucha política y social y, como han señalado ya varios clásicos entre ellos Traverso (2007) y Todorov (2008), por sus abusos y afectaciones. Ello aún está por evaluarse y comprenderse mejor con recursos analíticos como la etnografía del estado o la historia de la memoria. En el fondo, creemos que ambas perspectivas están delineando el argumento de que la memoria es una especie de imperativo, que tiene tanto de mandato institucional como de vocación ciudadana. Imperativo, mandato y vocación, insertos en un entramado legislativo y en una arquitectura burocrática, que enuncian y orientan la interpretación del pasado y las agendas de futuro frente al tema, además de diseñar y aplicar políticas de atención a los sujetos de estas memorias, delineadas también dentro de lo que Didier Fassin ha llamado “una comunidad ética internacional” y una “razón humanitaria” (Fassin, 2010). Además, en ese marco memorial y de atención, adquieren relevancia un conjunto de políticas de escenificación pública de lo ocurrido, a través de museos de memoria, memoriales, fechas conmemorativas, reparaciones simbólicas, etcétera.

B. LA AGENDA PÚBLICA

Esta agenda tiene vasos comunicantes con la anterior y distancias reflexivas frente a la misma. Aquí tenemos de nuevo a entidades como el CNMH y el CMPyR y a instituciones académicas robustas como son las Universidades del centro y de región, tanto públicas como privadas. En ella encontramos además los que podemos denominar como “laboratorios de memoria”, espacios innovadores y efervescentes de ideas a nivel local y nacional. Aquí hay diversidad de representación.

Por ejemplo, la de los Institutos (verbigracia, el IPAZUD) y la de los centros (CESYCME o Corporación Colectivo Sociojurídico Orlando Fals Borda). También la que se expresa en semilleros, grupos de investigación y grupos regionales de memoria histórica promovidos y apoyados por el CNMH.² También están las casas museos de memoria (verbigracia, . Casa de la Memoria de Tumaco y la Costa Pacífica Nariñense, Museo Caquetá, Casa de la Memoria de El Salado, Museo Comunitario tras las huellas del Placer, Putumayo, Museo Itinerante de la Memoria de Montes de María o el Salón del Nunca Más en Granada Antioquia). Además, las redes de articulación en torno al trabajo académico o el posicionamiento de procesos pedagógicos de la memoria a nivel nacional y con conexiones internacionales (verbigracia, por ejemplo, la Red Universitaria de Memoria y la Red de Lugares de la Memoria).³

También encontramos en esta agenda, colectivos de trabajo oficiales que desde espacios como las Fuerzas Armadas y la Policía Nacional avanzan en investigación sobre la memoria de los militares y de los policías en la historia reciente del país. Un ejemplo de esto es el trabajo del Centro de Investigación en Conflicto y Memoria Histórica Militar de la Escuela Superior de Guerra o el proyecto Memoria Histórica Policial.

Como parte de la discusión generada por ellos en diversas arenas públicas, la memoria aparece concebida y agenciada unas veces como un dispositivo reconstructivo de contextos, hechos, daños, impactos,

2 Entre 2013 y 2017, esta estrategia ha articulado cerca de 18 grupos universitarios compuestos por docentes a título individual, semilleros y grupos de investigación. Según el CNMH, esta estrategia ha servido “para desarrollar iniciativas de investigación descentralizadas y acercar a las universidades de Colombia a comunidades y personas victimizadas en el marco del conflicto armado interno del país” (CNMH, 2017). Las Universidades participantes en todo este proceso son: Universidad Industrial de Santander, Universidad Mariana de Pasto, Universidad de Córdoba, Universidad Pontificia Bolivariana de Bucaramanga, Universidad del Magdalena, Universidad del Cesar, Universidad Tecnológica de Bolívar, Universidad de los Llanos, Universidad Surcolombiana, Universidad Cooperativa de Colombia –sede Cali–, Universidad ICESI, Pontificia Universidad Javeriana de Cali, Universidad Autónoma del Caribe, Universidad del Atlántico, Universidad EAFIT, Universidad Javeriana de Bogotá, Universidad de La Sabana y Universidad del Amazonas.

3 En la Red Universitaria de Memoria confluyen universidades como la Distrital, la Pedagógica, la Javeriana, la Santo Tomás y se ha articulado con el CMPyR desde 2013 a distintas actividades de promoción y divulgación de actividades de memoria y paz en Bogotá. En la red de Lugares de Memoria, confluyen espacios construidos o en proceso de construcción física, que realizan procesos sociales y pedagógicos permanentes en torno a la memoria histórica del conflicto armado y movimientos de resistencia. Está compuesta por 27 lugares en todo el país. Datos más específicos de esta red se pueden consultar en <<http://redmemoriacolombia.org/>>.

patrones de victimización y otras como una medida reparadora. También como un canal para movilizar política pública, pretexto pedagógico y transformador o recurso para provocar una memoria institucional heroica. Un buen balance sobre cómo la producción del CNMH y del CMPyR contribuye a estas diversas lecturas la encontramos en Torres (2015). Allí, la autora realiza, desde los principales artefactos (informes) y pedagogías de la memoria (cartillas, iniciativas, exposiciones, cartografías), un análisis de las diversas representaciones, impactos y resonancias de estos mecanismos mediante los cuales ambos centros han buscado hacer pública la memoria del conflicto.

Desde nuestra óptica, dos preguntas en torno a la memoria han sido resonantes en esta última década en muchas de las intervenciones y acompañamientos liderados desde esta agenda: ¿Cómo se narra, gestiona, administra, tramita, instrumentaliza o pedagogiza el pasado (o los pasados) en escenarios de conflicto y posconflicto? ¿Qué efectos y sentidos tienen esos procesos de narración, gestión, administración, trámite, pedagogización para la construcción de país y para la preservación o contestación de órdenes sociales violentos o infraestructuras regionales de guerra? Estas preguntas, han estado acompasadas, filtradas o impulsadas unas veces por el trabajo de los “canónicos” expertos de la violencia, y más recientemente por expertos y consultores de diverso cuño y trayectoria en los temas de la memoria y la paz, así como muchos colectivos de trabajo, de larga trayectoria, en educación para la paz. En esta agenda pública algunos han tomado la vía del alineamiento académico con el encuadre jurídico-político gubernamentalizado de la justicia transicional. Otros se han convertido en la levadura crítica sobre el tema, cuestionado los logros y la eficacia de este tipo de justicia, y especialmente, los peligros o potencialidades de la estatización de las memorias.

C. LA AGENDA CIUDADANA

La representan y movilizan diversos sujetos colectivos (organizaciones, grupos, comunidades, colectivos) a nivel local, regional, nacional e incluso con impacto a nivel global. Aquí la memoria tiene de nuevo mucho de mixtura alquímica de múltiples micro-agendas, difíciles de condensar y comprender en su potencialidad, complejidad y limitaciones en un texto como este. Con el ánimo de abrir la discusión y provocar esfuerzos de búsqueda hacia delante, creemos que, entre toda esta alquimia social, territorial y colectiva de la última década, la memoria aparece en esta agenda unas veces como dispositivo emancipatorio frente a desarraigos históricos de comunidades locales y en ese sentido como una gramática de defensa de la vida, del bienestar local y del territorio colectivo (verbi-gracia, el Proceso de Comunidades Negras en el Pacífico).

Por momentos, emerge como una memoria reparadora y tejedora, que permite reconstruir proyectos de vida individuales y familiares fracturados a raíz del desplazamiento y la desaparición forzada (verbigracia, las víctimas o familiares de víctimas del Magdalena Medio acompañadas por obras de la Compañía de Jesús⁴ o las víctimas reunidas en torno a los Oficios de la Memoria)⁵ Otras veces, se muestra como instrumento de resistencia comunitaria ante el olvido oficial (verbigracia, los casos de la Asociación de Trabajadores Campesinos del Carare,) o en dinamizador de subjetividades legales contra la impunidad estatal (verbigracia, el caso del MOVICE, las Madres de Soacha, o las Madres de los doce jóvenes asesinados en Punta del Este en Buenaventura). También es agenciada como posibilidad para reconstruir la diáspora de colombianos en el exilio (verbigracia, El Foro Internacional de Víctimas) u horizonte político para activar nuevas formas de ser y hacer ciudadanía en el espacio público a través del arte (verbigracia, Semillero de Teatro por la Vida, colectivo Arambée, Fundación Espacios de Convivencia y Desarrollo Social - Fundescodes, en Buenaventura; la Asociación Minga en varios territorios del país).

A esto se suma la idea de que ella puede ser también condimento especial de la movilización de demandas de justicia y reparación de colectivos políticos perseguidos y/o exterminados a raíz de sus adscripciones políticas de izquierda u opciones de trabajo por la paz o la defensa de la movilización y la protesta (verbigracia, UP, ANUC, REDEPAZ, Movimiento estudiantil). También, puede resultar en plataforma de visibilización de los derechos territoriales y la soberanía alimentaria ocluidos por los conocimientos hegemónicos, así como por las lógicas extractivas en el territorio o, como recurso propio para la soberanía organizativa (verbigracia, el caso del Comité de Integración del Macizo Colombiano - CIMA). Finalmente, también para amplificar

4 Sobre este tema se ha trabajado desde 2014 en el proyecto piloto “Memoria del Futuro en el Magdalena Medio” financiado por la Universidad Javeriana y liderado por los profesores Roberto Solarte y Mery Rodríguez, de las Facultades de Filosofía y Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales, respectivamente. En la co-investigación han participado también las Facultades de Ciencias Sociales, Teología, Ciencias Económicas y Administrativas, Comunicación y Lenguaje, Ingeniería, en conjunto con la Corporación de Desarrollo y Paz del Magdalena Medio, el Observatorio de Paz Integral del Magdalena Medio y el Servicio Jesuita de Refugiados. Para más información, ver Trujillo (2016).

5 Esta estrategia pedagógica, política y psicosocial a la vez, ha reunido y activado procesos de trabajo con las víctimas del conflicto armado en torno a oficios y saberes como el Costurero de la Memoria, el teatro Foro, los Saberes y Sabores, las Cartografías y las Memorias cantadas y contadas. Este proceso ha sido acompañado por diversos profesionales, expertos y el CMPyR. En 2015 se publicó una sistematización de este ejercicio bajo el liderazgo editorial de Mónica Álvarez Aguirre (CMPyR, 2015).

capacidades investigativas propias, a través de la construcción de archivos organizativos de violaciones a los derechos humanos (verbi-gracia, Organización Femenina Popular, Observatorio de Paz Integral - OPI del Magdalena Medio). En síntesis, en esta agenda la memoria puede ser tanto un recurso para potenciar la reclamación de derechos individuales y colectivos violentados, como un mecanismo para esclarecer violencias recientes o pasadas y re-existir de diversas formas en medio del estigma, la censura, la persecución y los despojos.

D. LA AGENDA MEDIÁTICA

Los medios de comunicación son un agente importante en el trabajo con las memorias en el país. La televisión, la prensa, la radio y las diversas tecnologías y dispositivos de comunicación e información, a lo largo de la historia reciente del país han operado o bien como plataforma de visualización e invisibilización de lo ocurrido o archivo de representaciones y dispositivos para la rememoración y/u olvido intencionado de ciertos acontecimientos disruptivos (Martin & Jaramillo, 2014).

En esa agenda, tanto los medios de comunicación e información poderosos como otros más alternativos como lo fue en su momento Canal Capital en Bogotá o ciertas plataformas culturales información y comunicación independientes (por ejemplo, la activada por La Corporación Colectivo de Comunicaciones Montes de María) la memoria ha sido concebida como recurso para transmutar lo privado e incommunicable durante mucho tiempo en algo público y comunicable. Pero también, no hay que negarlo, en el país diversos medios privados han servido como enormes fábricas de representaciones consumibles por y para la mayoría, representaciones en muchos casos, estereotipadas y falsificadoras de lo ocurrido en la historia reciente.

Una muestra de esto último, lo son producciones televisivas como los *Tres Caínes* (2013), acerca del origen del paramilitarismo, *El cartel de los sapos* (2008-2013) y *Narcos* (2015), acerca de la “época de oro” del narcotráfico, o, recientemente, *La niña* (2016) acerca de la vida de una adolescente dentro de la guerrilla de las FARC y su posterior reintegración en la sociedad (Schuster, 2017). Si bien esta agenda mediática, así como visibiliza y denuncia lo ocurrido, creemos que opera más como “deshidratante” de las memorias. El resultado, en muchos casos, es el posicionamiento de una memoria banalizada, simplificada y esencialista de nuestro pasado y presente (Schuster, 2017).

E. LA AGENDA DE LA COOPERACIÓN INTERNACIONAL

Esta agenda la representan diversos aliados globales. Solo para darnos una idea podríamos hablar de: 1. Embajadas como la sueca, la francesa, la alemana, la canadiense, la argentina; 2. Agencias para el

Desarrollo Internacional como USAID, la Cooperación Española, la Cooperación Sur-Sur, ACNUR, ACDI/VOCA; 3. Fondos como los de innovación alemán o los de las Naciones Unidas; 4. Universidades extranjeras como la de Barcelona o la de Chile; 4. Museos de la Memoria como los de Chile y España; 5. Archivos Nacionales como el de Guatemala; 6. Expertos argentinos, chilenos, estadounidenses, suecos, etc.

Nuestra percepción es que, si bien varios de estos actores han estado presentes desde hace mucho tiempo en el país conectados a los programas de desarrollo y paz, promoción y protección de los derechos humanos, humanización del conflicto armado, en cuanto al tópico de la memoria hace referencia, su participación es notoria desde el 2012. ¿A qué se debe esto? Una respuesta a ello creemos encontrarla en lo que Gonzalo Sánchez, director del CNMH, ha repetido en varios escenarios públicos “la memoria es una aliada para la paz” (Sánchez, 2014: 4-5).

Este músculo cooperador garantiza con recursos económicos, nada despreciables,⁶ que entidades como el CNMH y otros actores en los territorios, profundicen en esa alianza para la paz, desde dos horizontes: la ampliación democrática interna y la construcción territorial de la paz. Dentro de estos temas, la memoria queda conectada y también “sutilmente” perfilada a lo que se consideran son los “nichos estratégicos” para el desarrollo de esos dos horizontes: los archivos de derechos humanos, las pedagogías, la divulgación de contenidos, la incorporación de enfoques diferenciales, el esclarecimiento histórico en temáticas no exploradas, el fortalecimiento institucional y comunitario (Revista *Conmemora*, 2014).

F. LA AGENDA INVESTIGATIVA Y CREATIVA.

Esta agenda la constituye una diversa y heterogénea levadura crítica de pensamiento, que a nivel nacional e internacional sitúa a los procesos de memoria en Colombia, en la arena de debate, explorando y creando frente al tema, más allá de las zonas de confort teórico, epistémico, metodológico y narrativo. Aunque no es nuestra intención y resulta un imposible empírico acometer un levantamiento exhaustivo del estado del arte, necesario y urgente hoy, consideramos que es posible identificar alrededor de esta agenda varios actores y lugares de enunciación.

Están los investigadores noveles quienes, desde resultados investigativos en temáticas novedosas, abren ciertas cuestiones al debate

6 Según informe del CNMH, entre 2012 hasta 2014, la cooperación había aportado más de 23 mil millones de pesos para el desarrollo de 90 proyectos (*Conmemora*, 2014).

en el país, tales como: a. los registros identitarios de la memoria en el país; b. las memorias intergeneracionales de los desastres naturales; c. las prácticas de resistencia de organizaciones políticas y cívico – populares; d. las memorias visuales de acontecimientos disruptivos; e. los procesos de construcción de las memorias de los años cincuenta. Una pequeña muestra, en un boom reciente de publicaciones, lo representan varios artículos de investigadores nacionales publicados en el monográfico y el suplemento de la *Revista Colombiana de Sociología*, N° 40 (1), editado por Marta Cabrera, Paolo Vignolo y Jefferson Jaramillo en 2017. Este número lleva por título *Memorias del presente y del futuro: ¿cómo, para quién, para qué?*

Están los investigadores más consolidados en el tema cuyos esfuerzos y trayectorias de pesquisa se concentran en el análisis crítico, empírico y dialogante entre diversas disciplinas y campos de saber en torno a temas más sedimentados en la reflexión, pero no por ello agotados en la discusión: a los marcos sociales, colectivos y políticos desde los cuales se cuenta, exhibe, representa, archiva, administra, se toma distancia o se emblemizan lecturas sobre el conflicto y las violencias; b. el carácter selectivo, disruptivo o contrahegemónico de la memoria desde las organizaciones, el Estado, las comunidades, las prácticas artísticas, los procesos de intervención (Blair, 2011; CNRR/GMH, 2009; CNMH, 2013); c. las luchas, manipulaciones y encubrimientos en torno a ciertos recuerdos incómodos para el país (Antequera, 2011; Castillejo, 2009; Pecaute, 2003; Sánchez, 2003; Orozco, 2009; Rodríguez, 2008; Schuster, 2017; Valencia, 2017); d. la producción e institucionalización de la memoria en los espacios públicos; e. los múltiples artefactos, registros y expresiones artísticas en las que se despliegan las memorias (Cabrera, 2005; López, 2013; Sánchez & Escallón, 2007; Jaramillo, 2014; Valencia, 2015; Herrera & Cristancho, 2013; Herrera & Pertuz, 2015; Riaño & Uribe, 2016; Vera, 2015, 2016; Villa, 2009).; f. los cruces entre territorio, memoria, género y construcción de paz (Quiceno & Orjuela, 2017; Acevedo, 2012).

Están los artistas, que a través de sus obras generan unos marcos de narración de lo doloroso y archivos de memoria visual, plástica, sonora, audiovisual, orientados hacia distintos públicos, donde el espectador, el artista y diversos grupos se encuentran o distancian frente a lo acontecido en la historia reciente del país. En este orden de ideas, creemos está la obra de productores culturales de la memoria como Erika Diettes, Clemencia Echeverry, Juan Manuel Echavarría, Simone Bruno, Marta Rodríguez o Amado Villafañá, para mencionar solo unos pocos. Desde productos canónicos o ensayos artísticos independientes, la memoria emerge aquí en esta agenda como posibilidad estética y política para revelar muchos de los saldos sociales y políticos

no visibles de nuestro conflicto, ocultos por su condición marginal o expuestos a las inclementes lógicas institucionales del olvido (Dueñas, 2014; Flórez, 2017).

Finalmente, asomaría en esta agenda un sector, que no puede considerarse directamente enmarcado en las lógicas anteriores, pero que, desde distintos horizontes intelectuales lanza, punzantes críticas frente a lo que ocurre en el país en torno al trabajo de las memorias. Para cerrar esta apartado, diremos que están representados aquí desde los que consideran que atravesamos por una colonización del término, hasta aquellos que expresan que la preocupación por la memoria es un cliché de época y está conectado a una domesticación gubernamentalizada o una instrumentalización oficial de las prácticas sociales de recuerdo. También aquellos que sienten que estas memorias que se producen en Colombia cada vez están más alejadas de la historia académica y, por tanto, son incapaces de producir un relato histórico integrado. O aquellos que piensan que la bulimia académico-memorial por la que pasamos está en directa relación con la enorme flaqueza académica por la que transita nuestra intelectualidad en las ciencias sociales. Si se quiere, en todas estas lecturas, así como en las diversas agendas descritas aquí, reconocemos fricciones y encuentros, pero, sobre todo, algo que no debe perderse del horizonte reflexivo: sospecha intelectual frente al auge de las memorias, investigación situada frente a sus alcances y una cuota de optimismo de la voluntad frente a sus potencialidades.⁷

TRAZOS Y POTENCIALIDADES DE LAS MEMORIAS TRANSFORMADORAS

Inmersos en el trabajo con las memorias desde hace algunos años, a través del Centro de Estudios Sociales y Culturales de la Memoria⁸, queremos a continuación ofrecer algunas viñetas reflexivas sobre algunos de los principales trazos y potencias de este trabajo desde nuestra óptica y acumulados. Pensando, en que ello pueda aportar a comprender las luces y sombras, las aperturas y cierres, las distancias y diálogos en torno a las agendas antes esbozadas. Nuestro lente son algunos teóricos y algunas de sus cajas de herramientas conceptuales; nuestra escala de conversación es el trabajo territorial en ciertas

7 Frente al tema resulta ilustrativo el debate vivido entre dos expertos e intelectuales públicos en 2016, David Rieff y Gonzalo Sánchez en el marco de la Feria Internacional del Libro en Bogotá. Ambos, situados en países con pasados y presentes conflictivos, dejaron entrever sus desacuerdos, sospechas, visceralidades, pesimismo y optimismos en torno al trabajo de la memoria. Comparar Tibble (2016).

8 Para más información, consultar <www.cesycme.co>.

regiones y nuestro concepto –frontera y práctica– *sentipensante* es la idea de “las memorias transformadoras”. Este concepto, se ha nutrido de conversaciones y trabajo permanente con Redepaz y la Unidad de Atención y Reparación Integral a las Víctimas entre 2014 y 2017 (Vera & Jaramillo, 2017).

Comencemos por los trazos. La memoria es concebida aquí como artefacto conceptual en constante construcción social y disputa discursiva. Pero también como práctica colectiva de articulación de diversas estrategias de sentido y acción sobre el mundo. En ese juego entre artefacto y práctica, reconocemos un viejo y siempre nuevo debate conceptual que ha operado entre historia y memoria. Para sintetizarlo, traemos a colación lo que creemos está en la savia del mismo: “historia y memoria nacen de una misma preocupación y comparten un mismo objetivo: la elaboración del pasado” (Allier & Crenzel, 2015: 12). Empero, avanzamos también en considerar que entre historia y memoria existen jerarquías creadas, conflictividades permanentes, disociaciones políticas y muchas complicidades sociales entre la una y la otra.

En relación con la memoria como artefacto conceptual, reconocemos que ella puede ser una sola cosa o entreverar muchas a la vez, dependiendo de los intereses académicos y vocaciones de trabajo. Ella puede ser objeto de estudio, fuente de producción de conocimiento, enfoque analítico-metodológico y forma de escritura. Es objeto de estudio cuando se vuelve sustancia analítica para la historia y, en general, para el pensamiento social, por ejemplo, ya sea que se trabaje sobre el recuerdo de la víctima o se comprenda la lucha política de un colectivo. Es fuente de producción de conocimiento, cuando la memoria aporta a la diversificación de la mirada de la historia desde el valor de las experiencias y la historia aporta sedimento contextual y procesual a las subjetividades. Aún más, entre historia y memoria, entre sus diversas operaciones reflexivas y posicionamientos metodológicos, hay otros campos y saberes que se nutren de ellas como fuentes, ya sea en forma de un relato colectivo, de un testimonio, de una historia oral o una biografía intelectual.

Es enfoque analítico-metodológico, cuando ella se inserta en una compleja trama de discusiones teóricas ya sea por la vía de los Memory Studies (Huysen, 2003) o los estudios del trauma social (Ortega, 2011). Además, cuando se conecta con una preocupación de la historia actual: la escritura del pasado (Traverso, 2005) o de un subcampo de la historiografía: la historia del tiempo presente (Aróstegui, 2004) o de una estrategia analítica: la historización de la memoria (Rouso, 1990). Finalmente, es forma de escritura, en la medida que ella se despliega y escenifica, con el reconocimiento de sus límites,

a través de múltiples, complejas, creativas y disruptivas formas de ensamble narrativo y creativo: un conjunto de relatos, un performance, un ensayo audiovisual, un informe de memoria histórica, un producto multimedia o una muestra museográfica, entre otras.

En relación con la memoria como práctica, partimos de considerar que ella conjuga formas y marcos muy diversos de imaginación sobre el mundo, plurales ofertas de sentido temporal (Rabotnikof, 2007) y escenificación tensionante de representaciones sobre el pasado, el presente y el futuro (Vignolo, Jaramillo & Cabrera, 2017a). Esta operación para nada es lineal, secuencial o neutral. Además, desde Jerome Bruner (2003) y con un eco permanente en la obra de Walter Benjamin (2005) reconocemos que en la memoria cohabitan siempre imaginación y narrativa, y por tanto con ella se pueden evocar y hacer posibles “proyectos humanos que han fracasado, expectativas desvanecidas”.

En el reconocimiento de la evocación, de la imaginación, del acto creador, de la experiencia vivida, así como de sus abusos, manipulaciones y manufacturaciones que están presentes en toda práctica de memoria somos conscientes de incorporar y seguir trabajando en lo que Enzo Traverso (2016) denomina los “cuatro parámetros” del oficio histórico: historización, contextualización, comparación y conceptualización. Es decir, hacer de estos parámetros del oficio, dimensiones sensibles de los trabajos de la memoria. Especialmente porque los trabajos de memoria son parte de un sensible oficio que requiere pensar, operar, movilizar, imaginar o escribir siempre bajo esas cuatro claves.

En clave de historización, el trabajo con la memoria ayuda a captar la procesualidad de las narrativas, las transformaciones de las representaciones y las tramas narrativas que la memoria produce en distintos tiempos y espacios. En clave de contextualización, el trabajo de la memoria debe ubicar estas representaciones, ofertas y tramas en un marco social, en un clima de época, en un “paisaje mental” como dice Traverso. En clave comparativa, el trabajo de la memoria debe ser consciente del examen de las narrativas y representaciones, acudiendo a la indagación permanente de sus variadas transferencias culturales, tanto las locales como globales, tanto las oficiales como las comunitarias. Finalmente, en clave de conceptualización, el trabajo de memoria demanda de un encuadre comprensivo que permita, sin perder la sensibilidad y la creatividad, ganar en densidad analítica y conceptual frente a lo que se narra, representa y moviliza.

Estas cuatro pautas, tomadas en su conjunto y más que como corsé académico como señales operativas auto reflexivas, quizá ayuden a integrar de mejor forma a la memoria como mecanismo reconstructivo y a la memoria en su potencial transformador, a la

memoria como ejercicio esclarecedor y a la memoria en su horizonte político-cultural, a la memoria como archivo y la memoria como tejido (Jaramillo, 2016).

Bien sabemos que el trabajo con las memorias implica que ella se inserte como algo nuclear en las agendas de lucha de movimientos y colectivos sociales que buscan hoy incidir en la profundización de la democracia, por vía de mantener en el radar ciertos recuerdos incómodos, subvertir o desmitificar otros hegemónicos y reconfigurar la comprensión de lo doloroso, catastrófico, así como recodificar sus silencios y olvidos (Vignolo, Jaramillo & Cabrera, 2017a; 2017b). En esa dirección, reconocemos que ella puede ser tanto vehículo cultural, como recurso político.

En el nivel cultural, consideramos de mucha actualidad insistir sobre los principales trazos culturales de la memoria, recuperados por Astrid Erll (2012) en diálogo con otros clásicos⁹: a. implica unas prácticas de identificación para los grupos sociales; b. sirve para reconstruir el pasado en el presente, no como este fue, sino como reverbera en sus diversos marcos representacionales y simbólicos en el presente;¹⁰ c. depende de la continuidad del sentido que se logra por medio de formas y canales diversos de expresión; d. logra algún nivel de institucionalización y organización, a través de unos portadores especializados; e. puede lograr un grado de relevancia axiológica o vinculante para el grupo; f. puede contribuir al ejercicio de reflexividad del grupo; g. conecta el ayer con el hoy, en una especie de diacronía; h. realiza un uso estratégico, relativo de los recuerdos; i. contribuye al posicionamiento de subjetividades individuales y colectivas. En el nivel político, asumimos que la memoria moviliza y activa la experiencia pasada y presente, generando efectos de acción y relocalización de lo que se recuerda, con la expectativa que ello produzca a futuro transformaciones.

Ahora bien, la imbricación entre artefacto conceptual y práctica social, entre vehículo cultural y recurso político ha llevado a que desde el CESYCME insistamos en hablar de memorias con potencial transformador. Dos precauciones iniciales para el lector son importantes. La primera es que con esta categoría no estamos negando que la memoria para el caso colombiano permita dignificar en el presente al sujeto de dolor frente a una experiencia dolorosa pasada. La segunda

9 Erll recoge y reconfigura abordajes clásicos, importantes de considerar en nuestro medio, como los de Jan Assmann y John Czaplika (1995) o Aleida Assmann (1999).

10 Esto fue abordado por Halbwachs (2004), y reiterado por Nora (1998) y Ricoeur (2010).

es que somos conscientes que ella ayuda a reconstruir esa experiencia dolorosa colectiva o individual, territorial u organizativa en el hoy. Sin embargo, nos interesa posicionar la categoría de memorias transformadoras por cuanto la búsqueda está en comprender cómo la memoria a través de la dignificación y el esclarecimiento desde el presente, contribuye a que los sujetos individuales y/o colectivos imaginen escenarios de futuro.

En ese sentido, más que una memoria reestructuradora del hecho doloroso, nos la jugamos por una memoria re-articuladora de ese hecho en el tejido biográfico y colectivo. Más que una memoria que solo se concentre en narrar, condensar y exhibir dolores comunitarios, afectaciones territoriales, violencias en el cuerpo, estigmas en la biografía, clausuras políticas, apostamos porque todo ello se integre en una memoria para reafirmar y re-existir la vida en su integralidad política, cultural, física, económica, natural, territorial, íntima. Más que una memoria que haga inventario reconstructivo del trauma o edifique una tipología fría de hechos, daños, impactos, cadenas explicativas, nuestro radar está dirigido hacia una memoria del proyecto común, una memoria que aporte al proyecto de fortalecimiento organizativo.

Creemos que son múltiples los esfuerzos hoy en el país por este tipo de rutas o enmarcadas en este tipo de trazos y desafíos. Por ejemplo, solo por mencionar algunos, creemos encontrar ello en el trabajo comunicativo del Colectivo Montes de María, en el trabajo organizativo de Redepaz, en la defensa del territorio y los recursos realizada por el Espacio de Organizaciones de Población Desplazada Étnica y Campesina de los Montes de María OPDS, en el activismo de la Ruta Pacífica de Mujeres o en las discusiones académicas del equipo de Ciudadanía y Paz del CINEP. También en la convergencia de procesos de activismo que moviliza y acompaña Fundescodes en la ciudad de Buenaventura o Colombia Joven en el norte plano del Cauca. En varias de las metodologías de trabajo y resultados del área de Pedagogías del Centro Nacional de Memoria Histórica, y algunos de los procesos de los Grupos Regionales de Memoria Histórica (verbigracia, el grupo de la Universidad Tecnológica de Bolívar o el de la Javeriana, Bogotá).

Sin embargo, en este punto del artículo, si queremos detenernos motivados por lo que arriba llamamos la potencia del trabajo de las memorias con enfoque transformador, destacando algunos de los aprendizajes preliminares:

- a. *Comprender la forma cómo se nombran y autoperciben los sujetos con los cuales hemos construido en los territorios.* Un aprendizaje potente es sentir cómo las personas con las cuales traba-

jamos en los territorios se perciben y se declaran a sí mismos sobrevivientes:¹¹ sobrevivientes de unas violencias pasadas y recientes en las que hablan desde posiciones y trayectorias diversas de resiliencia. En unos casos, lo hacen desde unos liderazgos que nunca se perdieron, pero si fueron afectados, en otros desde la condición de maestros o maestras o campesinos que lograron sobreponerse a la guerra local desde sus espacios de vida y enseñanza, o desde sus nuevos oficios como gestores comunitarios en el territorio o, incluso desde la condición de ser hijos, nietos, sobrinos de sobrevivientes, que aunque no hayan nacido en el territorio, desean ser parte activa de la memoria de sobrevivencia de sus familiares. Estos sujetos enuncian, expresan, narran, y reivindican política y éticamente esta condición de sobrevivencia, sin negar, por supuesto su condición de víctimas. Sin embargo, en cada uno de los relatos y prácticas prefieren nombrarse desde su capacidad de agencia y respuesta social, desde su fortaleza de afrontamiento y resistencia biográfica en el territorio.

Además, en ausencias visibles, diferenciadas y sensibles de la institucionalidad estatal, el llamarse como sobrevivientes ha sido la manera subvertora de romper activamente con el estigma ya no tan visible, pero siempre latente, de ser, negros, pobres, coccaleros, guerrilleros, insubordinados/as. Ha sido la

11 Este vector de sobrevivencia en medio, a pesar y contra la guerra, ha sido central del proceso de acompañamiento y fortalecimiento local de una comunidad afrodescendiente en Puerto Gaviotas, Calamar, Guaviare. Bajo una metodología de corte co-elaborativo entre el Consejo Comunitario Laureano Narciso Moreno, la Junta de Acción Comunal de Puerto Gaviotas y el CESYCMC, se han liderado tres productos importantes que dan cuenta de ello. El primero es el documental *El retorno de las Gaviotas*, liderado en su producción y edición por Supresión Alternativa y Mutación Producciones y, en su artesanía investigativa por el equipo de investigación del CESYCMC. El segundo es el libro de relatos *El vuelo de las gaviotas: memorias de colonización y resistencias afro y campesinas en Guaviare*, coeditado por la Universidad Javeriana y el Centro Nacional de Memoria Histórica (2017). El tercero es la instalación artístico-cultural “Memorias Afro en Puerto Gaviotas, Guaviare: entre el conflicto y la resistencia”, una exposición diseñada a partir de una serie de fotografías capturadas por los habitantes de la vereda Puerto Gaviotas, en las que se presentan los lugares que fueron epicentro de violencia en el municipio de Calamar, Guaviare y que hoy buscan ser reconfigurados como espacios para reconstituir nuevas gramáticas de vida. Este último producto resultó ganador en la III Convocatoria Nacional a Propuestas Artísticas y Culturales de Memoria del CNMH, organizada en el marco del Programa Nacional de Estímulos 2016 del Ministerio de Cultura. La convocatoria se hizo en asocio con el Programa de Fortalecimiento de Museos del Museo Nacional de Colombia, para reconocer y fortalecer los procesos artísticos y culturales de memoria histórica desarrollados en las regiones.

táctica para sanar los cuerpos, reparar el territorio, reconfigurar los vínculos ciudadanos, reactivar procesos ciudadanos. Esto que mencionamos, es evidente tanto para el proceso ciudadano de Tiquisio - Sur de Bolívar (Saiz, 2016) como para el proceso de fortalecimiento comunitario en Puerto Gaviotas, Guaviare (CESYME, 2017). Sin duda, en estos dos procesos, en muchos de los ejercicios de campo y acompañamiento realizados, se constata que la guerra dejó fracturas localizadas en cuerpos, en naturalezas, en geografías, en tejidos organizativos, en relaciones de vecindad, pero sin duda también se revela que a través de la memoria siempre está latiendo la posibilidad de re-existencia.

- b. *Reconocer la construcción de otras prácticas y lógicas de vida desde los márgenes de la nación.* El trabajo en Guaviare, Cauca y Buenaventura nos llama a ser conscientes que hablamos desde territorios, retomando a Das y Poole (2008), expresiones de las “márgenes” de la nación. Esta noción, asumida y amplificada críticamente, ha permitido enfocar la mirada desde las memorias en cómo se produce localmente el Estado, cómo se producen ciertas subjetividades de reafirmación de la vida a pesar de la guerra, cómo se configuran otros espacios culturales, cómo se generan y consumen otros órdenes políticos distintos a los que están asociados desde lo central con patrones estables de regulación e interacción social.

Un efecto, aun por dimensionar mejor, ha sido la transformación de la mirada de los profesores y estudiantes del centro y con ello también la de los investigadores locales sobre los espacios académicos. De ida y vuelta, hemos avanzado en reconocer que hay que superar imaginarios y representaciones sobre los territorios generados desde el centrismo académico y también miradas ajenas o lejanas de las comunidades sobre la Universidad. Aun sin lograrlo del todo, pero con una enorme vocación de seguirlo haciendo, hemos asumido que la mejor manera de avanzar en ello es amplificando las preocupaciones y redes para estos territorios, sus prácticas y lógicas otras de ordenamiento de la vida. Aquí el reto está no solo en tejer la memoria co-elaborativamente, sino en impulsar nuevos liderazgos a través de un trabajo con maestros y maestras, con jóvenes, con mujeres, con sabedores locales, como movilizadores, impulsores y mediadores de ella. En ese camino, un elemento central está en los procesos y prácticas comunicativas comunitarias alternativas, que se enfoquen en la incidencia política local y en el bienestar territorial.

c. *Énfasis en las memorias de sujetos colectivos y en sus institucionalidades comunitarias.* Sin desconocer la importancia del trabajo de memoria con los sujetos individuales, el camino nos lo ha trazado el abordaje con los sujetos colectivos y sus apuestas organizativas locales de larga data. En ese sentido, estas memorias se han enfocado en comprender las fracturas, continuidades y re-existencias de eso que hemos denominado institucionalidades comunitarias para la paz (Jaramillo, Castro & Ortiz, 2017). Bajo esta noción, agrupamos a todos aquellos tejidos creativos de paz que desde el territorio generan teflones comunitarios como lo pueden ser el Consejo Comunitario, la Junta de Acción Comunal, las organizaciones de productores, las asociaciones de campesinos, la Escuela Rural, las organizaciones de mujeres. Una memoria de las institucionalidades comunitarias permite comprender otros ejercicios históricos y localizados de construir democracia local. Este aspecto es sensible hoy, por cuanto la implementación del acuerdo final entre las FARC-EP y gobierno tiene como uno de sus principales retos el fortalecimiento de este tipo de institucionalidad en los territorios.

d. *Reflexividad frente al esencialismo estratégico de la memoria.* Por supuesto, aún resta más reflexividad etnográfica y densidad analítica de nuestra parte para comprender que tanto la vía por la que caminamos y apostamos nos está llevando a “ceder fácilmente al embrujo del esencialismo estratégico de la memoria”, como nos lo han manifestado algunos interlocutores de nuestra apuesta.¹² Sin embargo, somos conscientes que esencialistas o no estas memorias, están sirviendo para contrarrestar las estelas de la desesperanza de la guerra, como queda manifiesto en el trabajo del proceso ciudadano como el de Tiquisio, Sur de Bolívar, (Saiz, 2016). En esa misma dirección ellas están sirviendo, mediante una estrategia como la del “artivismo por la paz”, para enfrentar desde la denuncia creativa lo que sucede en contextos fracturados por las violencias estructurales y los despojos cotidianos (del agua, de la tierra, del aire) contra los adultos y los jóvenes en el norte plano del Cauca.¹³ También están apuntalando el valor que tienen las institucionalidades

12 Comentarios que han surgido en muchas oportunidades de intercambio con amigos y colegas antropólogos de la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Javeriana, como Eduardo Restrepo, Carlos del Cairo y Juan Pablo Vera.

13 Este proceso está siendo liderado desde el CESYME por las sociólogas Natalia Londoño y Camila Fernández

comunitarias como la Junta de Acción Comunal y el Consejo Comunitario para procurar adherencias locales y hacer frente “al desprecio del centro” como siempre lo reitera un líder del Guaviare, don Laureano Narciso Moreno.¹⁴

- e. *Artesanía co-elaborativa y estrategia de campo situada y controlada colectivamente.* Uno de los aprendizajes sustantivos del proceso es reconocer que una memoria puede transformar en tanto apueste por un “control colectivo del proceso” como diría Fals Borda. Aquí reconocemos el valor de la investigación-acción-acompañamiento (IAC), estrategia que para nosotros abreva en una tradición de trabajo ya larga, conectada con la IAP y en una serie de principios que muy bien resumió Orlando Fals Borda (1997) y que, sin haber sido el punto de partida hemos ido rearmando en el camino como piezas de un rompecabezas metodológico. Estos principios, actuales y retadores frente a un sinnúmero de lógicas extractivas de saberes y prácticas por las que siempre pasan nuestras disciplinas sociales, pueden sintetizarse de la siguiente manera: a. Autenticidad y compromiso, del investigador social con respecto a los movimientos populares; b. Antidogmatismo, frente a toda rigidez en la puesta en práctica de las orientaciones metodológicas; c. Recuperación Histórica y restitución o devolución sistemática, para que partiendo de los niveles de conciencia y el lenguaje de la gente, permitan avanzar en la apropiación de conocimiento crítico; d. Sencillez y diferencial de comunicación, respetando el nivel político y educativo de la gente; e. Auto investigación, reflexividad y control colectivo del proceso; f. Técnicas sencillas de recolección y análisis de información; g. Diálogo y comunicación simétrica.¹⁵

La IAC desde el CESYCME ha situado en el centro de atención una constante triangulación y validación local de los procesos y productos. En ese camino, se le otorga igual valor al proceso como al producto, al tejido como al artefacto, al corazón como al método, a los afectos como a los saberes. Uno de los insumos centrales de la IAC es la construcción y generación entre comunidad y universidad, de acuerdos reales que se puedan cumplir, pero también aproximaciones metodológicas

14 Para una mayor comprensión de este proceso se recomienda el texto de Torres et al (2017).

15 No obstante, también reconocemos que frente a los mismos se han esbozado críticas por las dificultades de su implementación (Balcazar, 2003).

que no sean invasivas ni extractivas. Aquí han sido claves los talleres de recuerdo, la co-construcción de relatos colectivos, la conversación orientada por líneas de tiempo con adultos, las cartografías sociales haciendo recorridos sensibles por el territorio, la construcción de mapas de parentesco, la recuperación de trayectorias migratorias. A la vez se ha buscado que los espacios de trabajo sean apalabrados y de aprendizajes técnicos más bien sencillos, como los talleres de ilustración y de fotografía, la construcción de guiones museográficos y guiones documentales.

Devolvernos en cada salida de campo a la generación de los primeros acuerdos, así como a la socialización de avances en torno a cada producto pactado, ha permitido reconocer que estos acuerdos tienen sus tiempos, sus fases, sus angustias y éxitos. En ese camino, una de las mayores potencialidades ha sido la participación sostenida de un conjunto de jóvenes conectados con el semillero de investigación *Colectivo de estudios sobre memoria y conflicto*, la cantera formativa del CESYCME.

Con el carácter reflexivo que los caracteriza, pero también con el nutriente de que “todo cambio es posible”, estos jóvenes aseguran que siempre que el trabajo sea incluyente y dialogante con los investigadores locales y no solo con las experticias universitarias más consolidadas. Por supuesto, con muchas dificultades por lo menguado de los recursos, las contingencias propias de las distancias tan grandes entre los territorios y el centro y todos los aprendizajes que aún tenemos que lograr en los procesos de cuidado y autocuidado en terreno.

- f. *Ir, venir y volver a ir a los territorios sin tregua en el oficio.* Estos años de trabajo han implicado comprender que la continuidad de los vínculos entre el CESYCME, la capital y los territorios, depende de no dar tregua al desgaste ni al cansancio en el oficio. Pese a las menguadas fuentes de financiación y a las limitaciones mismas del oficio docente y del día a día estudiantil que muchas veces impide o bloquea estar más tiempo con la gente en las comunidades, tener en el lente la atención sobre ello, no solo fortalecería las confianzas, sino que permitiría hacer posibles en el mediano y largo plazo complicidades y transformaciones. De ahí la importancia de mantener siempre vivo y por diversos canales y fuentes, el trabajo y las interfaces entre semilleros, centros, universidad y territorio.

RETOS PARA EL PORVENIR¹⁶

El éxtasis por lo logrado a lo largo de estos años en los trabajos con y desde las memorias en Colombia, así como la esperanza que se abre con lo que podría representar “la década del posacuerdo” para el país con lo acontecido a propósito de la firma del acuerdo de Paz a finales del año pasado, no debe conducirnos ni al optimismo ingenuo, ni al pesimismo paralizador, ni mucho menos al profetismo académico. Es por eso por lo que en esta última parte acometemos la intención de plantear algunos asuntos críticos. Lo que nos interesa es esbozar al menos tres retos a manera de precauciones a futuro en torno al trabajo de las memorias, especialmente cuando las hemos reconstruido y tejido en medio de la guerra y ahora esperamos seguir las potenciando para los tiempos de paz (Jaramillo, 2015; 2016).

Primer reto: no situar la memoria solo como imperativo institucional o solo como derecho ciudadano, o solo como necesidad pragmática. Las tres cosas son esenciales. Es importante lo primero, porque garantiza el reconocimiento de una dosis de responsabilidad oficial sobre lo ocurrido, así como de la urgencia de agendas públicas para lograr reparar y hacer justicia. Es importante lo segundo, porque sitúa a la memoria como un derecho cívico y una necesidad cultural de las comunidades, de los ciudadanos y de los territorios. Es importante lo tercero, porque más allá de lo discursivo, la gente necesita saber lo que les pasó y por qué (Sánchez, 2014). Es clave que, hacia el futuro, tanto los expertos, los funcionarios, los académicos, la cooperación, las universidades, la prensa, los gestores de memoria lo tengan claro y trabajen articuladamente para potenciar estos dos niveles. Instancias como el Centro Nacional de Memoria Histórica, el Centro de Memoria Paz y Reconciliación, universidades como la Javeriana, y muchas otras instituciones y organizaciones a nivel del país, así como muchos colectivos y comunidades, han avanzado mucho en esta perspectiva.

La articulación de la memoria –o mejor, deber con la memoria– derecho y con la memoria-necesidad permitirá cuidarnos de alineamientos indebidos en una narrativa consensuada, en un relato unificador o en una historia única, o en una narrativa vengativa o tóxica, en una memoria solo discursiva. Ayudará a propender más por unas memorias integradoras, dialogantes y de futuro para distintos sectores (guerreros, víctimas, empresarios, instituciones estatales, organizaciones sociales, comunidades, colectivos de defensores y defensoras de derechos humanos, etcétera).

Segundo reto: no situar la memoria solo como mecanismo reconstructivo o solo en su potencial transformador. De nuevo, la memoria es

16 Esta última parte recoge un apartado publicado en Jaramillo (2016).

tanto lo uno como lo otro, un coctel de ambos es más potente que un camino distinto o disociado para cada uno. Lo primero resulta clave y ha demostrado toda su potencia en el país hasta ahora, porque permite de forma exhaustiva tener el inventario de hechos, patrones, daños, impactos, costos de la guerra. Sin embargo, anclar solo en este punto nos puede llevar a quedar presos de las anatomías de la guerra y ya tenemos demasiados anatomistas y cirujanos de nuestras violencias a lo largo de varias décadas.

Lo segundo resulta importante, porque permite comprender la memoria como esa posibilidad de imaginación social y cultural del porvenir para las comunidades, más allá del hecho victimizante, con el enorme potencial de cambio que tienen los recuerdos, la palabra, pero también los olvidos para la sanación y el cuidado de sí. Vista así, la memoria permite comprender que ella es central para la reivindicación de un mejor futuro. No obstante, dejar todo en el terreno del potencial transformador puede restar importancia al rol del esclarecimiento, a la claridad reconstructiva que hay que tener sobre el pasado reciente, máxime cuando esto resulta ser decisivo para colectivos, individuos, grupos, comunidades, organizaciones, en función de la movilización de demandas históricas de reparación, justicia, no repetición y verdad.

Tercer reto: no situar la memoria solo en términos de la preservación de unos cánones metodológicos o solo en términos de un ejercicio reivindicativo comunitario o de movilización política. De nuevo, tanto lo uno como lo otro es necesario y urgente. La rigurosidad metodológica es central para poder recabar datos densos, para poder tejer contextualizaciones que les den sustento explicativo a los hechos relacionados, para poder tener amplitud comprensiva en lo narrado. Por su parte, la reivindicación política es central para tener en el horizonte a la memoria como campo de disputa, como vector de acción para las comunidades. Acompasar la técnica y lo político ayudará a superar falsos dilemas y posturas maniqueas.

Finalmente, el llamado es a conjugar y no disociar las memorias como plataformas públicas del dolor y como espacios para hablar de la vida más allá del dolor, como imperativo institucional y como derecho ciudadano, o en su rigor metodológico y en su vocación política, o en su vocación disruptiva y en su gestión institucional. Esta tarea es clave ahora que nos adentramos, por ejemplo, en darle vida a una Comisión de Esclarecimiento, Convivencia y No Repetición (compárese Jaramillo & Torres, 2015).

Además, es central si queremos dialogar críticamente o trascender ciertas denominaciones predominantes como la de memoria histórica. Quizá nos ayude a amplificar el sentido de la misma o a

reconocer que en este sintagma también se ha venido trascendiendo mucho del sentido crítico esbozado aquí. De hecho, si revisamos lo que ha venido sucediendo en los últimos años con los deslizamientos que han operado ciertas áreas del Centro Nacional de Memoria Histórica, o también lo realizado por muchos colectivos y organizaciones de víctimas y activistas por la paz, tal vez estos retos ya se estén abordando. No lo sabemos a ciencia cierta, solo invitamos a que lo discutamos de cara a la nueva década que se abre en el país: la década del posacuerdo.

BIBLIOGRAFÍA

- Acevedo, O. 2012 *Geografías de la memoria. Posiciones de las víctimas en Colombia en el período de justicia transicional* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana).
- Aguilar, P. 2008 *Políticas de la memoria y memorias de la política* (Madrid: Alianza).
- Antequera, J. 2011 *La memoria histórica como relato emblemático* (Bogotá: Agencia catalana de Cooperación).
- Assmann, A. 1999 *Erinnerungsräume. Formen und wandlungen des kulturellen gedächtnisses* (Múnich: C. H. Beck).
- Assmann, J.; Czapliska, J. 1995 “Collective memory and cultural identity” en *New German Critique* (Cultural History/Cultural Studies) N° 65, pp. 125-133.
- Balcazar, F. 2003 “Investigación, Acción Participativa (IAP): aspectos conceptuales y dificultades de implementación” en *Fundamentos de Humanidades* (UNSL) año IV, N° I/II (7/8), pp. 59-77.
- Benjamin, W. 2005 *Tesis sobre la Historia y otros Fragmentos* (México: Contrahistorias).
- Blair, E. 2011 “Memoria y poder: (des)estatalizar las memorias y (des)centrar el poder del Estado” en *Universitas Humanística* (Colombia) N° 72, pp. 63-87.
- Cabrera, M. 2005 “Exceso y defecto de la memoria: violencia política, terror, visibilidad e invisibilidad” en *Oasis* (REDALYC) N° 11.
- Castillejo, A. 2009 *Los Archivos del dolor. Ensayos sobre la Violencia y el Recuerdo en la Sudáfrica Contemporánea* (Bogotá: Universidad de los Andes).
- Castillejo, A. 2017 *Reflexiones intempestivas sobre la Comisión de Esclarecimiento* en <<http://lasillavacia.com/silla-llena/red-de-la-paz/historia/reflexiones-intempestivas-sobre-la-comision-de-esclarecimiento>>.

- Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación/Grupo de Memoria Histórica 2009.
- Memorias en Tiempo de Guerra* (Bogotá: Repertorio de iniciativas).
- Centro Nacional de Memoria Histórica 2013 *¡Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad* (Bogotá: Imprenta Nacional).
- Centro Nacional de Memoria Histórica 2017 *Memorias del V Seminario de Grupos Regionales de Memoria Histórica* (Barranquilla: Universidad Autónoma del Caribe) sistematización realizada por Laura Giraldo, Equipo de Pedagogía, CNMH.
- Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación/Grupo de Memoria Histórica 2009 *Memorias en Tiempo de Guerra* (Bogotá: Repertorio de iniciativas).
- Allier, E., Crenzel, E. 2015 “Introducción” en Allier Montaña, E.; Crenzel, E. 2015 *Las luchas por la memoria en América Latina. Historia reciente y memoria política*. (México: Bonilla Artigas Editores. UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales) pp. 11-32.
- Daas, V.; Poole, D. 2008 “El Estado y sus márgenes. Etnografías comparadas” en *Académica de Relaciones Internacionales (GERI-UAM) N° 8*.
- Dueñas, K. 2014 *Exposiciones de Arte, Memoria y violencia* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana).
- Erlil, A. 2012 *Memorias colectivas y culturas del recuerdo* (Bogotá: Universidad de los Andes).
- Fals Borda, O. 1997 *El problema de cómo investigar la realidad para transformarla por la Praxis* (Bogotá: Tercer Mundo).
- Fassin, D. 2010 “El irresistible ascenso del derecho a la vida. Razón humanitaria y justicia social” en *Revista de Antropología Social* (Madrid: Universidad Complutense) N° 19, pp. 191-204.
- Halbwachs, M. 2004 *Los marcos sociales de la memoria* (Barcelona: Anthropos).
- Herrera, M.; Crisancho, J. 2013 “En las canteras de Clío y Mnemosine: apuntes historiográficos sobre el Grupo Memoria Histórica” en *Historia Crítica* (Bogotá) N° 50, pp. 183-210.
- Herrera, M.; Pertuz B. 2015 “Narrativa testimonial y memoria pública en el contexto de la violencia política en Colombia” en *Kamchatka* (Colombia) N° 6, pp. 913-940.
- Huyssen, A. 2003 *Present Pasts: Media, Politics, and Amnesia. Present Pasts: Urban Palimpsests and the Politics of Memory* (Stanford University Press) pp. 1-29.

- Jaramillo, J.; Castro F.; Ortiz D. 2017 “Las instituciones comunitarias para la paz: esbozos teóricos y dimensiones analíticas” en Jaramillo, J.; Castro, F.; Ortiz, D. *Instituciones Comunitarias para la Paz en Colombia: esbozos teóricos, experiencias locales y desafíos sociales* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia).
- Jaramillo, J. 2014 *Pasados y presentes de la violencia en Colombia. Estudio sobre las comisiones de investigación, 1958 - 2011* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana).
- Jaramillo, J. 2016 La importancia de las memorias en Colombia en *Revista Javeriana* (Colombia).
- Jelin, Elizabeth 2002 *Los trabajos de la memoria* (Madrid: Siglo XXI).
- Martin, J.; Jaramillo, J. 2014 “Las conmemoraciones noticiosas en la prensa colombiana: rememorando la toma a Mitú” en *Palabra Clave* (Colombia) N° 17 (2), pp. 378-411.
- Nora, P. 1998 “La aventura de Les Lieux de mémoire” en Cuesta Bustillo, J. (ed.) *Memoria e Historia. Revista Ayer* (Asociación de Historia Contemporánea) N° 32, pp. 17-34.
- Orozco, I. 2009 *Justicia transicional en tiempos del deber de memoria* (Bogotá: Temis - Universidad de los Andes).
- Orozco G.; Laura F. 2016 “Memorias de Lucha: El ejercicio de la memoria en la acción política la Unión Patriótica”, Tesis para optar al título de socióloga (Bogotá: Universidad del Rosario).
- Ortega, F. 2011 “El trauma social como campo de estudios” en Ortega, F. (ed.) *Trauma, cultura e historia: Reflexiones interdisciplinarias para el nuevo milenio* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia) pp. 17-59.
- Pecaut, D. 2003 “Memoria imposible, historia imposible, olvido imposible” en *Violencia y política en Colombia. Elementos de reflexión* (Medellín: Hombre Nuevo) pp. 113-133.
- Quiceno, N.; Orjuela, C. 2017 “Bojayá: memoria y horizontes de paz” en *Revista Colombiana de Sociología* (Colombia) N° 40 (1), pp. 103-127.
- Rabotnikof, N. 2007 “Memoria y política a treinta años del golpe” en Lida, C.; Crespo, H.; Yankelevich, P. (comps.) *Argentina, 1976. Estudios en torno al golpe de Estado* (México: El Colegio de México) pp. 259-282.
- Riaño, P.; Uribe, M. 2016 “Constructing Memory amidst War: The Historical Memory Group of Colombia” en *International Journal of Transitional Justice* (Oxford University Press).
- Ricoeur, P. 2010 *La memoria, la historia, el olvido* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).

- Rodríguez, N. 2008 *Los vehículos de la memoria. Discursos morales durante la primera fase de la violencia (1946-1953)* (Bogotá: Universidad de los Andes).
- Saiz, C. 2016 *Memorias de Tiquisio, Bolívar. Por la defensa de la vida y la permanencia en el territorio* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana).
- Sánchez, G. 2003 *Guerra, memoria e historia* (Bogotá: ICANH).
- Sánchez, G. 2014 “La memoria aliada para la paz” en *Commemora* (Colombia) N° 4, pp. 4-5
- Sánchez, G.; Escallón, M. 2007 “Memoria, imagen y duelo. Conversaciones entre una artista y un historiador” en *Análisis Político* (Colombia) N°60, pp. 60-90.
- Schuster, S. 2017 “Memoria sin historia: una reflexión crítica acerca de la reciente ‘ola memorial’ en Colombia” en *Metapolítica* (Colombia) N° 21(96), pp. 44-52.
- Tibble, C. 2016 “¿Debe Colombia recordar u olvidar el conflicto armado?” en *Arcadia* (Bogotá). En <<http://www.revistaarcadia.com/feria-del-libro/articulo/proceso-de-paz-memoria-colectiva-gonzalo-sanchez-david-rief/48551>>.
- Todorov, T. 2008 *Los abusos de la memoria* (Madrid: Paidós).
- Torres, J. et al. 2017 “Puerto Gaviotas, Guaviare: la experiencia de una comunidad sobreviviente y constructora de institucionalidad comunitaria” en Jaramillo, J.; Castro, F.; Ortiz, D. 2017 *Instituciones Comunitarias para la Paz en Colombia: esbozos teóricos, experiencias locales y desafíos sociales* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia).
- Torres, J. 2015 “Las memorias públicas sobre el conflicto colombiano. Perspectiva analítica desde los centros de memoria”. Tesis para optar al título de socióloga (Bogotá: Universidad del Rosario).
- Traverso, E. 2007 *El pasado, instrucciones de uso. Historia, memoria y política* (Madrid: Marcial Pons).
- Traverso, E. 2016 *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo XX* (Madrid: Fondo de Cultura Económica).
- Trujillo, D. 2016 “Memorias Reparadoras, las claves para seguir” *Revista Colombiana de Sociología* (Colombia) N° 42(1), pp. 65-82. En <<http://www.javeriana.edu.co/pesquisa/memorias-reparadoras-la-clave-para-seguir/>>.
- Valencia, A. 2015 *La invención de la desmemoria* (Cali: Universidad del Valle).

- Valencia, A. 2017 “El proceso de construcción de la memoria de los años cincuenta en Colombia” en *Revista Colombiana de Sociología* (Colombia) N° 42(1), pp. 65-82.
- Vera, J.; Jaramillo, J. 2017 “Propuesta conceptual alrededor de la construcción del concepto de memoria transformadora en el marco del plan de reparación del Sujeto”, Documento elaborado como parte del acuerdo de voluntades suscrito entre la Unidad de Atención y Reparación Integral a las Víctimas-REDEPAZ-Pontificia Universidad Javeriana (Colectivo REDEPAZ). Documento inédito.
- Vera, J. 2016 “Transitional Justice, Memory, and The Emergence Of Legal Subjectivities in Colombia” en Brunnegger, S.; Faulk, K. (eds) *A Sense Of Justice. Legal Knowledge and Live Experience in Latin America* (California: Stanford University Press) pp. 25-49.
- Vera L.; Juan P. 2015 “Memorias emergentes: las consecuencias inesperadas de la Ley de Justicia y Paz en Colombia (2005-2011)” en *Desafíos* (Colombia) N° 17(2), pp. 13-44.
- Vignolo, P.; Jefferson J.; Marta C. 2017 “Nota de la editora y los editores invitados: Memorias del presente y del futuro: ¿cómo, para quién, para qué?” en *Revista Colombiana de Sociología* (Colombia) N° 42 (1), pp. 13-21.
- Villa, J. 2009 “La memoria como territorio en disputa y fuente de poder: un camino hacia la dignificación de las víctimas y la resistencia no violenta” en *Recordar en conflicto. Iniciativas no oficiales de memoria en Colombia* (Bogotá: ICTJ) pp. 73-102.

RECONFIGURACIONES ESPACIALES DE LA VIOLENCIA EN EL CAUCA Y HEGEMONÍAS SIMBÓLICAS DE LA TERRITORIALIDAD EN EL POSCONFLICTO

Kelly Giovanna Muñoz Balcázar*

INTRODUCCIÓN

En este capítulo, se analizarán los tópicos de *territorio, identidad y memoria en el “espacio y tiempo”*, como correlatos de vida de los actores sociales víctimas del conflicto armado, específicamente el caso de la comunidad Indígena del Cabildo *Kitek Kiwe* (sobrevivientes de la masacre de El Naya), ubicado en el departamento del Cauca, Colombia, y su resarcimiento después del desplazamiento forzado.

Se abordará el concepto de territorialidad, planteado desde una unidad relacional en donde se articulan diferentes formas subjetivadas como la hegemonía, el poder, la pertenencia, el arraigo ligados a los aspectos simbólicos en un marco para la paz y la convivencia, así como los vínculos que existen entre un espacio geográfico y un sujeto individual y colectivo.

En este caso la importancia que tiene para las víctimas revivir una historia territorial, cargada de memorias de dolor y la reconfiguración de un nuevo espacio ligado a una propuesta de plan de vida

* Doctora en Ciencias Sociales y Políticas, Universidad Iberoamericana de México; docente e investigadora Fundación Universitaria de Popayán, Colombia; Directora del grupo de investigación CONVOCA y editora de la Revista científica ConCiencia. Correo: ivanasinko@yahoo.com.

comunitario ordenado dentro de dimensiones políticas de reparación en diferentes aspectos tanto afectivo, económico y de identidad cultural.

Así pues, se busca describir las prácticas cotidianas actuales donde se tejen nuevas relaciones sociales de los actores que luchan para sobrevivir y se hacen más visibles a través de espacios de representación simbólica que permean otros discursos de derechos étnicos ligados a escenarios de participación organizativa que tienen una propuesta de innovación comunitaria para el posconflicto.

Esta investigación propone la idea de recuperar el territorio a través del análisis de la resistencia y lucha indígena en el marco de sus transformaciones. Igualmente conocer la multiplicidad de elementos que intervienen en esta totalidad.

La complejidad de los tiempos actuales también se asocia al tipo de problemas, de nudos, de cuestiones que atraviesan los distintos grupos sociales. Los procesos complejos son multidimensionales, en tanto abarcan al conjunto de las dimensiones de la vida social y a sus múltiples interrelaciones, multiescalares, en tanto implican variadas escalas temporales y espaciales para su análisis y resolución, y multijurisdiccionales, al requerir para su gestión y gobierno de un conjunto amplio de actores, regulaciones y normas. (Gurevich, 2006: 35)

El territorio, entonces, se plantea aquí como un escenario para el ejercicio del poder simbólico sobre todo cuando está compuesto por grupos pluriétnicos vulnerables que crean diversos sistemas de interés y demandas en cuanto a sus derechos. En este caso de estudio, un grupo como *Kitek Kiwe* vuelve a legitimarse como una minoría que ha logrado sobrevivir a la violencia y a la persecución sistemática de sus líderes, lo que ha agotado un poco las expectativas de paz, pero a pesar de las amenazas aún se mantiene activo en sus proyectos por su capacidad de empoderamiento colectivo.

EL TERRITORIO Y LA HEGEMONÍA EN LA RECONFIGURACIÓN DEL ESPACIO

Según indica Rodríguez Valbuena (2010), el origen etimológico de territorio proviene del vocablo latín *terra torium* utilizado para señalar “la tierra que pertenece a alguien”, y que se ha complementado con *silocus* que significa “lugar”, “sitio”. En geografía, el territorio designa, en primera instancia, “un espacio geográfico calificado por una pertenencia jurídica”, es decir, es un espacio político donde se ejerce la autoridad de un Estado –como el territorio colombiano– o de una entidad administrativa de menor escala –territorio municipal, departamental o indígena–.

En la construcción social del territorio, Rodríguez explica que existe una dinámica dotada de elementos objetivos y subjetivos, materiales e inmateriales que dan sentido a la realidad de un grupo social y generan identidad a partir de las prácticas cotidianas y su relación con este entorno; a su vez, el proceso histórico da cuenta de un espacio que no se queda estático sino que es móvil y mutable: “la realidad geosocial es cambiante y requiere permanentemente nuevas formas de organización territorial” (Rodríguez, 2007: 12).

Comprender la territorialidad implica conocer la historicidad de un grupo social, una etnia o una sociedad, la funcionalidad que tiene su espacio en la vida cotidiana y el elemento tiempo como unidad de análisis en la conformación de los sucesos acontecidos dentro de su ordenamiento social, cultural, político y religioso.

Así pues, Crespo (2006) indica que el territorio como unidad geográfica también contiene al lugar, al espacio y al tiempo, aspectos que dan claves para conocer, dentro del aspecto político, a quienes ejercen el control; asimismo, determinan cuáles son las formas familiares de la territorialidad en cuanto al tipo de propiedad y sus características socioeconómicas.

No obstante, el autor explica qué: “el territorio es una expresión geográfica del poder social, es el vehículo por el que se interrelaciona el espacio con la sociedad y en este sentido se convierte en un medio de reproducción de las ideologías, en tanto que legitiman al poder” (Ricoeur, 2000), pero también porque “consiste en aquellas creencias sociales generales y abstractas, compartidas por un grupo, que controlan y organizan el conocimiento y las opiniones (actitudes) más específicas de un grupo” (Van Dijk, 2002: 72).

Igualmente, plantea que en un mismo espacio se dan múltiples territorialidades locales, regionales e internacionales con intereses distintos; en este sentido, existe una cooperación entre los actores que lo habitan o, por el contrario, pueden surgir relaciones de conflicto.

En la zona de El Naya, de donde provienen los indígenas nasa del resguardo *Kitek Kiwe*, existen estos niveles en donde diferentes actores –multinacionales, gobierno, paramilitares y guerrilla– convergen y se disputan el territorio rico en minería y biodiversidad, razón por la cual se convirtió en un foco de violencia que desembocó en la masacre y desplazamiento de los habitantes del lugar.

Cuando Licinia se enteró de que los paramilitares iban a entrar al El Naya, ella nunca lo creyó. Pensó que la espesa selva los protegería a ella y a su familia, y que el miedo de perderse en las inmensidades del Pacífico era más poderoso que el mismo deseo de dominar las minas de oro de la región (Bolaños, 2011).

La región del El Naya ubicada entre el departamento del Cauca y del Valle del Cauca, en el litoral pacífico colombiano, ha sido un lugar estratégico por 1) los recursos mineros, maderables y de biodiversidad; y 2) por ser una zona inhóspita que forma parte de las rutas del comercio de coca y marihuana, lo que ha insertado a la población en una dinámica de sobrevivencia económica a través de estos cultivos que han remplazado a los tradicionales. Habitada por población afrodescendiente e indígena es también un punto estratégico para las FARC, que dominó este territorio en donde el gobierno ha tenido escasa intervención.

La masacre paramilitar del El Naya ocurrió el 11 de abril de 2001 y ha sido uno de los episodios más violentos en la historia del país, ya que más de 110 campesinos fueron acusados de colaborar con la guerrilla, y asesinados a manos 300 paramilitares del bloque Calima de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC), que llegaron por el municipio de Timba, Cauca, expulsando a 5 mil personas hacia la cabecera municipal de Santander de Quilichao. Estos grupos utilizaban mecanismos de terror selectivo, que sometía a las poblaciones al desarraigo y el despojo, en este caso aprovechando la ilegalidad de predios que carecen de títulos de propiedad.

La región del El Naya y la región del Pacífico son, en general, una zona geográfica en donde abundan recursos estratégicos que favorecen el crecimiento de las economías de mercado y donde las políticas descentralizadoras del Estado permiten una independencia de los gobiernos locales.

El hecho de que los departamentos manejen sus propios recursos, da pie a la manipulación de capitales y a la corrupción política de funcionarios, quienes facilitan las relaciones y alianzas con grupos paramilitares en la consecución de la hegemonía territorial; a su vez, posibilita la permisibilidad de contratos ilegales con transnacionales, donde políticas como la de Seguridad Democrática no tienen acceso o se limita el uso de sus estrategias de combate.

Al respecto, Leal explica que “la recurrencia de las prácticas violentas como mediadoras del ejercicio de la política, se completa un panorama incierto frente a factores estructurales ‘reacios’ a que comiencen de manera sostenida aplicaciones de políticas destinadas a darle un vuelco a esta tragedia nacional” (2011: 6).

El territorio constituye un escenario para el ejercicio del poder; sobre todo, cuando está compuesto por grupos multiclasistas y pluriétnicos que crean diversos sistemas de interés más allá del económico; “desde la ideología se formulan una serie de códigos simbólicos que buscan legitimarse a partir de intentar controlar los tiempos y los espacios desde la perspectiva de los grupos y sectores hegemónicos” (Crespo, 2006: 20).

El autor hace referencia a la existencia de subsistemas –el biofísico, el socioeconómico y político-administrativo– que están determinados por las estructuras sociales dominantes de poder político que confronta las lógicas campesinas y étnicas.

En Colombia, dentro de la ilegalidad, han convivido actores externos que convirtieron a los territorios en geografías del miedo y, a su vez, conflictuaron la cotidianidad para ejercer un control violento que incidió en la toma de decisiones de las comunidades de las zonas rurales donde habitan campesinos, indígenas y afrodescendientes.

El Naya, un lugar de alta marginación y poca presencia estatal, se ha caracterizado por ser un espacio de violencia; en él, la guerrilla y las autodefensas paramilitares han propiciado el desplazamiento forzado interno, asesinatos selectivos, masacres y, con ello, la afectación de su autonomía y control territorial:

En el contexto local se reconfiguran las dinámicas territoriales por la presencia de actores armados y por los cultivos de coca, amapola o marihuana y las políticas de control de los mismos (fumigaciones y erradicación), en la medida que estos actores y procesos van recorriendo y apropiándose del territorio indígena y haciendo control en diversas zonas. Las fronteras se vuelven porosas y fluidas cuando en aras de la presencia de fuerzas militares nacionales se ejerce un control nacional que se entrecruza con demandas indígenas, aunque aparentemente se reconoce el control indígena, pero en la práctica se entremezclan con el ejercicio de la fuerza pública nacional por las políticas de seguridad en territorios indígenas. Las fronteras se suprimen cuando se niega de tácito la territorialidad indígena, como es el caso de proyectos de desarrollo, o de turismo. Las fronteras locales, nacionales y transnacionales se entrecruzan borrando etnicidades en aras de la búsqueda de soluciones de problemas o intereses nacionales o globales (Ulloa, 2012).

En el año 2001, setenta familias fueron desplazadas de El Naya porque el papel toponímico del espacio lo convirtió en el ojo del huracán de la guerra de intereses económicos del conflicto colombiano, el cual sienta sus bases en un control geopolítico del territorio; este, como indica Lefebvre (1974), juega un papel activo, instrumental y operacional en la acción de la producción capitalista protegida por la insurgencia paramilitar en la apropiación de terrenos para explotación vía despojo.

ESPACIALIDADES DE LA RESISTENCIA, TERRITORIOS ESCALARES DE MEMORIA, OLVIDO

La figura del comienzo o podríamos decir del re-comienzo (quede claro, que este último término designa algo completamente contrario a

la repetición: una inauguración radical; el prefijo re-implica en adelante que una misma vida puede experimentar varios principios). Su pretensión es recuperar el futuro olvidando el pasado, crear las condiciones de un nuevo nacimiento que, por definición abra las puertas a todos los futuros posibles (Augé, 1998).

En el abordaje de la construcción de territorio y espacialidad existe una relación multidimensional que involucra, en un contexto de cambio social, la contraposición de identidades en disputa que se resisten a estructuras hegemónicas en la cuales el poder es una fuerza de dominación y subordinación impuesta, a través de mecanismos de violencia por actores políticos, gubernamentales, privados y armados.

Así, para Ramos (1999), el espacio-tiempo en el marco de las redes de poder social construye identidades y, cita a Castell, algunas comunidades de resistencia están organizadas en redes y estas hacen algo más que organizar la actividad y compartir la información. Son los productores y distribuidores reales de códigos culturales. Por lo tanto, la red posibilita e imposibilita, crea y destruye identidades.

Desde la perspectiva de las transformaciones sociales y los impactos territoriales a partir de la violencia del conflicto armado y la reproducción social como estrategia de sobrevivencia para las víctimas, se pueden dilucidar los siguientes puntos de correlación con el análisis de la territorialidad en el cabildo *Kitek Kiwe*.

LAS PRÁCTICAS SOCIALES QUE SE REVELAN A PARTIR DE DESCIFRAR EL ESPACIO CON PROCESOS SOCIOESPACIALES DE LUCHA, EMPODERAMIENTO POLÍTICO Y DESARROLLO LOCAL

El despojo como figura a través de las metáforas del tiempo vivido y el tiempo social planteado por Ramos (2009), a partir de los grupos vulnerados y su acción para la reconstrucción comunitaria desde el modo en que se vive y se siente el cambio del estigma de víctima a líder y como esta última figura retoma el fortalecimiento organizativo.

Los procesos de memoria y olvido en las reconfiguraciones del nuevo territorio habitado y, por ende, las propuestas de esta comunidad que traen a colación un plan de vida enfocado hacia la recuperación identitaria y la participación en la agenda gubernamental de la política de reparación de víctimas.

En relación con los puntos anteriores, es importante considerar el concepto de territorio desde la relación entre “la escala y la producción del espacio” Ramírez (2004: 11); así, la historia vivida por

las familias desplazadas tras la masacre de El Naya da cuenta de un proceso de transformación y ordenamiento de espacios para su reproducción social.

Para ello, según la propuesta de Lefebvre, se ubican tres escalas de análisis: territorialización, desterritorialización y reterritorialización. La primera inicia con el poblamiento de indígenas y afrodescendientes en esta región del pacífico colombiano:

La región del Alto Naya fue poblada en 1945 por grupos que huían salvaguardando sus vidas de la violencia bipartidista en aras de una nueva vida, pero posteriormente –cincuenta años después– han sufrido todo tipo de violencia y hechos generados por diferentes actores armados a lo largo del tiempo (Acosta, comunicación personal, 15 de agosto de 2014).

La segunda escala describe una deconstrucción del espacio cuando la influencia de la violencia del conflicto se apropia de este lugar a través de la monopolización del territorio y de la incursión de grupos armados que desarticulan la organización comunitaria:

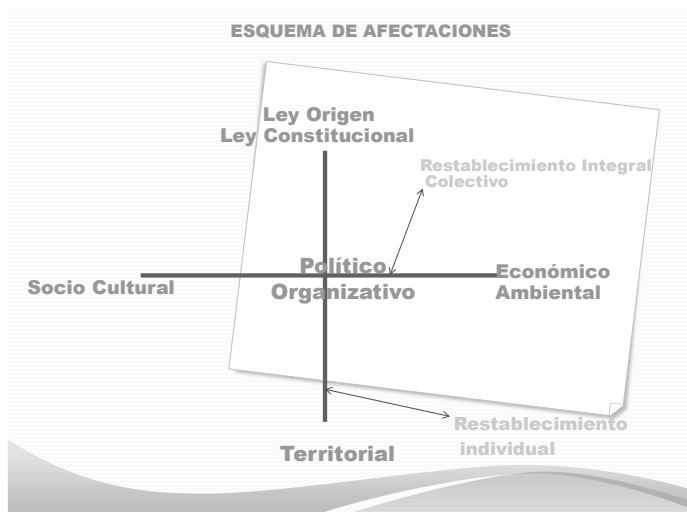
La Comunidad y Cabildo Nasa *Kitek Kiwe*, está integrada por familias quienes han sido vulneradas al igual que sus territorios en diferentes hechos victimizantes ocasionados por el conflicto armado y, especialmente, por el Bloque Calima de las AUC en los años 2000-2001 (Cabildo *Kitek Kiwe*, comunicación personal 15 de agosto de 2014).

Por otro lado, la presión que ejercen las transnacionales que explotan los recursos minerales en la zona, reorganizan las relaciones de poder con fines de producción capitalista y acumulación desigual; a estos dos fenómenos, se les llama, “desterritorialización” (Lefebvre, 1976), una causa del despojo y la diáspora que ocurre después de la masacre.

En la ideología y políticas indígenas, la desterritorialización genera una dislocación cultural que desintegra diferentes aspectos tanto de su núcleo organizativo como individual y colectivo; en la actualidad, esto los ha llevado a analizar cuáles son las causas y efectos de la violencia y, en especial, de la masacre, en la reconstrucción territorial y comunitaria.

De este modo, las familias y los líderes han planteado un *Esquema de Afectaciones*, que ha permeado tanto en sus leyes de origen o consuetudinarias como en las constitucionales; los campos de afectación se pueden apreciar en el esquema planteado por el cabildo que se reproduce a continuación:

Figura 1. Esquema de afectaciones



Fuente: Cartilla *Kitek Kiwe Dxi Hanxi*, Nuestro Caminar. Memoria y reconstrucción de un pueblo en resistencia (2015).

Los campos de afectación son mencionados en los párrafos siguientes.

AFECTACIÓN A LA LEY DE ORIGEN

Para la comunidad nasa, las leyes consuetudinarias hacen parte de una jurisdicción indígena propia avalada en Colombia desde el siglo xix, con la Ley 89 de 1980; en ella, se establece la figura de Resguardo que, existía ya la Colonia, y fue creada para hacer frente al exterminio demográfico de las etnias (Lopera, 2009). Desde 1980, y mediante la Constitución de 1991, un proceso de titulación de tierras se mantiene a través de los resguardos y los indígenas ganan una autonomía cultural y política mediante una jurisdicción propia que incluye leyes tanto de organización interna comunitaria, –llamada cabildo– como de protección al territorio, Resguardos.

El proceso de empoderamiento de etnias como la nasa en el Cauca, ha sido el resultado de diferentes luchas a través de un movimiento social fuerte, que logró poner en la mesa de negociaciones del gobierno puntos de defensa de sus territorios ancestrales, legitimando su autonomía.

Al respecto, Ulloa afirma que:

Los pueblos indígenas han generado diversos procesos autonómicos o *autonomías en ejercicio* relacionadas con el control territorial, el gobierno propio, la jurisdicción indígena, el manejo ambiental y soberanía alimentaria, entre otros temas. En el contexto nacional, los pueblos indígenas

han establecido un diálogo con el Estado, en el cual antes que proponer una estrategia separatista, proponen un reconocimiento de su autonomía dentro de la nación. (2012: 4)

Empero, también se han enfrentado con los actores del conflicto armado para poner límites territoriales y proteger la vida de las familias. Para el cabildo *Kitek Kiwe*, la pérdida de la ley propia recae directamente al territorio o “*pachamama*”, desde una concepción primigenia del individuo que destruye su raíz.

Es la alteración del caminar físico y espiritual en el espiral de la vida territorial, donde cada persona tiene un tiempo determinado, una función específica, una relación con la naturaleza y arraigo con el territorio de origen. Al ser despojadas, desterradas, el territorio sufre una rotura y desequilibra la armonía integral, además cuando han sido víctimas de homicidio o desaparición forzada no solo desaparecen del tejido territorial, también derraman la sangre en la madre tierra de manera violenta, al no ser muerte natural altera la integralidad de la naturaleza. Esos vacíos que quedan gráficamente en el territorio dimensionando los daños y afectaciones en lo cosmogónico, cultural, al mismo tiempo en el alma y cuerpo de cada persona considerados como daños irreparables, en ese sentido se debe armonizar el territorio de origen y territorio de reubicación y a cada persona (Acosta, comunicación personal, 11 de junio de 2014).¹

AFECTACIÓN TERRITORIAL

Existe en este nivel una relación entre arraigo, prácticas culturales, naturaleza, corporeidad, espiritualidad y sostenibilidad alimentaria que encarna una visión holística de la geopolítica en la vida cotidiana de los indígenas. En este sentido, Ulloa agrega que “los territorios son entes vivos con memorias donde se inscriben las geografías de las relaciones con la naturaleza, se ejerce la territorialidad y se articulaban diversas relaciones simbólicas, políticas, económicas y sociales, entre otras” (2012: 11).

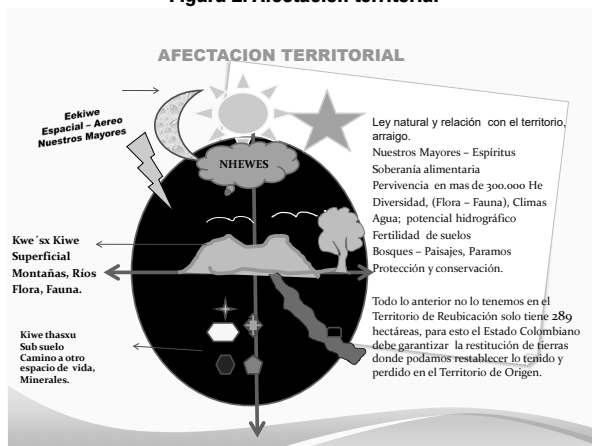
Esta autora expone varios puntos que tienen que ver con la afectación del territorio, y se presenta durante las confrontaciones espaciales en el mismo escenario de poder que es violentado por diferentes actores.

En la Figura 2 se puede ver cómo los indígenas del cabildo *Kitek Kiwe* han hecho una descripción visual y simbólica de su territorio de

1 Parte de estos testimonios están publicados en la Cartilla llamada *Kitek Kiwe Dxi Hanxi*, Nuestro Caminar. Memorias y reconstrucción de un pueblo en resistencia”. que realicé en el año 2015 con Gerson Acosta y estudiantes del Semillero de Comunicación y Territorio de la Fundación Universitaria de Popayán, Colombia.

origen que, a su vez, se compara frente a las deficiencias y carencias del territorio actual que, el marco de la Ley de Restitución de Tierras no ha garantizado ni los mínimos vitales para la sobrevivencia.

Figura 2. Afectación territorial



Fuente: Cartilla *Kitek Kiwe Dxi Hanxi*, Nuestro Caminar. Memoria y reconstrucción de un pueblo en resistencia (2015).

AFECCION POLITICA ORGANIZATIVA

Ejercer la gobernabilidad cultural en la etnia indígena es poseer el control territorial pues la construcción política y social del entorno está ligada a la autonomía y estructura jerárquica de liderazgo a través figuras de gobierno tales como: cabildos, juntas de acción comunal y consejos comunitarios. Esta relación dialéctica constituye la base para mantener la organización social de acuerdo a sus reglas, normas y prácticas económicas productivas, ambientales y jurídicas.

De este modo, se regulan los procedimientos de las funciones comunitarias y su reproducción social. Con la intervención de grupos ilegales se resquebraja la territorialidad y la autoridad obstaculizando proceso de desarrollo local por la vía de la fuerza.

Mediante el terror, la opresión y la estigmatización, afectaron la autonomía, el gobierno propio, los sueños, los proyectos de vida de las personas, el valor de la palabra de las y los mayores para orientar la familia entendido en lengua Nasa Yuwe como “*Yuwe Wenxia*” es la palabra que sale del corazón con sinceridad, expresada en nuestras propias formas de organización (Cabildo *Kitet Kiwe*, comunicación personal, 5 de junio de 2014).

AFECTACIÓN SOCIOCULTURAL

La cuna de los aprendizajes está contenida en el espacio y el tiempo de cada individuo que sobrevive en un sistema social con los procesos de significación y aprensión de los códigos verbales o materiales. Al respecto, Lefebvre plantea que el uso del lenguaje, los signos, las imágenes y los valores simbólicos en la producción de discursos, recrea la territorialidad.

Para los indígenas nasa, la pérdida de su dimensión cultural se liga a una conexión espiritual que hace parte de la vida, y se sincroniza con el espacio para materializarlo. Así pues, la irrupción de los paramilitares y el despojo significó una muerte simbólica que los desposeyó del derecho a la existencia, irrespetó su diversidad étnica, dismanteló su identidad, su lengua materna, y los usos y costumbres en ese lugar habitado.

En realidad, el espacio social incorpora acciones sociales, aquellas de los sujetos sociales y colectivos que nacieron y murieron, que sufren o que actúan. Desde el punto de vista de estos sujetos, el comportamiento de su espacio es a la vez vital y mortal; dentro de él se desarrolla la expresión de ellos mismos y encuentran prohibiciones; entonces mueren y ese mismo espacio contiene sus tumbas (Ramírez, 2004: 2).

Además de la pérdida de los valores culturales y la desintegración familiar, el asesinato de la mayoría los hombres jefes de familia, dejó decenas de viudas y niños huérfanos. En el ámbito personal e individual, un suceso trágico como este, trae consigo daños morales y psicológicos; en el aspecto material, la pérdida total de bienes materiales –las viviendas, los animales y otras pertenencias– deja a las familias en graves condiciones económicas que dificultan la sobrevivencia. Por ello, este no solo es un atentado a la existencia misma, sino también al patrimonio cultural.

AFECTACIÓN EN LO ECONÓMICO AMBIENTAL

La relación entre el entorno geográfico y las condiciones naturales permiten la organización de la vida en sociedad, y es el soporte de algunos sistemas relacionales que determinan lo económico, lo productivo y el aspecto ritual de la cosmogonía nasa; de este modo, el medio ambiente es proveedor y, al mismo tiempo, fuente vital para la subsistencia; coexiste como tejedor de historias y, a su vez, es humanizado.

Las etnias indígenas respetan y conviven armónicamente con la tierra y sus elementos; la profanación y violentización de externos genera cambios en las tradiciones, las costumbres y las actividades relacionadas con ellos.

El cambio desapacible en las formas de labrar la tierra y tiempo para adecuación, siembra, cosecha, abono; la diferenciación de producción, calidad, tamaño de los productos; el cambio natural al químico; de suelos fértiles a suelos ácidos; la falta de agua y efectos climáticos que inciden en la producción agropecuaria. Por otro lado, las bondades nutritivas y alimenticias que generaban el territorio de origen y la diversidad que la madre naturaleza proveía, además de la madera, minerales que contribuían a la sostenibilidad de la familia de manera respetuosa, equilibrada y escalonada (Cabildo *Kitek Kiwe*, comunicación personal, 3 de junio de 2014).

La tercera y última escala de análisis, concerniente a la reterritorialización indica cuál fue el proceso de relocalización de las familias que fueron ubicadas por el gobierno colombiano en las inmediaciones del municipio de Timbío, al sur del departamento del Cauca, en una finca cafetera actualmente llamada por la comunidad “Tierra Floreciente” o *Kitek Kiwe*, en lengua nasa.

En este nuevo espacio integrador de memoria y reconstrucción, las víctimas del pueblo indígena nasa aún se proclaman en resistencia, a través de su unión en el proceso de reivindicación y resarcimiento de sus derechos individuales y colectivos.

Gerson Acosta,² coordinador político del Cabildo narra cómo llegaron al lugar:

En los años 2000-2001 cuando se les dio protección en los albergues temporales de Toez, municipio de Caloto y en la plaza de toros del municipio de Santander, Quilichao, con el acompañamiento de las ONG, falló una tutela a favor, en la cual se adquirió un predio llamado La Laguna de 289 hectáreas para setenta familias el cual ahora llamamos *Kitek Kiwe* “Tierra Floreciente”. (Acosta, comunicación personal, 11 de junio de 2014).

Como explica Ulloa:

Los pueblos indígenas han sido el foco de las geopolíticas de consolidación de territorios apropiados por las soberanías, de hecho, de diversa fuerzas armadas. Estas nuevas geopolíticas también se manifiestan en los cuerpos. De esta manera, se reterritorializan las estrategias de apropiación de sus recursos en los cuerpos de los líderes indígenas, los cuales se hacen

2 Muchos de los testimonios de esta investigación se basan en la experiencia de vida del sobreviviente de la Masacre de El Naya Gerson Acosta, líder indígena de la etnia Nasa, quien lideró todo el proceso de resiliencia, de reparación integral con el Gobierno colombiano la creación del nuevo Plan de Vida junto con la comunidad del Resguardo Indígena *Kitek Kiwe*, pero fue asesinado en abril de 2017 en su propio territorio por un miembro de la comunidad, los hechos al parecer no han sido esclarecidos y aún existe la duda si se trata de alguna acción paramilitar en su contra.

desaparecer como continuidad y reflejo del territorio, y en el desarraigo de hombres, mujeres, niños y niñas. Frente a estos procesos, los pueblos indígenas migran y se mimetizan en áreas urbanas, o recrean territorialidades. (2012: 13)

Estos procesos socioespaciales dan cuenta de las tensiones entre las fuerzas estructurales y la intervención de los diferentes agentes, materializando la relación de un grupo para su empoderamiento o desempoderamiento (Ramírez, 2010). Con la reubicación de las setenta familias inició otra odisea en la cual, la escala de reterritorialización se resignifica para dar lugar a la apropiación y a la posibilidad de una defensa del nuevo lugar, mediante la identidad y el replanteamiento de los simbolismos que darán sentido a la vida en comunidad.

RECONSTRUCCIÓN DE NUEVAS IDENTIDADES Y TERRITORIALIDADES EN EL MARCO DE UN POSCONFLICTO EN COLOMBIA

Colectivamente, este grupo empieza un ritual de iniciación que, acorde con Augé (1998), implica reencontrarse individualmente, buscar en la memoria el mismo olvido de la muerte y de la tragedia, encontrar en el tiempo perdido y en el recuerdo del sufrimiento, la certeza de la continuidad y el rescate de la misma identidad.

En esta recuperación de memoria, Augé hace una atinada comparación aplicable al proceso *Kitek Kiwe*, se trata de equiparación entre la relación memoria y olvido, vida y muerte. Volver a la vida significó para ellos regresar a la muerte; la pérdida de sus familias en la masacre de El Naya y el recuerdo de sus muertos, dio pie a su lucha por recuperar la cultura desaparecida y abrió la posibilidad de cambio y de mejoramiento de sus condiciones sociales; encontraron la forma de resarcir la pérdida, de no morir en vida y en vano, junto con las víctimas masacradas, sus padres, sus hijos, sus hermanos y hermanas.

Si “cada cual con su historia, vinculada a la de un individuo en particular, del mismo modo de quienes han vivido un mismo acontecimiento conservan un recuerdo parecido” (Auge, 1998: 17), compartir el recuerdo de la masacre es, en sí misma, una forma colectiva de recuperar una tradición compartida y construida antes de la tragedia.

La multiplicidad de tiempos se entrecruza a lo largo del camino de las familias campesinas del cabildo *Kitek Kiwe*; desde su expulsión del territorio de origen hasta lo que ahora es su nuevo hogar, hace más compleja la relación con el entorno.

Por un lado, la apropiación de los medios productivos para el cultivo no es igual; la región de El Naya, rica en tierras fértiles, facilitaba los tiempos de cosecha, esta era más rápida; asimismo, los cultivos cambian según la zona y el clima, lo que hace más difícil la adaptación.

Mientras que los cultivos de plátano y maíz no requerían de muchos agroquímicos, en el municipio de Timbío, el suelo se halla deteriorado por el monocultivo del café, por ello, incorporar a sus costumbres de siembra, comprar insumos agrícolas y capacitarse en cuanto a la forma de usarlo, representó cambios abruptos que solo pudieron superarse tras numerosos ensayos y errores.

Adaptarse a un nuevo territorio y a sus condiciones, es el resultado de contingencias coyunturales que obligaron a los nasa a buscar refugio en cartografías distintas a su medio; en consecuencia, precisaron apropiarse de nuevas prácticas agrícolas, tradicionalmente de cultivo en la zona, para sobrevivir.

Según Olivier Dollfus (1982), es natural que en los grupos étnicos migrantes y desplazados, la inadaptación a variables como el clima, influyan en el cambio de las costumbres alimenticias, lo que implica transformaciones repentinas y una exploración del territorio que permita su supervivencia, antes de que pueda convertirse en un espacio de continuidad como proyecto de vida.

Una de las metáforas del tiempo y el espacio tiene que ver con la forma en que las familias percibieron el lugar y se integraron a él. Para algunos representaba una nueva vida en donde los hijos podían crecer sin vivir la violencia, mientras que el pasado, traía consigo, un recuerdo sangriento.

El paso del tiempo había sido un aliado para recuperar lo perdido y dar paso a un inicio sin retorno:

Cuando llegamos aquí nos recibieron fuertes vientos, no podíamos hacer alguna actividad sin que el viento interviniera para tumbar el techo de las casas o para desbaratar cuanto hacíamos, el viento nos anunciaba que no éramos bien recibidos en este lugar, por lo que decidimos conciliar y hacer un ritual de armonización con la tierra y así fue que el viento nos dejó en paz. (Acosta, comunicación personal 11 de junio de 2014)

El espacio como posibilidad, se constituyó como la fuerza para integrarlo a su futuro, como una continuación de otro mundo posible; a pesar de las trayectorias pasadas, quedó geográficamente atrás un lugar donde la amenaza, la muerte, el miedo, la intimidación y la inseguridad eran parte de la cotidianidad.

Ahora, el territorio es concebido desde nuevos entendimientos imaginarios y significados que, en palabras de Ramírez (2010), es

una integración de eventos, encuentros, desencuentros, historias e imaginarios. La reterritorialización implicó la creación de nuevas prácticas sociales pero, sobre todo, entrañó significarlo también como un espacio de poder comunitario y empoderamiento político indígena:

Habiendo sido despojados y ante la falta de garantías y condiciones dignas para retornar a los territorios de origen, iniciamos un proceso de reorganizarnos en un marco de tres grandes necesidades: territorio, identidad cultural y pervivencia.

Mediante diálogos e intercambios de ideas para saber ¿de dónde veníamos?, ¿quiénes éramos y para dónde vamos? articulamos sueños, necesidades y en diversas acciones fuimos estructurando nuestro Plan de Vida. Sueños: Autonomía, paz, armonía, sostenibilidad, unidad colectiva y familiar, dignidad, soberanía, libertad, proyectos de vida, buen vivir, entre otros.

Acciones: Nos organizamos, denunciemos, exigimos, resistimos, legislamos, compartimos, adaptamos, movilizamos, conmemoramos, identificamos, intercambiamos, demandamos, arriesgamos, desafiamos, recordamos, protegimos, orientamos, capacitamos, proyectamos, enfrentamos, soñamos, vinculamos, participamos e incidimos. (Miembros Cabildo indígena *Kitek Kiwe*, comunicación personal, 5 de junio de 2014)

La espacialidad dio lugar a un desafío comunitario para la participación y el liderazgo; más allá del estigma victimizante, los hombres y mujeres de este cabildo que perdieron a sus seres queridos y fueron desplazados de su lugar de origen, amenazados en su integridad física, han desempeñado un papel protagónico en la lucha por sus derechos ante el gobierno y, sobre todo, han ejercido una resistencia cultural para volver a restituirse como etnia.

Para Doreen Massey, “el cambio implica realmente una novedad, la producción de lo nuevo” (2005: 30). Esta idea indica que el tiempo de renovación de este grupo comprendió un proceso espacial en formación, necesariamente organizado para caracterizarlo a la imagen y semejanza de su cultura, a través de la constitución de identidad.

El espacio siempre tiene algo de caótico, es un caos que surge de esas yuxtaposiciones circunstanciales, de las separaciones accidentales, del carácter tantas veces paradójico de las configuraciones geográficas en las que precisamente una cantidad de trayectorias distintas se entrelazan y a veces interactúan. En otras palabras, el espacio es por naturaleza una zona de irrupciones (Massey, 2005: 30).

En efecto, en Colombia esto es así, pues el imaginario de un espacio colectivo conflictivo y abandonado, no se compara con la

construcción que actualmente simboliza el nuevo territorio habitado. Muchas espacialidades en Colombia están vetadas y tienen que ver con las cartografías del miedo, producto de relaciones intrincadas que coexisten en la complejidad del conflicto armado.

La movilidad por desplazamiento forzado ha sido un factor de fragmentación de identidades culturales por lo que, en el territorio receptor, se tienen que articular un proceso de unificación entre territorio e identidad, en Tierra Floreciente se ha resignificado la simbología ancestral para pasar de un espacio real a uno imaginado y “construir las posibilidades de la transformación territorial a partir de las diferencias” (Ramírez, 2004: 16).

Como agentes especializados, se proponen reconocerse pertenecientes a ese lugar sin negar su territorio de origen a pesar de las condiciones de la diáspora; los niños que nazcan allí, tendrán otra concepción territorial. Asimismo, los pobladores se proponen iniciar la transformación de ese espacio para generar otras posibilidades de propuesta política que diferencien su particularidad de otros cabildos desde la variable cultura y, de este modo, reconstruir especificidades sociales en función de un desarrollo que articule otras escalas de participación con los entes locales, regionales y nacionales.

Esta capacidad de agencia de las familias del cabildo ha empoderado y articulado acciones múltiples en favor de sus derechos como víctimas ante el gobierno y como ciudadanos. Al respecto, Ulloa aclara que:

Los procesos de conflicto, movilidad y desarraigo han implicado nuevas dinámicas de reconocimientos de territorialidades indígenas en nuevos contextos. Estas situaciones y dinámicas nos presentan una paradoja: el desvincular territorio e identidad permite el reconocimiento de nuevos territorios en contextos de conflicto, movilidad y desarraigo, que permiten unas territorializaciones urbanas. Sin embargo, se constituyen en un argumento para desterritorializar culturas ancestrales. (2012: 11)

Como explica la autora, el cabildo de Tierra Floreciente reconoce un nuevo territorio después de la desterritorialización, al tiempo que se convierte en una geografía de la resistencia. La producción de este espacio conceptualiza una espacialidad que representa la lucha de un grupo victimizado pero, a la vez, redime la fuerza de una propuesta política defendiendo su identidad como una dimensión de protesta social (Oslender, 2002).

Oslender también expone que, ante las contradicciones de un espacio abstracto –El Naya–, las políticas de identidad son las que movilizan, mediante la articulación de resistencias y los desafíos a

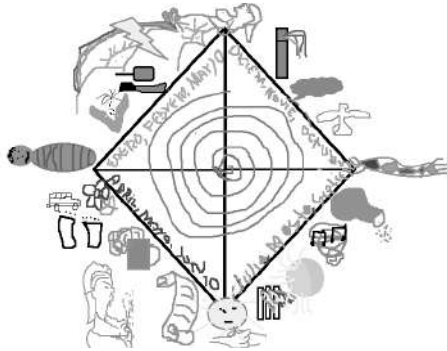
representaciones de dominación del territorio, en la búsqueda de un contra-espacio. En este punto, el contra-espacio es Tierra Floreciente, donde se fortalece el sistema cultural y se dinamiza lo simbólico para anclarse al mismo espacio a través del arraigo y el sentido de pertenencia:

Los espacios de representación no necesitan obedecer a reglas de consistencia o cohesión. Llenos de elementos imaginarios y simbólicos, tienen su origen en la historia, en la historia del pueblo y en la historia de cada individuo que pertenece a este pueblo (Lefebvre, 1991: 41; Oslender, 2002).

Como fuente de resistencia el espacio genera agencia en los actores sociales, lo que en palabras de Gilberto Giménez (2007) significa que la cultura, como caja de herramientas, utiliza los elementos simbólicos a manera de estrategia para la acción. Los líderes del cabildo han dotado de sentido al lugar mediante lo que Oslender denomina “estructura de sentimiento local”. Las comunidades desarrollan sentimientos de apego, a través de las experiencias y los proyectos integrales que unifican las fuerzas comunales en pos de la reconstrucción de una vida digna.

A continuación, se muestran los geosímbolos espacioterritoriales que la comunidad ha reconstruido con base en el nuevo territorio:

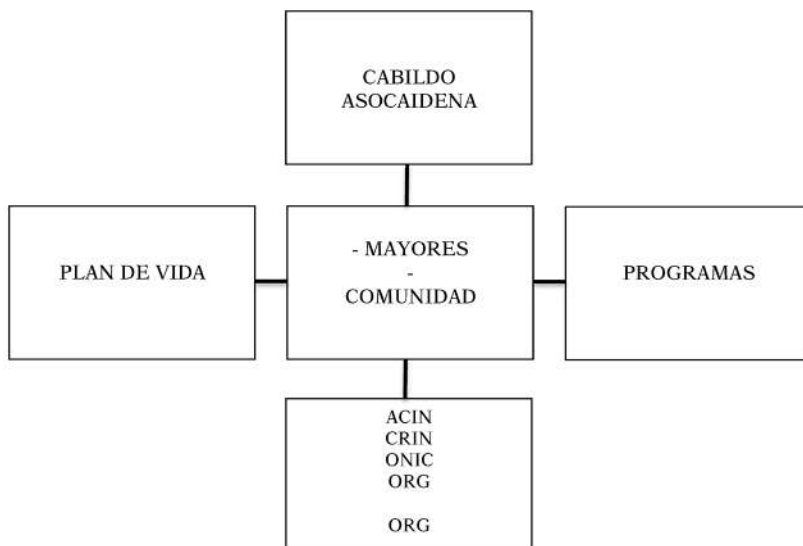
Figura 3



El Calendario *Kitek Kiwe* expresa las actividades que se deben realizar durante el año, dentro y fuera del territorio. Asimismo, conserva la memoria de hechos, acontecimientos y fechas significativas de su proceso integral reivindicativo.

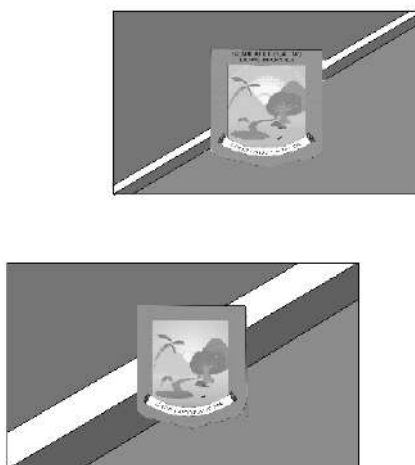
Fuente: Cartilla *Kitek Kiwe Dxi Hanxi*, Nuestro Caminar. Memoria y reconstrucción de un pueblo en resistencia (2015).

Figura 4. El organigrama del cabildo



Fuente: Cartilla *Kitek Kiwe Dxi Hanxi*, Nuestro Caminar. Memoria y reconstrucción de un pueblo en resistencia (2015).

Figura 5. La bandera y sus colores



El color rojo representa la resistencia; el blanco, a la nueva generación de un país justo, incluyente, diverso y autónomo. El color morado alude a la memoria y la autonomía; finalmente, el verde representa el equilibrio y la armonía en la integralidad hombre–naturaleza.

Fuente: Cartilla *Kitek Kiwe Dxi Hanxi*. Nuestro Caminar. Memoria y reconstrucción de un pueblo en resistencia (2015).

Figura 6. El escudo



El color azul que enmarca este elemento alude a la vida, a las riquezas de las aguas en la región y a *Kítek Kiwe*. La palma bombona fue un elemento esencial para construir primeros albergues y refugios en la región. Las montañas representan sitios sagrados. El contraste de la luz representa las riquezas, la fertilidad del territorio y la diversidad étnica y cultural. El sol encarna la fuerza, la orientación y la persistencia. La planta de mafafa malanga simboliza la flora y el alimento esencial. El río y la laguna sugieren un proceso político organizativo y la concepción espiritual y material. El árbol representa el proyecto de vida personal, familiar y colectivo que cada persona debe tener; asimismo, simboliza el Plan de Vida. Las piedras simbolizan la tulpa; familia, principios y valores. Finalmente, la hormiga conga es la manera de expresar la fauna, la unidad, la actitud, la aptitud, el liderazgo y el trabajo en equipo.

Fuente: Cartilla *Kítek Kiwe Dxi Hanxi*, Nuestro Caminar. Memoria y reconstrucción de un pueblo en resistencia (2015).

En el proceso social se puede analizar una clara configuración, reconstrucción y apropiación de la escala de reterritorialización a través de imaginarios, códigos sociales y producciones de sentido en relación con las visiones de la región pasadas y presentes, logradas mediante la innovación de valores simbólicos que representan su concepción del tiempo, la organización política y social, la relación con el medio ambiente y la naturaleza, y el espiral espiritual del camino de la vida.

Giménez (2004) sostiene que la realidad del símbolo trasciende y abarca funciones que descifran la cultura como un instrumento de intervención con el mundo y de poder cultural.

La odisea que articula diferentes caminos de encuentros y desencuentros de las familias del cabildo, alientan a futuras generaciones de este grupo social, a continuar el trabajo de sus mayores para fortalecer su Plan de Vida y, sobre todo, seguir generando propuestas de desarrollo comunitario como alternativas económicas, educativas y de crecimiento humano que propendan a mantener su empoderamiento social, institucional y político.

CONCLUSIÓN FINAL

Después de la guerra, el individuo y el colectivo que ha sido víctima se reconstruye bajo la premisa de legitimarse nuevamente ante la sociedad y su reparación se dignifica al constituirse y organizarse designándose como cabildo *Kitek Kiwe* –“Tierra Floreciente”, en español–, de este modo, se reasignan códigos de referencia para nombrar el nuevo territorio y, bajo acuerdos comunicativos, se crean otras reglas de convivencia comunitarias basadas en la tradición nasa y reglamentadas en la estructura de otro *Plan de Vida* indígena.

En este proceso fundacional se distinguen, según Habermas (2002), tres planos de organización del mundo de vida que estarían dados por la cultura, la sociedad y la personalidad como modos de reproducción social:

1. “Transferencia y la renovación de la cultura como el acervo de conocimiento con el cual los participantes se entienden”. Nueva designación de reglas sociales para la convivencia en comunidad dentro del cabildo *Tierra Floreciente*.
2. “La coordinación de acciones y con ello la integración social de una sociedad”. Designación de comités de trabajo a partir de los Tejidos de Vida contenidos en el *Plan de Vida*, concernientes a la educación, medio ambiente, salud y proyectos productivos.
3. “La socialización de los individuos para formar las competencias del actuar y de la identidad personal”. Designación de roles a cada miembro de la comunidad y una estructura de cargos en el plano organizativo.

Esta coordinación de acciones, explica Habermas, utiliza medios de comunicación simbólicamente generalizados que, en este caso, se representarían con el *Plan de Vida* nasa que funge como manual o código de convivencia que direcciona el actuar de la comunidad, mediante la función política y las leyes indígenas en este y en todos los cabildos que existen en el departamento del Cauca.

Entonces, a pesar de que el grupo fue marginado, excluido y nombrado por la sociedad colombiana “población en situación de desplazamiento”, este ejerció resistencia y logró cambiar el estatus o estigma que trajo consigo la guerra; el conflicto armado sirvió como detonante para potencializar las estrategias de vida y los modos de sobrevivencia de los individuos en condiciones adversas –actualmente denominada “sociedad del riesgo”–, quienes se encaminaron a nuevos ordenes sociales de interacción en la complejización de las luchas sociales abiertas a nuevos discursos y prácticas de resistencia política.

Este Cabido indígena es el producto de la integración y organización social que tiene resultados a través de la participación activa en la agenda del gobierno, principalmente, con un empeño propositivo en la gestión y trabajo en red con diferentes organizaciones; esto, da como resultado otros análisis escalares que tienen que ver con la relación política entre el gobierno y la comunidad.

Cabe mencionar que las resistencias de los grupos desplazados por el conflicto armado en Colombia han sido proactivas y, actualmente, se encuentran grupos locales que están dando respuesta a la violencia, a través de avances locales emergentes y conducentes a procesos de desarrollo territorial inclusivos, bajo políticas autonómicas.

BIBLIOGRAFÍA

- Augé, M. 1998 *Las formas del olvido* (Barcelona: Gedisa).
- Blanco, J. 2008 "Identidad cultural como interacción simbólica", Tesis *Usos, consumos y atributos que los jóvenes guanajuatenses otorgan a las tecnologías de información y comunicación* (México: Tecnológico de Monterrey).
- Bourdieu, P. 1982 *Die feinen Unterschiede* (Frankfurt: am Main).
- Bourdieu, P.; Löic, W. 1995 *Respuestas por una Antropología Reflexiva* (México: Grijalbo) pp. 11-38.
- Crespo, O. 2006 "Espacio, territorialidad y poder" en *Ciudades* (Red de Investigación Urbana) N° 70.
- Dollfus, O. 1982 *El espacio geográfico* (Barcelona: Oikos-Tau).
- Giménez, G. 2007 *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales* (México: Colección Intersecciones, Consejo Nacional para la cultura y las artes, ITESO).
- Habermas, J. 2002 *Teoría de la comunicación I. Racionalidad de la acción y racionalidad social* (México: Taurus) pp. 110-146.
- Lefebvre, H. 1974 "La producción del espacio" en *Revista de Sociología* (México). En <<http://es.scribd.com/doc/47404221/Lefebvre-Henri-La-produccion-del-espacio>> acceso 23 de noviembre de 2011.
- Lefebvre, H. 1976 "Reflections on the politics of space" en *Antipode* vol. 8, pp. 30-37.
- Lopera, M.; Gloria, P. 2009 *Territorios, identidades y jurisdicciones en disputa: la regulación de los derechos sobre la tierra en el resguardo Cañamomo-Lomaprieta* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana).
- Massey, D. 2005 "La filosofía y la política de la espacialidad: algunas consideraciones" en Arfush, L. (comp.) *Pensar este tiempo. Espacios, afectos, pertenencias* (Buenos Aires: Paidós).

- Mead, G. 1962 *Mind, Self & Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist* (Chicago).
- Oslender, U. 2002 “Espacio, lugar y movimientos sociales: hacia una ‘espacialidad de resistencia’” en *Scripta Nova* (Barcelona: Universidad de Barcelona) N° 115.
- Oviedo, C. 2005 “Fortaleciendo la identidad indígena Nasa, una forma de ser en el mundo globalizado. Lectura desde la comunidad indígena desplazada de la Región del Alto Naya” en *Pacarina del Sur* (Cauca, Colombia).
- Ramírez, B. 2004 *Modernidad, posmodernidad, globalización y territorio, un recorrido por los campos de las teorías* (México: UAM Xochimilco).
- Ramírez, B. 2010 *De la escala al espacio en la construcción del desarrollo regional, en Víctor Ramiro Fernández. La escala en desarrollo regional en América Latina* (Argentina: Mineo).
- Ramos, R. 1999 *Red, identidad, espacio y tiempo* (Barcelona: Reis).
- Ramos, R. 2009 “Metáforas del tiempo en la vida cotidiana: una aproximación sociológica” en *Acta Sociológica* (México: UNAM) N° 49.
- Schützeichel, R. 2015 *Teorías sociológicas de la comunicación* (México: Universidad Iberoamericana).
- Rodríguez, E. 2007 “Migración interna, redes sociales y capital social: la articulación de los migrantes tabasqueños en Villa de Guerrero, Estado de México”, Tesis de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (México) pp. 30-48.
- Rodríguez, D. 2010 “Territorio y territorialidad” en *Nueva categoría de análisis y desarrollo didáctico de la Geografía* (Colombia: Facultad de Educación, Universidad de Antioquia) vol. 10, N° 3.
- Schütz, A. 2003 (1955) “Symbol, Reality and Society” en Bryson, L. et al. (eds.) *Symbols and Society, New York*. Citado según la traducción al alemán: Alfred Schütz: Symbol, Wirklichkeit und Gesellschaft en Schültz, A. 2003 *Theorie der Lebenswelt 2: Die kommunikative Ordnung der Lebenswelt. Alfred Schütz Obra completa, Vol. 2* (Berlín: UVK).
- Ulloa, A. 2012 “Los territorios indígenas en Colombia: de escenarios de apropiación transnacional a territorialidades alternativas” en *Scripta Nova* (Barcelona: Universidad de Barcelona) vol. XVI, N° 418 (65). En <<http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-418/sn-418-65.html>> acceso 1 de noviembre de 2012.

TRAS LAS CLAVES DE LA RECONCILIACIÓN

Paula Andrea Ospina Saavedra

La reflexión propuesta aquí, es fruto de la investigación *Hacia una cartografía discursiva de la reconciliación en Colombia*¹ cuyo propósito principal es proponer una valoración de la Reconciliación más comprometida con los esfuerzos que adelantan muchas comunidades colombianas en relación con su reconciliación, en oposición a la comprensión gubernamentalista y academicista del asunto que pulula en nuestro contexto. Este compromiso constituye la columna vertebral de la investigación en mención y cada paso avanzado en el decurso del trabajo ha mostrado que la hipótesis inicial no es desacertada; de hecho, el componente más empírico ha permitido el acercamiento a experiencias de reconciliación sumamente reveladoras, lo cual esperamos sustentar aquí. Es así como encontraremos aquí algunas conclusiones primarias, ejemplificándolas con registros que son de circulación abierta y que recomendamos para los interesados.

El objetivo principal de este texto será, además de aportar algunos hallazgos, desarrollar las hipótesis planteadas que se materializan en el trabajo de campo y aportar a la comprensión de lo que hemos en-

1 Financiada por la Vicerrectoría de investigaciones de la Pontificia Universidad Javeriana y cuya investigadora principal es Paula Andrea Ospina Saavedra, Ph.D. a quien le fue otorgado el apoyo.

contrado sin perder conexión con la perspectiva teórica que nos abrió paso y que se funda en la revisión hegeliana de la reconciliación que, fundamentalmente, acude a la tragedia Antígona para su comprensión. Así mismo esperamos vislumbrar otros elementos a desarrollar en posteriores productos.

SEPARÁNDONOS DEL PERDÓN

A poco tiempo de que el Papa Francisco haya concluido su periplo colombiano, se impone un concepto de reconciliación fundamentalmente cristiano que lleva al Sumo Pontífice a invitarnos al *encuentro con el otro*. Se trata de un concepto que no nos es ajeno; lo consideramos muy normal, casi obvio. Y siendo tan evidente, ¿por qué pareciera tan lejano de lograr? Precisamente, porque tiene en sus adentros un tinte sumamente cristiano pues está íntimamente relacionado con el perdón que otorga el ofendido o la víctima, lo que dificulta la expectativa de reconciliación precisamente porque se intuye como sinónimo de perdón.

Desde el inicio de este trabajo se ha entendido que la reconciliación, de manera extendida, es asumida como algo que sucede entre dos individualidades; posiblemente porque en la cotidianidad de parejas de enamorados, matrimonios, familiares, compañeros de trabajo o amigos enemistados, las experiencias de reconciliación ocurren como un reencuentro de afectos que ayudan a superar una situación que les apartó. Y el reencuentro ocurre porque tienen una relación afectiva que los vincula y consideran que es más viable superar la crisis de la relación que apartarse radicalmente del otro. Pero la referencia aquí son las relaciones íntimas o afectivas.

Por más que resulte admirable la claridad del Papa Francisco, y dando por descontado que su visita ilustra profundamente sobre la necesidad de reconciliarnos, sí hay en su discurso un fuerte dogmatismo que le impide desentrañar aún más las bondades de esta experiencia; incluso habiendo contado con la presencia de distintos personajes colombianos que son en sí mismos ejemplos de reconciliación para nuestro país, luego de decidir por voluntad propia volver a soñar con la vida. Frente a ellos, como se pueden ver en los distintos registros digitales en la *web*, el Papa Francisco aparecía sumamente cautivado por los ejercicios de perdón; no así por las mismas experiencias de reconciliación. Y esto ocurre porque desde el pensamiento cristiano se entiende que esta sucede por la vía del perdón como en las relaciones afectivas, por lo que, de manera contraria, no habría posibilidad de reconciliarse en la esfera íntima.

En oposición al entendimiento cristiano de la reconciliación, podríamos acudir a un diccionario etimológico donde encontraríamos

el siguiente desglose: “re” (retornar, volver); “*concilium*” (concilio, asamblea; de manera que deberíamos etimológicamente entender la reconciliación como volver al concilio, o retornar a la asamblea); y ello, independiente del mecanismo que se emplee. En otras palabras, reconciliarse es volver uno mismo a la asamblea, a una relación de donde había salido, lo cual no implica necesariamente perdonar o ser perdonado. Incluso, si nos vamos a la etimología de “perdonar” encontramos que se constituye de “per” (que indica acción completa) y “donar” (regalar); por lo que podríamos entender el perdón como el acto de completa entrega o generosidad. Solo acudiendo a esta fuente, ya podríamos afirmar que “perdonar” es muy distinto a “reconciliarse”.

Pero aquí estamos más interesados en la reconciliación que en el perdón, por lo que nos inquieta ese “retornar al concilio” que, para el caso de las relaciones afectivas –que es lo que tenemos más claro los colombianos- se corresponde con volver a la relación misma. Es así como los esposos vuelven a su cotidianidad de pareja, los hijos pródigos vuelven al hogar, los amigos vuelven a sus afectos. Y es posible que esta noción sea la que esté instalada en el imaginario extendido del colombiano, por lo que el discurso del Papa no es ajeno, aunque sí muy difícil de asumir. Y es que, en estos momentos, hablar de reconciliación pareciera implicar que los antagonistas de una historia se reencuentran en una versión *remasterizada* de una relación donde conviven como compadres. Más difícil aún es imaginar víctima y victimario fundiéndose en un abrazo eterno, como viviendo la eternidad del *océano de mermelada sagrada* de la que Zuleta desconfiaba sabiamente.

Es tanto el desconocimiento sobre el sentido que debemos otorgarle a la reconciliación que, incluso el presidente Juan Manuel Santos se refiere a esta como la “búsqueda del entendimiento entre los colombianos”,² lo que instala la hipótesis de que esta interpretación se funda en la creencia cristiana de que la reconciliación sucede vía el perdón. Pero a esta hipótesis no es que nos dirigiremos. Tampoco a desvincular radicalmente Reconciliación y Perdón. Lo que sí hay que abonar, es que en su discurso el Presidente Santos sí integra un elemento revelador al señalar que *el entendimiento* pueda ocurrir *entre los colombianos*. Ese elemento es “lo común” como categoría integradora que nos viene del idealismo hegeliano y posibilita la superación de un evento particular, como lo es un hecho de violencia, en una dimensión mayor, como lo es la comunidad.

2 Ver <<http://www.semana.com/nacion/articulo/reconciliacion-colombia-el-encuentro-culminante-del-proyecto/387399-3>>.

LAS RAÍCES IDEALISTAS DE LA RECONCILIACIÓN

Hasta aquí, nuestro interés no ha sido exclusivamente señalar el desconocimiento que nos arroja en este aspecto de nuestra realidad, sino especialmente apuntar a una intuición que ya comienza a emerger: el lugar de la comunidad en la reconciliación. La referencia que hacen a Hegel académicos, como Jorge Aurelio Díaz, María del Rosario Acosta y Ciro Roldán, entre otros, para tematizar la reconciliación, pasa por la reflexión del idealista alemán sobre Antígona: la tragedia de Sófocles que dibuja la trama de la mujer que se esfuerza por enterrar a su hermano, luego de que un edicto del tirano Creonte condene a quien haga tal, a la muerte. La lucha de Antígona la convierte en una mujer admirable para muchos románticos que distinguen en ella a una heroína que enfrenta la muerte de frente. Pero el esfuerzo de Antígona nos muestra y logra mucho más.

Muerto Polínises a manos de su hermano Etéocles, muerto también, es enviado fuera de la *polis* para que sea devorado por las fieras, lo que ya genera un dolor en Antígona pues uno de sus hermanos no será enterrado con los honores del otro, a quien también ha perdido. Pero la condena contra Polínises no radica solo en repartir sus restos en las fauces de distintas criaturas. Sobre todo, implica no quedar registrado en el libro de los muertos de Tebas: perderse de la historia de la *polis*, desaparecer de los registros y ser olvidado. Ese es el gran dolor de Antígona y lo que la empuja a su empresa.

Hegel (1982) retoma la tragedia para plantear la superación de dos fuerzas que se oponen: la ley natural y la ley positiva; es decir, la ley de la sangre que enarbola Antígona para defender su deseo de enterrar a su hermano; y la ley de la ciudad, expresada en una norma que reta el designio de los dioses. Para Hegel esta oposición no es resuelta en la tragedia porque ambas leyes se compensan; Antígona se suicida, lo que provoca una ola de suicidios. Nadie triunfa. Pero la oposición de las dos leyes, desde la perspectiva hegeliana, ansiosa de una razón histórica, se supera con el surgimiento del Estado de Derecho.

Sin embargo, aunque Hegel ya nos ha dejado con su interpretación, también nos ha allanado un camino: el de la empresa de Antígona. Pero, ¿cuál podríamos decir que fue el objetivo de Antígona? ¿Enterrar a su hermano? ¿Enfrentar la muerte? O acaso, devolverle un lugar a su hermano en la Polis. Reconciliarlo con la comunidad, con la historia de esta, con su propia historia, la de Antígona.

Aquí, reconciliar significa lo mismo que en el ejemplo de las relaciones afectivas y a la vez no. Significa lo mismo, porque sí se trata de volver al concilio, volver a la asamblea; pero una asamblea más grande, la asamblea de la comunidad histórica, la subterránea, la imaginada, la soñada. Por eso a Antígona le interesa más obedecer la ley

de los muertos porque son ellos los que le dan sentido a su existencia, aunque tenga tan cierto y cercano su final. La reconciliación aquí no tiene que ver con otro individuo que recibe con abrazos al infractor arrepentido. Tiene que ver con no perderse de la historia que se va a narrar sobre esa comunidad.

¿Qué logra Antígona? Por lo pronto, logra que la comunidad representada en el corifeo, admita que Polínises no merece el destino marcado por Creonte en el edicto; así lo reza el coro. De manera que ha logrado que Polínises sea reconciliado con la historia de Tebas. Pero Antígona también logra algo que no se ha propuesto, o que no nos había anunciado; reconciliarse ella misma con la comunidad. El edicto indica que cualquiera que ose infringir la norma enterrando a Polínises, pagará con su muerte, lo que implica también salir de la comunidad, de su historia. Y Antígona conmueve al corifeo quien termina defendiendo su empresa y controvirtiendo a Creonte. Esto nos lleva a otra característica de la reconciliación: la reconciliación nunca es total porque nunca quedan satisfechas las expectativas de quien espera volver a ser parte de la comunidad, característica que comparte con la justicia (Acosta, 2012: 41) en el ámbito del derecho.

Y el trabajo de Hegel nos permite advertir algo más: que la reconciliación contribuye a trascender los proyectos vitales en la medida que se convierte en una retoma de la vida que recoge los sentidos otorgados a diferentes episodios, incluyendo los futuros. Es así como, quien alcanza a reconfigurar su vida en relación con su pasado, su presente y sus proyectos futuros puede asumirse como reconciliado con la historia de su vida.

Hasta aquí, el componente más teórico de la reconciliación. Volveremos a él más adelante; por ahora nos dirigiremos a algunas experiencias de reconciliación para ejemplificar mejor lo visto y, finalmente, plantear algunas categorías emergentes en el trabajo con las comunidades visitadas en el marco de la investigación en cuestión.

Acudiremos a tres casos para ejemplificar nuestras intuiciones, con lo cual no estaremos negando la importancia del Estado colombiano en la implementación del *Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera*.³ De hecho, resaltamos el papel que ha cumplido el Gobierno colombiano actual en cabeza del presidente Juan Manuel Santos, en interpretar y materializar, contra viento y marea, la necesidad histórica de asumarnos como ciudadanos de un Estado configurado a retazos, pero con la op-

3 Acuerdo firmado después de los resultados negativos del Plebiscito, con los correctivos incorporados, el mes de noviembre pasado en el Teatro Colón de Bogotá.

ción de pensarnos con mayor complejidad y hacerle frente a nuestras potencias y falencias con estrategias distintas a las militares.

Los tres casos serán: el de Paulina Mahecha, en Calamar Guaviare; el del Comité Cívico del Sur de Bolívar; y el de Daira Elsa Quiñonez, en Bogotá. Luego de repasar los casos nos referiremos a las dificultades que nos impone la reconciliación si la asumimos como coloquialmente estamos acostumbrados y a lo que nos está empujando una ideología sumamente conservadora. Pero, sobre todo, queremos desarrollar nuestras intuiciones sobre lo que le sucede a quien se esfuerza en la reconciliación.

TRES HISTORIAS CLAVE PARA ENTENDER LA RECONCILIACIÓN

La historia de Paulina Mahecha está relatada de forma muy completa por Juan Miguel Álvarez, en una hermosa edición de *Reconciliación Colombia* (Álvarez, 2015: 82). la fuente de este caso. A Paulina le desaparecieron su hija María Cristina Cobo Mahecha; una enfermera muy comprometida, según recuerda el personal con el que trabajaba. Paramilitares del Bloque Centauros la habían señalado de auxiliar guerrilleros inscribiéndolos al SISBEN por lo que, según la Defensoría del Pueblo, la retuvieron, torturaron, ejecutaron y desaparecieron. Paulina nunca encontró los restos de su hija, pero sí halló la forma de reivindicar su dignidad pues luego de mucho esfuerzo, logró que al Centro de Salud de Calamar lo nombraran como su hija: Centro de salud María Cristina Cobo Mahecha. A esta historia se alude para hablar de reparación simbólica, especialmente porque fue la primera en Colombia.

Respecto al Comité Cívico del Sur de Bolívar, la referencia ideal es la publicación del Centro de investigación y educación popular –CINEP–: *Aprendizajes para la Reconciliación, experiencias de reconciliación entre excombatientes y comunidades receptoras*. Allí se encuentra información sobre la conformación del autodenominado proyecto piloto de paz. En Monterrey, corregimiento de Simití, sur de Bolívar, ocurrió la desmovilización de 250 paramilitares del Bloque Central Bolívar, en el marco del Proceso de desmovilización. En palabras de la comunidad, se trató de un proceso que la ignoró pues el acompañamiento psicosocial que le dieron a los desmovilizados no tenía relación con esta; mucho menos los recursos económicos impartidos. Creen los líderes que esta fue la razón para que del total de desmovilizados solo quedaran 18 en Monterrey, luego de que unos fueran asesinados y otros se fueran de la población a integrar BACRIM⁴ o

4 Bacrim (bandas criminales) es el calificativo que el Estado colombiano ha dado a bandas emergentes, dando por descontado, como lo ha afirmado en repetidas

huyendo de estas. Y estos 18 fueron cautivados por el Comité Cívico del Sur de Bolívar en una iniciativa llamada Centro de Convivencia y Reconciliación, donde fueron vinculados a un proyecto comunitario que constituye una tecnología participativa de reconciliación. En este sentido la reconciliación debe entenderse en relación con la historia de la comunidad y no con otro individuo; pero sobre todo como los esfuerzos para volver a ser autónomos.

El tercer caso, lo encarna Daira Elsa Quiñonez Preciado, una mujer oriunda de la vereda Pulgande, en Nariño quien llegó a Bogotá en 2001 luego de haberse refugiado en otros países. Daira huía de las amenazas de los terratenientes que les habían quitado la tierra a los habitantes de su territorio para sembrarlas con palma africana.⁵ Y la amenazaban porque había conseguido con su proyecto La Nupa, la recuperación de tierras y la creación de una escuela. Fueron cerca de 2.600 personas asesinadas, entre ellas la madre y una hermana de Daira. Ya en Bogotá, Daira constituyó la Asociación mutual para el desarrollo del empresarismo –AMDAE– junto con otras personas en situación de desplazamiento, con el propósito de capacitarse y emprender proyectos productivos con la confección de ropa, diseño de accesorios y creación de instrumentos musicales. Su trabajo hizo merecedora a Daira del “Premio Cívico por una Bogotá Mejor” en 2013,⁶ por su iniciativa encaminada a mejorar las condiciones de las víctimas del conflicto armado colombiano; de manera que también podemos entender que la reconciliación como los esfuerzos por seguir siendo productivos en la esfera pública y contribuir a su consolidación.

Antes de concentrarnos en los rasgos de la reconciliación, nos referiremos al concepto de “perdón” para intentar ver la relación entre este y las experiencias traídas a colación; no para indicar que la reconciliación nada tiene que ver con el perdón; sino para intentar ver el alcance de este o sus manifestaciones en los casos señalados.

DE LA BONDAD DEL PERDÓN A LA GENEROSIDAD DE LA PALABRA

La noción más extendida de perdón tiene que ver, en nuestra experiencia más profunda, con la absolución que tiene sus raíces en la doctrina judeo-cristiana. Y hemos aprendido que podemos ganar méritos para

ocasiones el Ministro de Defensa, Luís Carlos Villegas, que el paramilitarismo no existe en Colombia.

5 La misma que plantaron los paramilitares en el sur de Bolívar en un proyecto empresarial de sustitución de cultivos ilícitos.

6 Premio que entregan: la Dirección de Responsabilidad Social de Casa Editorial El Tiempo, el Consorcio para el Desarrollo Comunitario y las fundaciones Corona, Plan y Colombia Presente.

ganar ese perdón, o que podemos acceder a él solo porque ya nos pertenece. De una u otra forma, deviene en absolución, es decir en la afirmación de que la falta ha sido removida y somos salvos. De esta lectura apresurada podemos entender que una versión cristiana del perdón se concentra en la bondad de quien otorga el perdón y en lo que significa este para el beneficiario.

Otras perspectivas se interesan por cómo ocurre el perdón y lo que le sucede a quien lo confiere. Por ejemplo, la revisión más idealista indica que el perdón asume y recuerda las heridas abiertas en el corazón de la comunidad (Acosta, 2012), porque implica retornar a la vivencia traumática. Si entendemos la violencia como acción que reduce la humanidad de otro; tener en frente a quien ejerció violencia le significa al violentado un retorno a la experiencia de dolor, por lo que la petición de perdón instala nuevamente la vivencia violenta con la misma fuerza con la que ocurrió. Y esta irrupción dolorosa viene a sumarse a la carga emotiva que se ha elaborado desde el evento violento hasta el tiempo presente.

En ambos casos, este perdón se piensa a partir de una solicitud por parte del otrora ofensor. Pero el perdón es del resorte de quien ha sido ofendido, por lo que no se puede forzar la concesión de perdón a quien ya ha vivido la violencia y el retorno al dolor por la solicitud de perdón. Claro que no perdonar también deviene en dolor pues conlleva a la repetición constante del crimen, a la constante indignación que constituye ya una condena en la que participan agresor y agredido. Este tiene a aquel preso en su reclamo. Le ha condenado a ello y por eso está condenado también; porque le exige a la realidad lo irreparable (Acosta, 2012: 47): la restitución de la situación original.

Pero cuando el ofendido accede a perdonar, dice la profesora María del Rosario Acosta, que irrumpe con lo racional, con lo comprensible pues asume lo imposible –quitarle la condena al otro– y carga con lo irreparable (Acosta, 2012: 41) –lo inalcanzable: lo que no va a suceder–. No perdonar, pues, es doloroso porque mantiene la experiencia violenta viva; en cambio, el perdón irrumpe con lo racional pues rompe la dinámica del reclamo. El acto violento no se puede enmendar y el perdón surge como sustracción del reclamo hacia quien ejerció violencia. No lo puede reparar, porque ya se sabía que el daño ocurrió, que el muerto no vuelve, que la violación no es ficción; y aun así ya no se le reclama.⁷

Pero esta breve reflexión hace eco de lo señalado anteriormente; que hablar de perdón nos centra ya en la bondad o la falta de esta en el

7 Y esto no quiere decir que el perdón suponga olvido, sino la superación de la pérdida, pues este no subsana las experiencias de violencia.

ofendido, ya en la solicitud por parte del otrora ofensor. Y solo por un momento podríamos proponer una escena distinta: aquella en la que el agredido manifiesta su dolor ante el agresor. Hay en este episodio desgarrador una apertura que no hemos explorado suficientemente, aun cuando, independiente de que esté dispuesto o no a perdonar, hay en la víctima que expone su reclamo una generosidad que, aunque no le compromete con el perdón, sí le permite al victimario realizar un acto de contrición, en el evento de que este sea sincero, lo que en sí mismo le puede permitir reconciliarse con su historia, aun sin haber alcanzado el perdón.

Y es que, ¿cuál sería el papel del perdón en una experiencia de reconciliación? Con todo el dolor que implica retornar a la experiencia violenta, como ya lo hemos desarrollado, y reabrir las heridas para sellarlas con la superación de la pérdida, hay algo que queda sin solucionar. ¿Cómo puede darse dicha superación si no hay demanda de perdón?; ello en el evento de que el victimario haya muerto, o esté desaparecido, o simplemente no esté interesado en pedir perdón. No puede ser que la víctima esté condenada al dolor, a la venganza como única opción para dignificar la pérdida, o de la condena mutua de su resentimiento.

Aunque este tema no es central en nuestro trabajo, sí podemos señalar que el perdón no ha sido condición *sine qua non* para que suceda la reconciliación en las experiencias en mención: No sabemos si Paulina ha perdonado a los captores de su hija, pero logró que su hija volviera con dignidad a su comunidad; El Comité Cívico del Sur de Bolívar, sin hablar de perdón, logra que el otrora victimario se integre a dinámicas propias de la comunidad; y Daira consigue un proceso productivo para que otras personas en situación de desplazamiento se hagan a una sostenibilidad. Podríamos pensar en procesos que sí han pasado por el perdón, como el de las tejedoras de Mampuján, pero tal perdón ocurrió mucho después de que se hubiesen reconciliado con su vida, de que iniciaran un proceso propio para inventarse de nuevo (Ospina, 2016).

Ausentes por ahora de un aparato que nos ayude a valorar con mayor profundidad el perdón, solo señalaremos dos claridades que se nos presentan: 1) lo valioso del perdón, pues este provoca una ruptura en la cadena de agresiones e inaugura otra pacificadora, sin cortar los lazos que lo atan a lo sucedido; 2) que reconciliación no es perdón porque para este se requiere a otro a quien perdonar; mientras que la reconciliación sucede en relación con la historia de la comunidad.

MÁS HALLAZGOS EN LAS EXPERIENCIAS DE RECONCILIACIÓN

Retomemos las experiencias abordadas anteriormente para señalar, a pesar de sus diferencias, los elementos que las acercan; de manera

que podamos ver que no es el perdón lo que las cifra sino algo más. La agencia de cada actor por reconfigurar o volver a ser parte de la esfera pública que debiera ser, de acuerdo a lo que hemos alcanzado a indagar, la definición de la reconciliación que aplica para distintas formas de relación. Distingamos al menos tres relaciones con sus respectivas nociones de reconciliación, siguiendo también la distinción trabajada por Hegel, recabado a su vez por Axel Honneth (2006): se trata de la esfera íntima, la ética y la del derecho. Pero en Hegel no hay una noción de reconciliación diferente para cada esfera, como sí lo hay para el concepto de reconocimiento. Entonces, cuando hablemos de la esfera íntima, nos referiremos a las relaciones afectivas sostenidas por aquellos con un compromiso ligado al amor; con esfera ética, nos referiremos a las relaciones entre ciudadanos pertenecientes a una comunidad donde hay ancestros y cosmogonías comunes; y cuando hablemos de esfera del derecho, nos referiremos a la relación que tiene el ciudadano con el Estado, orientado por una normatividad.

Para cada esfera debe haber un mecanismo para la reconciliación; en la esfera íntima la reconciliación al parecer, pasa por el perdón; en la esfera del derecho,⁸ pasa por la jurisdicción destinada para estos asuntos porque el objetivo es integrar en plenitud de derechos civiles a los ciudadanos, de manera que se acude a la justicia ordinaria o a una de transición; y en la esfera ética,⁹ de acuerdo a nuestra hipótesis, el vehículo para que acontezca la reconciliación es el lenguaje. Claro está que no lo hemos desarrollado ampliamente, pero esperamos que entiendan a qué nos referimos y qué es lo que nos queda por acotar.

Volvemos, momentáneamente, a la remisión hegeliana a Antígona para señalar cuatro elementos que nos pueden ayudar a identificar una experiencia de reconciliación: 1) hay un elemento perturbador de la cotidianidad que la transformará radicalmente y para siempre; 2) hay un mandato que expulsa a un sujeto de la esfera pública, de la historia de la comunidad; 3) hay un agente que se resiste al mandato y asume las consecuencias de su desacato; y 4) a consecuencia de los esfuerzos del agente, hay un retorno a la esfera pública del sujeto que había sido expulsado de manera que se reconcilia con la historia de su comunidad.

Estos elementos son los que nos ayudan a concebir la reconciliación como los esfuerzos adelantados para retornar a la esfera pública

8 La reconciliación posible en la esfera del derecho, sucede vía jurisdicciones propias, por lo que la justicia transicional dota de elementos suficientes para cada proceso de reinserción de actores desarmados en la vida civil o esfera del derecho.

9 En esta relación es que compartimos historias, cosmogonías y ancestros.

o por contribuir a que otro retorne la historia de la comunidad. Y esta definición no está tan apartada de aquella a la que acudimos inicialmente por el ejercicio etimológico; de manera que podemos asumir que los esfuerzos de Paulina Mahecha, del Comité Cívico del Sur de Bolívar y de Daira Quiñonez, conducen a su reconciliación entendida como retorno a la esfera pública de los actores en cuestión.

Y estos esfuerzos no se quedan aquí:

María Cristina, la hija de Paulina fue señalada de auxiliar a la guerrilla por su trabajo con el campesinado y por eso fue expulsada de la esfera pública, con todos los vejámenes que esto conllevó. Paulina logra que María Cristina vuelva a la historia de la comunidad con toda la dignidad que merece.

El Comité Cívico del Sur de Bolívar logra con su Proyecto piloto de paz inventarse una forma para que aquellos que habían salido de la esfera pública por decisión propia y que en su momento decidieron reintegrarse a la misma, encontraran su lugar en la comunidad y con la comunidad, acudiendo a esfuerzos propios producto del ejercicio de su autonomía y conducente a su autorreparación.¹⁰

Daira Elsa Quiñones se esfuerza en Nariño por conseguir que sus vecinos vuelvan a disfrutar de lo que ya les pertenecía y les fue arrebatado; y ya en Bogotá, logra que otros ciudadanos que comparten con ella la situación de desplazamiento se vuelvan a sentir productivos en la sociedad donde quieren aportar y no seguir sintiéndose víctimas.

Claro, aquí quedan señaladas tres consecuciones, pero ocurren más:

Paulina no solo logra que su hija vuelva a ser parte de la historia de Calamar sino que, además, limpia su nombre como madre de una mujer admirable; de manera que ella misma se reconcilia con la historia de Calamar.

El Comité Cívico del Sur de Bolívar no solo logra que los desmovilizados se integren a la historia de la comunidad, sino que consiguen ellos mismos aportar a la reconfiguración de la historia de Monterrey reconstruyendo ellos mismos su templo, inventándose un internado para superar la normativa nacional que restringe el derecho a la educación de los niños de las zonas rurales.

10 La comunidad de Monterrey define como autorreparación aquellos esfuerzos avanzados y materializados para reconstruir sus instituciones, luego de que las instituciones del gobierno colombiano negaran la reconstrucción del templo que ellos habían construido en un primer momento y que fue destruido en medio de la ocupación paramilitar en la región. Asimismo, han improvisado un internado para darle educación a los niños de veredas y corregimientos vecinos para quienes las carteras nacionales respectivas no disponen de normas adecuadas en aras de garantizar su derecho a la educación gratuita.

Daira no solo consigue la reconciliación de otros ciudadanos en situación de desplazamiento, sino que ella misma consigue un lugar distinto en la historia de su comunidad en Nariño y en Bogotá.

En Antígona, Sófocles no solo muestra cómo Polinices vuelve a la historia de Tebas por la agencia de su hermana, sino que la tragedia misma revela que Antígona, luego del desacato, es valorada por el Corifeo que es la comunidad misma, de manera que podemos pensar que Antígona también vuelve a la esfera ética de Tebas, al igual que su hermano.

Pero, ¿en qué consiste ese vehículo para la reconciliación en la esfera ética? Decíamos que la hipótesis indica que es el lenguaje y nuestro trabajo nos señala que vamos por buen camino. Durante las visitas de campo han surgido dos elementos muy relevantes a tener en cuenta: 1) tener de nuevo el poder de la palabra; y 2) la autonomía; y aunque no desarrollaremos estos dos aportes aquí, sí es importante comenzar a entender estos dos aportes teóricos que parten de las comunidades. Si nos ubicamos en un episodio violento, rápidamente podemos entender que además de arrancarle a la población sus pertenencias y sus tierras, sobre todo se arrebató de raíz la posibilidad de expresión de quien padece la violencia: debe callar, no puede llorar a sus muertos y no le es permitido denunciar. De igual manera no puede tomar decisiones: todo lo debe preguntar, mantiene la zozobra de si obró bien o con la necesidad de justificar sus acciones constantemente, aun si no las considera erróneas.

Desde nuestro punto de vista, quien retorna a la esfera pública siente la necesidad de hablar, de exponer lo sucedido y por ello la explosión de museos y centros de encuentro, exposiciones y búsquedas que tienen que ver con la memoria y también con el encuentro y el diálogo. Quienes quieren dejar de ser llamados víctimas, quieren desamarrar ese nudo que les impide hablar de sí mismos, que les detiene los sueños, que les sujeta y les deja inmóviles. Así mismo sucede con la necesidad de tomar decisiones; una vez se pretende ser parte de una relación ética, no se le endilga a otro las decisiones, por lo que quienes han sido víctimas resultan personajes muy versados en temáticas que respectan a sus derechos civiles, otrora arrebatados, y no están dispuestos a que se les conculquen.

Para no caer en ligerezas, es menester entregarnos en otro material a la reflexión sobre el papel de la autonomía y de la palabra en las experiencias de reconciliación. Posiblemente las claves estén nuevamente en Antígona o en la historia de Tebas posterior a la muerte de esta; ya veremos. Pero el compromiso con continuar la abstracción de estos elementos se mantiene. Solo es necesario, para finalizar, apuntar las tres claridades fruto del trabajo avanzado:

Que la reconciliación no sucede necesariamente entre dos individualidades y que es precisamente la relación en la que se pretende la que indicará los elementos a desarrollar en determinado tipo de experiencia: de relación afectiva –o esfera íntima–, de relación con el Estado –o esfera del derecho–, de relación con la comunidad –o esfera ética–.

Que la reconciliación a la que nos hemos referido a lo largo de este trabajo consiste en el retorno a la esfera pública como historia de la comunidad, el cual sucede a través del lenguaje y que toma variadas formas.

Que el agente de la reconciliación siempre consigue más de lo que se propuso.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, M. 2012 “Variaciones sobre el perdón: una sugerencia sobre política y transición a partir de Hegel” en *Universitas Philosophica* (Colombia) N° 59, pp. 33-50.
- Álvarez, J. M. 2015 “Reconciliación, el gran desafío de Colombia” en *Reconciliación Colombia* (Bogotá: Semana Libros) pp. 82-83.
- Díaz, J. 2005 “Antígona en la Fenomenología del Espíritu de Hegel: Consideraciones hegelianas sobre lo privado y lo público” en *Logos* (Chile). En <<http://www.filosofiyatragedia.com/textos/diaz.html>>.
- Honneth, A.; Fraser, N. 2006 *¿Redistribución o Reconocimiento?* (Madrid: Morata).
- Hegel, G. 1982 *Fenomenología del Espíritu* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Ospina, P. 2016 “La escalada de la reconciliación, o de la visibilización de las experiencias no institucionalizadas de reconciliación” en *Academia.edu*. En <<https://es.scribd.com/document/325951215/La-Escalada-de-La-Reconciliacion-Publicacion-Libre-Noviembre-2014>>.
- Rendón, C. 2008 “El Estado o la realidad de la eticidad en la filosofía política de Hegel” en *La nostalgia de lo absoluto: Pensar a Hegel hoy* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia) pp. 55-72.

ESTRATEGIAS DE EMPODERAMIENTO PACIFISTA DE MUJERES INDÍGENAS EN CONTEXTO DE CIUDAD, CASO COLOMBIA

Adriana Anacona Muñoz*

INTRODUCCIÓN

La presente experiencia de investigación fue desarrollada a partir de la participación activa y el diálogo plural que recupera el lugar de la enunciación de quienes participan en este proceso, teniendo en cuenta la premisa del feminismo decolonial: reconocer las múltiples voces de las mujeres históricamente invisibilizadas y marginadas. Así mismo, se retoman los principios de la Investigación, Acción, Participativa –promovidos por el maestro Orlando Fals Borda–, y se abordan –de acuerdo con Boaventura de Sousa Santos– saberes ecológicos que

* Mujer indígena yanacona, socióloga, magíster en Políticas Públicas y estudiante de doctorado en Historia y Arte Iberoamericano en Gestión de la Paz y los Conflictos (Universidad de Granada). Docente e integrante del Grupo de Investigación en Ciencias Sociales y Humanas - GisoHa de la Universidad Santiago de Cali, y participante del Grupo de Investigación de Políticas Públicas y Gestión de la Universidad del Valle. Correos electrónicos: adriana.anacona00@usc.edu.co, adrianacona@gmail.com. Este documento es resultado del trabajo de tesis doctoral titulado: “Memoria del empoderamiento pacifista de las mujeres del Cabildo Indígena Yanacona Santiago de Cali, entre 1999-2014”. En 1997, participé, como estudiante de pregrado, en el Congreso Mundial de Convergencia Participativa en Conocimiento, Espacio y Tiempo, orientado por el maestro Orlando Fals Borda. En esta ocasión tengo la fortuna de presentar una reflexión, derivada de la investigación, la acción participativa y la vida académica y comunitaria, como homenaje al maestro Fals Borda.

estrechan la relación entre “ciencia” y “práctica”, entre “academia” y “movimientos sociales”.

Desde el feminismo comunitario y la perspectiva teórica de la paz imperfecta, este capítulo tiene el propósito de compartir la experiencia de participación de las mujeres indígenas yanaconas que, en contexto de ciudad, construyen el tejido cultural y la pervivencia de su comunidad organizada como cabildo. Se pretende, con ello, contribuir a la construcción de liderazgos y a la potenciación de la capacidad que estas mujeres han tenido en el proceso político organizativo, en la elaboración de sus discursos e identidades y, por tanto, en su crecimiento personal y en su incidencia dentro del colectivo social como pueblo originario que pervive en la ciudad. Además, se espera tener la oportunidad de narrar las historias de las mujeres como *agentes de paz*.

LA PROBLEMATIZACIÓN DE LA PARTICIPACIÓN Y LA INCIDENCIA DE LAS MUJERES INDÍGENAS EN LA CONSTRUCCIÓN DE LAS PACES EN COLOMBIA

Desde los años setenta, en Colombia, son visibles los procesos político-organizativos de los pueblos indígenas y sus cabildos.¹ Las demandas culturales, políticas y sociales dan cuenta de las condiciones de desigualdad a las que estos han sido sometidos; por esa razón, existe un “abierto desafío al sistema de representación política que los consideró aptos para la construcción de la modernidad emancipada, en general, y los proyectos de nación, en particular” (Gargallo, 2014: 29), desconociendo e invisibilizando sus saberes, sus culturas y sus sociedades. Desde México hasta Chile, se registran ochocientos veintiséis pueblos indígenas que, con diversas expresiones, representan al movimiento social indígena. Este busca, a partir de múltiples formas de resistencia, y en correspondencia con cada pueblo originario, que sus culturas pervivan a pesar de la opresión y del sometimiento a los que han sido y no dejan de ser expuestos.

En Colombia, existen ciento dos pueblos indígenas reconocidos, de los cuales noventa y ocho están en riesgo de exterminio (Auto 004, 2009),² algunos organizados en cabildos y otros en capitánías. Cada

1 Un cabildo indígena en Colombia es “una entidad pública especial, cuyos integrantes son miembros de una comunidad indígena, elegidos y reconocidos por ésta, con una organización sociopolítica tradicional, cuya función es representar legalmente a la comunidad, ejercer la autoridad y realizar las actividades que le atribuyen las leyes, sus usos, costumbres y el reglamento interno de cada comunidad” (República de Colombia, 1995: Decreto 2164 de 1995, art. 2).

2 Auto es una resolución jurídica de toma de decisión: <<http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/autos/2009/a004-09.htm>>.

pueblo y organización tiene particularidades que se complejizan al cruzarlas con el lugar geográfico de ubicación, las características sociodemográficas,³ los niveles de afectación del conflicto armado, los indicadores de desarrollo, las formas de pervivencia cultural y los registros institucionales de su existencia. Todos los pueblos resisten de forma política y cultural a la violencia estructural, directa y cultural a la que históricamente han sido sometidos en el continente americano. Esta resistencia puede darse en los territorios de origen o ancestrales y, en otros casos, en contexto de ciudad, ya sea porque la expansión urbana ha alcanzado sus territorios o porque han tenido que migrar a la ciudad como resultado de las condiciones de desplazamiento forzado y la búsqueda de oportunidades.

En esta historia poco se conoce de las voces, expresiones y luchas femeninas, sin desconocer que Colombia no es ajena a lo que plantea la Comisión Interamericana para América Latina y el Caribe (CEPAL):

existen una serie de factores sociales y culturales que afectan el equilibrio demográfico y composición por sexo y edad de la población indígena en cada uno de los países de la región, que requiere un examen pormenorizado de los diferentes pueblos indígenas de cada país y zona geográfica, tendiente a visualizar los impactos que de esas relaciones demográficas tienen en la vida de estos pueblos; y de las mujeres y jóvenes indígenas en particular. (CEPAL, 2013: 112)

Aunque la participación femenina ha ido en aumento en organizaciones como en el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), del cual hace parte el Cabildo Indígena Yanacona de Santiago de Cali, poco o nada se conoce de su participación en los procesos de defensa del territorio y en los procesos político organizativos del movimiento indígena colombiano, a través de sus organizaciones representativas: Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), Confederación Indígena Tayrona (CIT), Autoridades Tradicionales Indígenas de Colombia (Gobierno Mayor), las Autoridades Indígenas de Colombia por la Pacha Mama (AICO) y la Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana (OPIAC). De hecho, cuando se hace el rastreo de información a manera de estado del arte, se constata que son escasas las voces de las mujeres indígenas, y no es posible encontrar un registro de cuántas integran estas organizaciones.

3 De acuerdo con la CEPAL, los pueblos indígenas en Colombia representan el 3,4 % del total de la población, es decir, 1.559.852 de un total de 46.448.000 de habitantes (CEPAL-Celade, 2013).

En este sentido, con esta investigación⁴ se ha pretendido identificar aspectos de la resistencia y el empoderamiento femenino indígena, tomando como referencia al pueblo yanacona y la forma como este ha incidido en la consolidación del Cabildo Indígena Yanacona de Santiago de Cali, toda vez que las mujeres de esta organización han contribuido a la recuperación de las raíces ancestrales, a partir de la memoria colectiva, como expresión de poder integrador, solidaridad, intercambio, confianza e identidad de la cosmovisión yanacona; esto es, “tejer la cobija en familia”. Este proceso se ha materializado en la “capacidad de mover pacíficamente a los demás” para que, en conjunto, se recupere y perviva la identidad yanacona como pueblo indígena originario. Las mujeres que participan en este empeño se han denominado como “Tejedoras de Proceso”.

CONSTRUIR LAS NARRATIVAS DE LAS MUJERES DEL CABILDO COMO PRÁCTICA INVESTIGATIVA Y DE TRANSFORMACIÓN

En un contexto tan complejo como el colombiano, en donde no solo se suma la historia de cada pueblo indígena y las condiciones de desigualdad institucionalizada, sino también las múltiples formas de afectación de un conflicto armado de más de cincuenta años, dar cuenta de las narrativas de las mujeres se convierte en un reto tanto epistemológico como de compromiso hacia la construcción de las paces, pues se trata de evidenciar sus trayectorias de vida y lo que para ellas ha implicado empoderarse como mujeres indígenas.

El trabajo de investigación se hace desde la triangulación de principios y metodologías de la Investigación, Acción, Participativa (IAP), y la etnografía colaborativa, con el propósito de describir el feminismo decolonial y el empoderamiento pacifista de las mujeres del Cabildo Indígena Yanacona de Santiago de Cali; por tanto, se parte de un enfoque interpretativo y comprensivo de la realidad social, teniendo como principio básico la participación activa y el diálogo plural que recupera el lugar de la enunciación de quienes participan del proceso de investigación (en este caso, las mujeres). En este sentido, se tiene en cuenta la premisa del feminismo decolonial, en la medida en que este reconoce las múltiples voces de las mujeres históricamente invisibilizadas y marginadas, y, a fin de promover, según Boaventura de Sousa Santos, saberes ecológicos que estrechen la relación entre “ciencia” y “práctica” y entre “academia” y “movimientos sociales”.

4 Que, como ya se mencionó, responde a una tesis doctoral denominada “Memoria del proceso de empoderamiento pacifista de las mujeres del Cabildo Indígena Yanacona Santiago de Cali, entre 1999-2014”.

Por consiguiente, en esta investigación la relación es sujeto-sujeto, porque es importante señalar el lugar de enunciación que ocupan quienes participan en la investigación: mujeres que, desde el año 2011, debido al fallecimiento de algunas de las personas líderes del proceso, deciden documentar, en términos de memoria, las formas organizativas que como comunidad indígena los han llevado a configurarse como cabildo indígena; y el lugar de enunciación de quien investiga: mujer indígena que quiere aportar a este proceso promoviendo el reconocimiento de las voces –sus narrativas– de las mujeres y sus historias de vida. Así mismo, esta es una investigación que, desde su inicio, se construye a partir de distintas voces, lo que responde a lo que Duarte y Berrío (2001) plantean cuando manifiestan que: “las mujeres indígenas no solo protagonizan la transformación social sino que también participan activamente en la construcción de las herramientas de análisis necesarias para entender esta transformación” (citado en Cariño, 2012: 13).

Desde esta perspectiva interpretativa, que reconoce las voces de las mujeres protagonistas, y citando a Aída Hernández (2009), se comparte que “recuperar la historia desde la subjetividad de las mujeres indígenas y las formas específicas en las que ellas viven su participación en los distintos espacios organizativos, serán un instrumento metodológico muy importante, pues son clave para combatir la “invisibilidad-omisión” de la mujer en los estudios sobre movimientos sociales y de participación política, ya que nos permite un acercamiento y comprensión más directos y profundos de las relaciones sociales en la que están insertas las experiencias de la vida y la conciencia de las mujeres en el pasado y en el presente, revalorizado y resituado, en el significado de la subjetividad y de la experiencia individual y colectiva” (citado en Cariño, 2012: 6).

LOS ASPECTOS DEL FEMINISMO DECOLONIAL Y EL EMPODERAMIENTO PACIFISTA QUE ORIENTAN ESTE PROCESO

Para esta experiencia de narración de voces de mujeres que participan en su comunidad y otros espacios en donde demuestran las formas que contribuyen a la construcción de paces en Colombia, la mirada teórica está influenciada por el pensamiento crítico decolonial y el reconocimiento de feminismos en Abya Yala,⁵ sumados a los aspectos conceptuales sobre empoderamiento pacifista.

5 Es el nombre dado al continente americano por el pueblo kuna de Panamá y Colombia antes de la llegada de Cristóbal Colón y los europeos. Literalmente significaría tierra en plena madurez o tierra de sangre vital.

De esta forma, el pensamiento crítico decolonial –paradigma “otro”– manifiesta que existe una relación indisoluble entre modernidad y colonialidad, en tanto esta última es el “lado oscuro” de la modernidad. Autores como Aníbal Quijano, Enrique Dussel y Boaventura de Sousa Santos manifiestan que la modernidad inicia mucho antes de los siglos XVII y XVIII (la Ilustración, la Reforma, la Revolución Industrial y la Revolución Francesa), ubicando su emergencia en los siglos XV y XVI, con la perspectiva de sistema/mundo, en donde el fenómeno de poder se caracteriza, según Aníbal Quijano (2007), por cuatro elementos básicos de dominación en el mundo social, los cuales contienen (cada uno) una serie de recursos y productos: 1) el trabajo; 2) el sexo; 3) la autoridad colectiva o pública; y 4) la subjetividad-intersubjetividad.

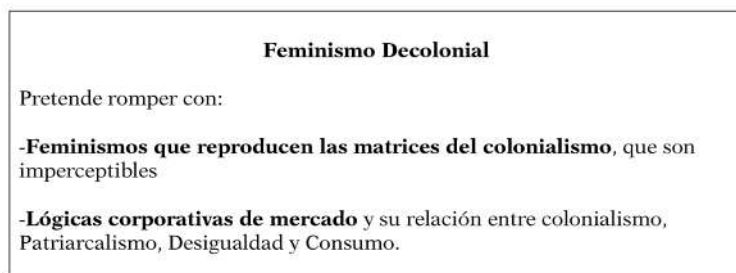
La experiencia estructurante de dominación bajo un “patrón de poder” (raza, trabajo, clase, sexo, género, autoridad, subjetividad) gestó diferencias ontológicas entre colonizador y colonizado, proporcionando un discurso de inferiorización, negación e invisibilización de las múltiples historias que terminaron estructurando las instituciones, las subjetividades y las formaciones políticas, exclusivamente desde la modernidad propuesta por los europeos.

Aun así, el “patrón de poder global colonial/moderno”, a partir de la década de los años setenta, se viene cuestionando como resultado de las luchas y resistencias de los movimientos sociales y la academia que, desde diferentes ámbitos, ubican la discusión de los modelos hegemónicos de poder. Con ello, Boaventura de Sousa Santos (2011), utilizando como metáfora las *Epistemologías del Sur* para hacer referencia a todo movimiento social contrahegemónico y globalizador, evidencia que los modelos o sistemas eurocéntricos se encuentran en crisis, tanto a niveles macro –por ejemplo, la economía (capitalismo), el derecho (democracia) y la ciencia (positivismo)– como a niveles micro de la cotidianidad, expresados en la movilización y en las transformaciones que promueven distintos movimientos sociales en el planeta.

En este sentido, las perspectivas feministas decoloniales son “ante todo y sobre todo una apuesta epistémica. Se trata de un movimiento en pleno crecimiento y maduración que se proclama revisionista de la teoría y la propuesta política del feminismo dado lo que considera su sesgo occidental, blanco y burgués” (Espinosa, 2013: 7). Atendiendo a ello, estas pueden ser consideradas como una epistemología contrahegemónica que pretende, de acuerdo con Yuderkys Espinosa:

revisar el andamiaje teórico-conceptual producido por el feminismo occidental blanco burgués; y 2) (que al) avanzar en la producción de nuevas interpretaciones que expliquen la actuación del poder desde posiciones que asumen un punto de vista subalterno, constituye un aporte fundamental a la producción de nuevas epistemologías y marcos teóricos conceptuales que confrontan el andamiaje de producción de verdad hegemónico impuesto por Europa, y posteriormente por Estados Unidos, a través de la fuerza desde el momento mismo de la conquista y colonización de América. (2013: 8)

Figura 1. Feminismo decolonial



Fuente: elaboración propia.

De formas diversas, por la trayectoria histórica, social y política, así como por la ubicación geográfica, se propone la recuperación de tradiciones propias de este continente (como se ha mencionado, originariamente comprendido como Abya Yala). Así, por traer a colación algunos ejemplos, aparecen: Sylvia Marcos, en México; Julieta Paredes, en Bolivia; Yuderkys Espinosa, en Argentina.

Según el recorrido que realiza Francesca Gallardo Celantani con respecto al feminismo en Abya Yala, se plantean “dos ideas fuertes del feminismo como construcción de una buena vida de las mujeres y el entronque patriarcal” (2014: 22) (ver Figura 1). De ahí que esta autora exponga que:

me he abocado al intento de reconocer en la historia de las ideas de Nuestra América el pensamiento feminista de las mujeres indígenas que buscan formas de organización propias contra la miseria y la exclusión. Ellas pelean la autonomía en la gestión de su vida cotidiana, enfrentan las dificultades de participación en las organizaciones indígenas mixtas por la eterna postergación de las demandas de las mujeres en nombre de las urgencias del movimiento, y confrontan una definición de los derechos sexuales que les permita autodefinirse. Y lo hacen mientras se resisten a la hegemonía occidental en la construcción de los idearios feministas continentales. (Gallardo, 2014: 22)

Para Yuderkys Espinosa, lo anterior constituye “una tarea que debe estar acompañada de procesos de recuperación de las tradiciones del saber que en Abya Yala han resistido al embate de la colonialidad, así como aquellas que desde otras geografías y desde posiciones críticas han contribuido a la producción de fracturas epistemológicas” (2013: 8). Dicha tarea, además, como expone Magdalena Valdivieso, exige que “las feministas desarrollemos distintas estrategias en nuestros países para avanzar en el proceso de despatriarcalización de las sociedades, de las relaciones de poder que las sustentan y de la política, como espacio en el que se resuelven las dinámicas de dominación, resistencia, conflictos y negociaciones” (s./f.). En consecuencia, debe existir un diálogo con las

feministas decoloniales, empeñadas en mostrar los riesgos y errores de las universalizaciones en las que han caído los feminismos hegemónicos del Norte y del Sur, han rescatado historias sobre mujeres olvidadas, excluidas, marginadas, han perturbado el orden de la construcción teórica feminista tradicional, dando algunos giros importantes al ocuparse de la relación entre patriarcado, capitalismo y colonialidad. (Espinosa, 2009: 10)

Ahora, es posible ubicar el diálogo entre el feminismo decolonial y teorías de paz, en la medida en que el feminismo como poder liberador favorece que existan distintas formas de empoderamiento (entre ellos, el pacifista).

Desde esta perspectiva, y según Francisco Muñoz y otros estudiosos de la paz, como Luis Adolfo Flores, Esperanza Hernández, Francisco Alfaro Pareja, Omar Mancera, Susana Pérez Gallart y María Lidón Escrig (2014), el empoderamiento remite a un proceso que promueve el cambio de una situación a otra que es transformada, y está vinculado con el poder de decisión que tienen los sujetos sociales individuales o colectivos. Por lo tanto, el empoderamiento o *empowerment* es considerado como un proceso que permite dar cuenta de las estrategias y los objetivos de individuos y comunidades que reconocen su estado de “poder” para manifestar cambios en sus realidades sociales, culturales, económicas, políticas, e incluso judiciales. Es un tipo de poder que hace referencia al uso del ideal de la autonomía en el sentido de que reapropia y reelabora las tradiciones arraigadas a un contexto histórico que, así mismo, pone de manifiesto novedades a través de las cuales surgen interpelaciones de nuevas facetas de los sujetos sociales (Mourão, 2001).

El concepto de empoderamiento, entonces, está inscrito en las teorías de poder, en tanto que toda acción humana de relación social constituye un ejercicio de poder. Este, del mismo modo, tiene una fuerte relación con el concepto de opresión (la de unos sectores

sobre otros). En ese caso, Paulo Freire apela a la discusión de relaciones de poder no visibles y al análisis de las estructuras que las generan, centrando su argumentación en el hecho de que el empoderamiento se configura como una estrategia que puede facilitar el alivio a las condiciones que generan desigualdad. Por tanto, el empoderamiento va a remitir a un proceso de concienciación y de una pedagogía especial a través del cual los oprimidos lograrán el reconocimiento de determinada situación naturalizada y legitimada hasta el momento. En consecuencia, la creación de un “ambiente propicio” supone una modificación de una institucionalidad dada (Muñoz & López, 2000).

Por su parte, el poder pacifista está vinculado con la capacidad creativa de los sujetos sociales individuales o colectivos. Según Marián López Fernández (2010), con la capacidad de imaginar que es contrario a la barbarie, inserta la capacidad humana de reflexionar, analizar y expresar un mundo de desconcierto, dolor, placer, vitalidad, para, en nuestro caso, avanzar en la recuperación de un mundo andino ancestral que llena de símbolos la existencia de las personas indígenas yanaconas en la ciudad. Esto hace posible comprender que “la creación es una regulación de conflictos sin violencia, a través de la estética, del proceso creador, por el que se muestra una forma de resolverlo” (López, 2010: 155). En esta experiencia, la creación ha estado asociada al tejido, que representa, más allá de la trama de urdimbres y ejes de hilo, el recobro del orgullo de ser y sentirse indígena yanacona (de la vergüenza al orgullo).

Es importante referir que el empoderamiento pacifista intenta sistematizar las diferentes esferas, entidades humanas e instituciones por donde circula el poder. Su mirada es mucho más amplia e inclusiva que el segmentado enfoque estatal del poder, haciendo un mayor énfasis en lo “público”, entendido como aquello perteneciente o relativo a todo el pueblo. Sin embargo, en sus análisis no se aleja del todo del Estado, porque lo reconoce, también, como mediador en los conflictos, aunque esto pudiera parecer una paradoja (Muñoz *et al.*, 2014: 20).

A partir del corolario anterior, se puede plantear que, en el marco de las estrategias de resistencia femenina yanacona, el empoderamiento, como “proceso, social y multidimensional” (Muñoz *et al.*, 2014: 12), se evidencia en distintos escenarios de las mujeres del Cabildo Indígena Yanacona de Santiago de Cali, que van desde el espacio doméstico y los espacios comunitarios: tejidos, asambleas, reuniones, encuentros, fiestas, hasta espacio de toma de decisión política y liderazgo en programas del pueblo (Plan de Vida, Plan de Salvaguarda, Programas de Derechos Humanos), en donde dichas mujeres interpelan el poder tradicional de su comunidad realizando acciones transformadoras en su

papel como protagonistas del proceso político organizativo, y en donde se reconocen y son reconocidas como *tejedoras de proceso*.

PONER EN DISCUSIÓN LAS TRAMAS DE PODER EN ESCENARIOS PÚBLICOS QUE COMPLEJIZAN LOS APORTES QUE LAS MUJERES INDÍGENAS HACEMOS COMO SUJETOS POLÍTICOS Y CONSTRUCTORAS DE PACES

Si la investigación acción participativa, en tanto perspectiva política, influye para que los sujetos, reflexivamente, se empoderen y generen consciencia crítica, esto se fortalece cuando se intenta reconocer los feminismos decoloniales que, de modo diverso, aparecen en los pueblos indígenas y que se configuran como parte de la experiencia de construcción de paces, porque no hay duda de la forma como las mujeres han trabajado para ir ubicando espacios de toma de decisión en donde participan o inciden. De acuerdo con esto, se puede establecer que las distintas formas de ser mujer en el mundo indígena están conformadas por la construcción particular del género en cada pueblo (826 en América Latina, 102 en Colombia), las diversas realidades socioterritoriales y las adecuaciones en relación con la sociedad dominante. Además, “si bien la subordinación estructural de la mujer al hombre existe en prácticamente en todas las sociedades, en los pueblos indígenas organizados en torno al parentesco, la distribución de poder y roles entre hombres y mujeres varía según la combinación de reglas de descendencia, matrimonio y residencia” (CEPAL - Celade, 2014: 17).

En ese mismo año, la CEPAL declaró que “los procesos de empoderamiento de las mujeres indígenas son centrales para hacer frente a las situaciones de violencia, rescatando prácticas y creencias que ellas consideran positivas y desafiando aquellas que estiman dañinas. Esto es reconocer que las mujeres indígenas son sujetos de derechos individuales y colectivos, protagonistas de cambios y de su propio desarrollo” (2014: 19). Igualmente, en el último documento del Foro Permanente de las Naciones Unidas para las Cuestiones Indígenas⁶ se brinda prioridad al empoderamiento de las mujeres, en el marco del programa de la Comisión de la Condición Jurídica y Social de la Mujer (incluidas las recomendación en los párrafos 3, 35, 36, 38 y 39), el cual fue publicado en mayo del 2017, con el propósito de exigir que cada país comprometido lo reconozca en su dimensión.

6 Es el órgano asesor del Consejo Económico y Social (ECOSOC). El foro fue establecido el 28 de julio de 2000 por la Resolución 2000/22, con el mandato de examinar las cuestiones indígenas, en el contexto de las atribuciones del ECOSOC, relativas al desarrollo económico y social, la cultura, el medioambiente, la educación, la salud y los derechos humanos.

Por tanto, en los pueblos indígenas el proceso de reconocer la auto-determinación y la identidad empieza por el territorio (es un solo tejido), porque, al tiempo que se hace dicho reconocimiento, se desarrolla un proceso político organizativo que permite que hoy en día se hable del pueblo yanacona y en el cual se rastrean indicios de la participación femenina y su mediación pacífica como *tejedoras del proceso*. Se reconocen así, en la medida en que, buscando su bienestar, inciden en la organización de su pueblo y su cabildo, transformando la noción de territorio, cuerpo, memoria y trabajo colectivo, desde lo que se puede denominar tejido político y cultural pacifista, que, en el contexto de ciudad, reconfigura el papel que desarrollaban las mujeres indígenas en el campo (procesar, tejer la lana y cultivar la tierra para brindar semillas y alimento) y lo modifica en función de las circunstancias propias de la ciudad. De allí que carecer de tierra se transforme en un poder integrador que evidencia la importancia que tiene –en las tareas de tejer y cultivar en las mentes y corazones de sus hijos, hijas y compañeros– recuperar y mantener el vínculo cultural con el territorio de origen; esto, a partir de diversas formas de tejido que trascienden la pieza artesanal y se trasladan a sus cuerpos y posturas políticas de autonomía y fuerza en el proceso que como pueblo realizan para salvaguardar lo que son los y las yanaconas.

Con esto, se pretende salvaguardar, recuperar y defender el capital simbólico y cultural de cada pueblo indígena (su historia, su territorio, su idioma, sus costumbres), y el cual, en este caso particular, se convierte en un aspecto fundamental de resistencia y dignidad en la nación. Por eso los aportes se hacen en la defensa del territorio, la memoria ancestral y el contexto histórico (ver Figura 2).

Figura 2. Capital simbólico, cultural e histórico

Salvaguardar, Recuperar y Defender “la historia, el territorio, el idioma, las costumbres indígenas en cada pueblo, se convierten en un aspecto fundamental de resistencia y dignidad en Colombia”



Fuente: elaboración propia.

Atendiendo a los planteamientos antes expuestos, se puede argumentar que, desde la experiencia de las mujeres yanaconas del Cabildo de Santiago de Cali, la resistencia femenina, la forma de representar sus feminismos y la expresión de su empoderamiento pacifista se ven representadas en la trama compleja entre poder, cuerpo, territorio y memoria, y se manifiestan en el proceso de revisar su historia como pueblo originario, como mujeres indígenas y desde su propia trayectoria, lo que ha contribuido al reconocimiento y a la autonomía como mujeres, y desde esta dimensión hacia el proceso político organizativo del cabildo. De igual forma, el empoderamiento pacifista y la expresión feminista se evidencian en las distintas formas como se recuerda y se recupera la historia individual y colectiva, al tiempo que se construye el tejido social que les permite como mujeres fortalecer su identidad y orientar el fortalecimiento de su identidad colectiva desde adentro. Esto se genera tanto en espacios cotidianos del cabildo como desde afuera, es decir, en espacios donde representan a la comunidad, considerando que representan a 1696 indígenas, constituidos en 920 familias, en donde el 53% son mujeres y el 47% son hombres procedentes del Macizo Colombiano, de los resguardos coloniales de Rio-blanco, Guachicono, Pancitara, Caquiona, San Sebastián y San Juan, ubicados en los departamentos del Huila, Cauca y Putumayo (Anacona & Cardona, 2010).

BIBLIOGRAFÍA

- Anacona, A.; Cardona, M.; Tunubala, M. 2010 *Estudio caracterización de las condiciones socio demográficas, económicas y culturales de los cabildos indígenas: Kofán, Guambianos, Quichuas, Ingas, Yanaconas, Nasas de la ciudad de Santiago de Cali*. (Santiago de Cali: Alcaldía Municipal de Santiago de Cali).
- Betancour, M. 2011 "Empoderamiento: ¿alternativa de emancipatoria? Reflexiones para una aproximación crítica a la noción de empoderamiento" en *Revista Margen* (Colombia) vol. XXIII, N° 61.
- Cabildo Mayor Pueblo Yanacona a Kutin Tuparina, Runa Shimi Yanakuna 2011 *Reencuentro con el Idioma del Pueblo Yanacona. El Sendero del retorno en la Sabiduría Ancestral* (Bogotá: Programa de Educación, Ministerio de Educación Nacional).
- Cabildo Mayor Pueblo Yanacona a Kutin Tuparina, Runa Shimi Yanakuna 2011b *Tejiendo la Amawta Shikra. Un Camino de Palabra que nos Conduce en el Ejercicio de la Autonomía Educativa del Pueblo Yanakona* (Bogotá: Programa de Educación, Ministerio de Educación Nacional).

- Cariño, C. 2013 “Epistemologías otras en la investigación social, subjetividades en cuestión” en *Documentos de Trabajo, Red de Posgrados* (Buenos Aires: CLACSO) N° 23.
- Delgado, E. 2009 “Paces desde abajo en Colombia” en *Reflexión Política* (Colombia: Universidad Autónoma de Bucaramanga) vol. 11, N° 22.
- Del Popolo, F.; Jaspers, D.; CEPAL (2014) *Los pueblos indígenas en América Latina. Avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos. Síntesis* (Santiago de Chile: CEPAL).
- de Sousa Santos, B. 2011 “Epistemologías del Sur. Utopía y Praxis Latinoamericana” en *Redalyc* (Maracaibo: Universidad del Zulia Maracaibo) vol. 16, N° 54.
- Duarte, B.; Berrio, L. 2011 *Saberes y diálogos, Alianza entre mujeres indígenas y académicas en la construcción de conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situadas* (México: CIESAS).
- Espinosa, Y. 2009 “Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos Latinoamericanos: Complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional” en *Venezolana de Estudios de la Mujer* (Venezuela) vol. 14, N° 33.
- Espinosa-Miñoso, Y. 2013 “Una crítica decolonial a la epistemología feminista crítica. Mesa redonda ¿Cómo construir epistemologías contra-hegemónicas?”, Ponencia presentada en *Os desafios de arte, a educacao, a tecnologia e a criatividade del Facendo Genero*, 10 de noviembre.
- Gallardo, F. 2014 *Feminismos desde Abya Yala* (México: Editorial Corte y Confección).
- López, M. 2010 “De la Creación de las Mujeres, Apuntes sobre Paz, Feminismos, y Creación” en Díez, J.; Sánchez Romero, M. (eds.) *Género y Paz* (Barcelona: Icaria).
- Muñoz, F.; López, M. 2000 *El Poder Pacifista*. Documento presentado en I Jornadas de Investigación para la Paz de la Universidad Autónoma de Barcelona, (Barcelona: Asociación Española de Investigación para la Paz y Universidad Autónoma de Barcelona) 27 y 28 de octubre.
- Muñoz, F. *et al.* 2014 “Empoderamiento Pacifista”. Ponencia presentada en el Seminario de Empoderamiento Pacifista (Granada: Red Iberoamericana Investigación para la Paz Imperfecta y Universidad de Granada) 18 y 19 de septiembre.

- Quijano, A. 2007 “Colonialidad del poder y clasificación social. El giro decolonial” en *Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (CLACSO). En <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140506032333/eje1-7.pdf>>.
- Sevilla, C. 2010 *Identidad, Tradición y Modernidad. El surgimiento del pueblo Yanacona en Colombia en el siglo XX* (Santiago de Cali: Universidad del Valle).
- Vasconcelos, M. 2001 “La propuesta de ‘empoderamiento’ y su complejidad: una revisión de la perspectiva histórica en Trabajo Social y Salud Mental” en *Serviço Social & Sociedade* (Brasil) año XXII, N° 65.

Hace cincuenta años, nació el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO, en Bogotá, en una reunión de intelectuales latinoamericanos que buscaban un espacio en el cual refrendar y fortalecer sus compromisos científicos y ético-políticos con la construcción de una América Latina y Caribeña más justa, incluyente y democrática. Desde aquel año, y a lo largo de cinco décadas, CLACSO ha contribuido progresivamente al desarrollo de publicaciones, investigaciones, cursos y diversos tipos de iniciativas interinstitucionales; a la vez, ha acompañado, con el análisis crítico, la fundamentación sólida de las acciones y los pronunciamientos constantes, las luchas ciudadanas y sociales legítimas a lo ancho de la región, solidarizándose además con luchas similares en otras regiones del mundo. Su agenda, integrada hoy por diez ejes fundamentales, que cubren cuestiones que van desde la desigualdad y la injusticia social hasta las políticas migratorias, pasando por las cuestiones ambientales y de género, los problemas de etnización y racismo, los retos en seguridad nacional y hemisférica, la apropiación y defensa de la diversidad cultural y de las lenguas, las prácticas educativas emancipatorias y la paz, entre otras, refleja no solo los desafíos numerosos que enfrentan hoy las ciencias sociales global y regionalmente sino la actualidad de la misión institucional de CLACSO.

El presente volumen, que conmemora los cincuenta años de CLACSO, ha querido ofrecer un primer conjunto de reflexiones sobre las implicaciones que algunas de estas agendas han tenido en el aparato conceptual, metodológico y crítico de las ciencias sociales, así como sobre las tareas que en Colombia se demandan de ellas ante los desafíos de la paz.

De la Introducción de Sara Victoria Alvarado,
Eduardo A. Rueda y Gabriela Orozco

Patrocinado por



Asdi

Agencia Sueca
de Desarrollo Internacional



Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

CLACSO

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

ISBN 978-987-722-281-4



9 789877 222814