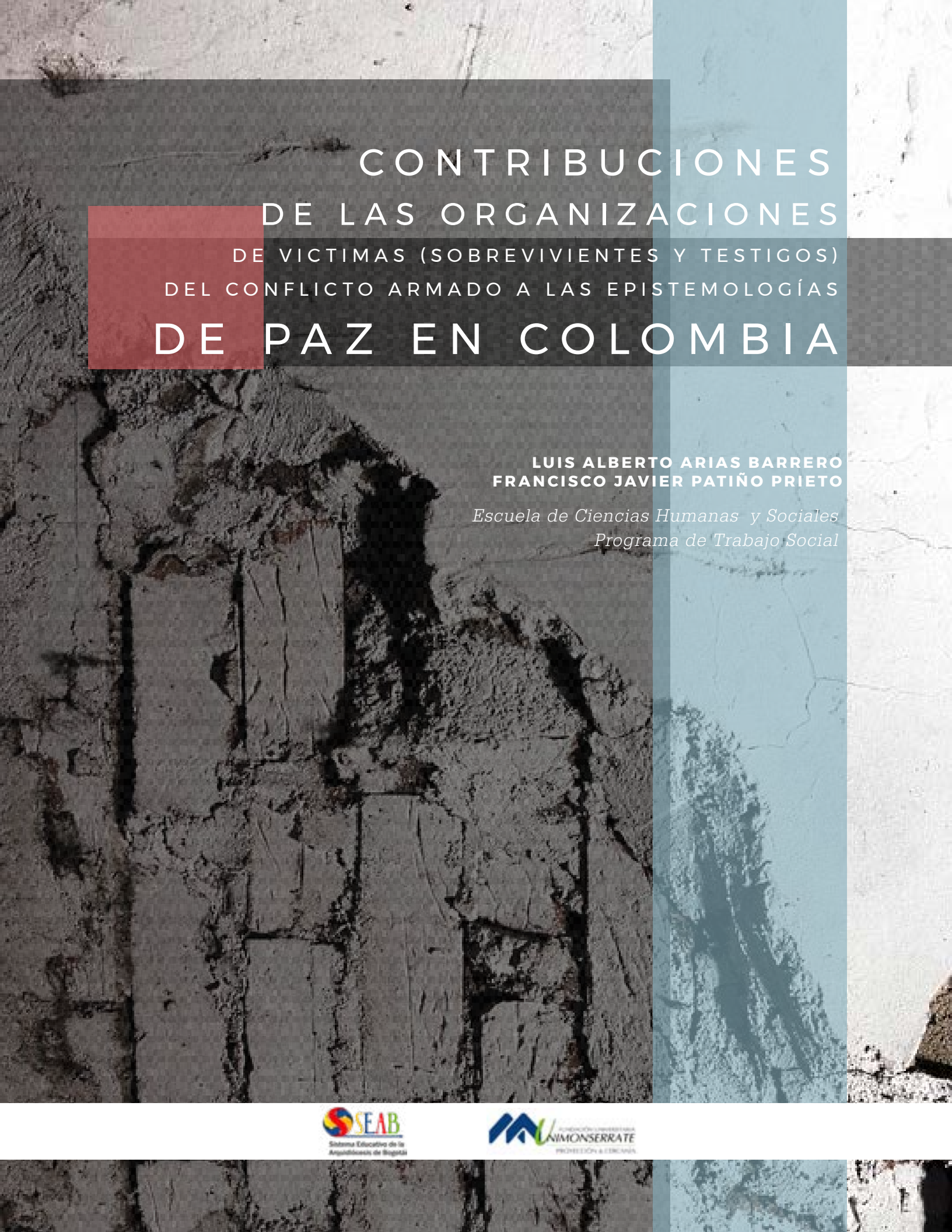




CONTRIBUCIONES DE LAS ORGANIZACIONES DE VÍCTIMAS (SOBREVIVIENTES Y TESTIGOS) DEL CONFLICTO ARMADO A LAS EPISTEMOLOGÍAS DE PAZ EN COLOMBIA

LUIS ALBERTO ARIAS BARRERO
FRANCISCO JAVIER PATIÑO PRIETO

Escuela de Ciencias Humanas y Sociales
Programa de Trabajo Social

CONTRIBUCIONES DE LAS ORGANIZACIONES DE VÍCTIMAS (SOBREVICIENTES Y TESTIGOS) DEL CONFLICTO

ARMADO A LAS EPISTEMOLOGÍAS DE LA PAZ EN COLOMBIA

GRUPO DE INVESTIGACIÓN PROCESOS SOCIOPOLÍTICOS CONTEMPORÁNEOS

LUIS ALBERTO ARIAS BARRERO

FRANCISCO JAVIER PATIÑO PRIETO

FUNDACIÓN UNIVERSITARIA MONSERRATE -UNIMONSERRATE

RECTOR: RICARDO ALONSO PULIDO AGUILAR. PBRO

VICERRECTOR ACADÉMICO: HUGO ORLANDO MARTÍNEZ ALDANA. PBRO

VICERRECTOR ADMINISTRATIVO Y FINANCIERO: CARLOS IVÁN MARTÍNEZ URREA. PBRO

VICERRECTOR DE PASTORAL Y BIENESTAR UNIVERSITARIO: MARCOS ALEXANDER QUINTERO RIVEROS. PBRO

DIRECCIÓN EDITORIAL: CAROLINA RODRÍGUEZ LIZARRALDE

ESCUELA DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES -PROGRAMA TRABAJO SOCIAL

DECANO ESCUELA DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES: RUBÉN DARÍO HERNÁNDEZ PERDOMO. PBRO.

DIRECTORA PROGRAMA DE TRABAJO SOCIAL: CLARA MARÍA TALERO GARCÍA

DISEÑO Y DIAGRAMACIÓN

MARÍA PAULA ACOSTA LOZADA

CORRESPONDENCIA

EDITORIALUNIVERSITARIA@UNIMONSERRATE.EDU.CO

HTTP://UNIMONSERRATE.EDU.CO/PUBLICACIONES.ASP

ISBN: 978-958-84-8642-0

PRIMERA EDICIÓN, 2018

©DERECHOS RESERVADOS

ESTE MATERIAL ES PROPIEDAD DE LA FUNDACIÓN UNIVERSITARIA MONSERRATE -UNIMONSERRATE.

PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL, POR CUALQUIER MEDIO, SIN PREVIA Y EXPRESA AUTORIZACIÓN

DE LA UNIMONSERRATE.

LOS AUTORES SON RESPONSABLES DE LAS OPINIONES CONTENIDAS EN ESTE LIBRO

TABLA DE CONTENIDO

Introducción	5
El origen de la investigación	6
El proceso de la investigación	7
Hoja de ruta para el lector	9

Capítulo 1 - Acerca de la epistemología de paz	14
1.1 La perspectiva epistemológica del estudio	14
1.2 Momentos de la epistemología de la paz: elementos de contexto para abordar la discusión	20
1.3 La paz. Una perspectiva histórica desde el sur	28
1.4 Estudios de paz en Colombia	31
1.5 la paz en las voces de sobrevivientes del conflicto armado interno	34

Capítulo 2 - Territorio, desterritorialización y resistencias de organizaciones de población víctima	40
2.1 Modernidad y violencia epistémica	40
2.2 El territorio y las resistencias	43
2.3 El territorio y las prácticas de solidaridad como base de las resistencias	51
2.4 Medicina propia y resistencia desde los saberes ancestrales	56
2.5 Los mayores como reproductores de éstos saberes de resistencia	61
2.6 Desterritorialización y resistencias	62
2.7 Los vínculos que se mantienen con el territorio	74
2.8 Los quilombos: Una experiencia paradigmática de resistencia	77

Capítulo 3 - La construcción de paz en concreto a partir de las experiencias de las organizaciones	86
3.1 Paces desde abajo. Una categoría pertinente para comprender las prácticas de los participantes	86
3.2 Experiencias de construcción de paz de las organizaciones participantes	94



INTRODUCCIÓN

[...]La vida es como un poema, y que viva, que viva la vida...porque a la guerra le podemos decir, que la vida está presente, y que si es así, podemos seguir construyendo! (canción la vida es un poema- Dayra Quiñones)

Este trabajo se propuso abordar un tema –si se quiere- poco original en los ámbitos del saber en los que nos movemos como es el de la paz y la construcción de la misma, pero esta vez haciendo énfasis en las contribuciones de las víctimas a una epistemología de la paz. Siguiendo al maestro Estanislao Zuleta en su elogio a la dificultad, al parecer nos gusta tener certezas, saberes infalibles que nos eviten la fatiga de luchar, pensar en eso nos lleva a concebir un país de aburrida perfección. En este caso esperar que al hablar de la construcción de la paz en un escenario de finalización gradual del conflicto armado interno creemos que ya se ha dicho todo y que la teoría sobre la paz nos va a dar la paz. Nos lleva a pensar en un escenario en el que no se producen guerras ni violencias, pues este es el anhelo de gran parte de la producción de los estudios de paz. ¿Quién podría culparnos por querer tener la oportunidad de llegar a probar al menos un segundo de paz?

.El acumulado de conocimiento sobre la paz y la construcción de la misma es muy valioso, pero ha sido producido dentro de la misma matriz de la modernidad occidental. Es valioso en su contexto y ha hecho grandes aportes al pensamiento y a la lucha por conseguir la paz en un país como Colombia. Sin embargo, ¿quién nos dice que no ha dejado de lado otros aspectos importantes sobre lo mencionado anteriormente?, ausencias en su pasar para contribuir desde referentes situados en otras latitudes y reproduciendo

Capítulo 4 - Elementos para seguir pensando la paz en Colombia a partir de las experiencias de las organizaciones	112
4.1 El perdón y la reconciliación. Desafíos para la construcción de paz	112
4.2 Obstáculos a la construcción de paz	118
4.2.1 La violencia estructural	121
4.2.2 Las violencias simbólica, cultural y epistémica	
4.2.3 Indiferencia y ruptura de solidaridades	125
4.2.4 Necesidad de superar la separación entre humanidad y naturaleza	127
4.2.5 Predominio de un sistema educativo que reproduce violencias epistémicas	129
Epílogo	130
Bibliografía	134

Una matriz cultural y teórica que invisibiliza otras formas de sentir paz, de saber paz, y de hacer paz. Aquí el potencial epistemológico de las voces y experiencias de las organizaciones que se presentan nos lleva a pensar en ellos no como expresiones exóticas de cómo se ha hecho paz, sino como formas locales, de gran valor en lo que se refiere a aportar para pensar y construir la paz y la reconciliación. Pero para retornarles su valor como saberes, como conocimientos y no caer en una mera elaboración de un listado de experiencias, se requiere descolonizar el saber, usar lentes distintos que permitan ver cosas distintas. Se requiere entonces entenderlas como contribuciones epistémicas a construcción de paz, que se suman a los esfuerzos que desde décadas se vienen adelantando desde el campo de los estudios de paz y conflicto, diferentes iniciativas de la academia y la sociedad civil.

El origen de la invetigación

Este estudio forma parte del acumulado de la UNIMONSERRATE en materia de investigación sobre el desplazamiento forzado desde finales de la última década del siglo anterior, lo mismo que de las reflexiones y estudios sobre el tema de construcción de paz a partir de 2014, en un contexto en el que se ve la paz y la construcción de paz como un tema estratégico de agenda a partir de la presidencia de Juan Manuel Santos y la decisión de realizar acercamientos con las FARC EP que finalmente lograron la firma de los acuerdos de La Habana en el año 2016.

En torno al tema de la paz se generaron en la Unimonsserrate espacios de discusión como el caso de las versiones 2015, 2016 y 2017 del Encuentro Internacional e Institucional de Tendencias sobre Investigación en Ciencias Sociales, la creación de una Cátedra de Paz como escenario en el que docentes, estudiantes y administrativos pudieron compartir con diferentes actores sociales con experiencia en la construcción de paz, entre ellos excombatientes, víctimas. También, el seminario de tendencias de investigación en Ciencias Sociales y Trabajo Social.

A partir del acumulado mencionado, el Grupo de Investigación Procesos Sociopolíticos Contemporáneos se presenta a la Convocatoria Institucional de Investigación 2016 con esta investigación. Este trabajo, resultado del respaldo institucional, constituye un aporte a las discusiones sobre el conflicto y la construcción de paz en Colombia.

El proceso de investigación

Este estudio se ha querido ubicar dentro de los que Sotolongo y Delgado llaman investigación social no clásica, que se basa en el presupuesto de reflexividad, de inspiración hermenéutica, para el cual el objeto es solo definible en su relación con el sujeto (2006, p. 62). Es decir, que se parte de premisa que no es posible comprender las experiencias de construcción de paz de las organizaciones participantes sin contemplar una perspectiva situada, sociohistórica, cultural, lo cual exige a quien investiga distanciarse de la investigación social clásica (o de primer orden) sustentada en el objetivismo, donde el centro del proceso de investigación es el objeto –los aportes a la paz- y el sujeto –las organizaciones- debe ser objetivo en la producción de conocimiento. Dado que desde una perspectiva reflexivista compleja de segundo orden, el sujeto investigador forma parte de la investigación como sujeto reflexivo, contribuyendo a superar disyunciones como sujeto-objeto, subjetividad-objetividad, a la vez que abre camino a lo interaccional y a lo cotidiano como fuentes constitutivas de la realidad.

Inicialmente se había definido como estudio de caso con organizaciones constructoras de paz y sus aportes a la epistemología de las ciencias sociales, pero en el trabajo de campo se vio que la construcción de paz no era precisamente un propósito de las organizaciones. También se identificó como demasiado general el aporte a la epistemología de las ciencias sociales y la revisión documental y la lectura del momento y contexto histórico presentó elementos que permitieron hablar de la necesidad de contemplar una epistemología de la paz en Colombia, campo al cual aportan no solo las reflexiones de los estudios de paz sino las experiencias de organizaciones sociales en el tema. En este sentido se vio que las organizaciones que hablaban de paz estaban conformadas por personas que directamente habían sido víctimas del conflicto, establecimiento de contactos y la generación de inquietudes en torno al con excombatientes y otros actores importantes en este tema.

En un primer se pretendió indagar directamente por categorías derivadas de los estudios de paz como paz positiva, paz neutra, formas de construcción de paz, pero el diálogo en los primeros encuentros permitió ver otras como: resistencia, territorio, memoria, identidad cultural, que los participantes asociaron con sus comprensiones de paz.

Finalmente se realizó el estudio con la participación de 8 organizaciones de víctimas, 2 defensoras de los derechos de esta población y conversaciones con expertos en el tema. Se hicieron 22 entrevistas abiertas con organizaciones. Igualmente se realizaron algunas entrevistas con integrantes de las FARC-EP, en las zonas veredales, hoy espacios territoriales de normalización aún en proceso de concentración previa a la dejación de armas en 2017.

En términos generales el estudio tuvo la flexibilidad suficiente para responder a algunas preocupaciones que el mismo proceso demandaba y vincularse con escenarios donde se hacía viva la construcción de paz a partir del encuentro y la experiencia. El trabajo permitió comprender las perspectivas que diferentes organizaciones tienen sobre la paz en el sentido de lo cotidiano, lo espiritual, lo vivencial, sin desconocer la referencia –en discursos y prácticas- a una dimensión estructural relacionada con la justicia social.

El proceso de análisis de la información consistió, por una parte, en el desarrollo de grupos de discusión con el equipo investigador en los cuales junto con las estudiantes auxiliares se abordaban los hallazgos que el proceso iba arrojando, recogiendo reflexiones que permitieron ir identificando las categorías y referentes teóricos, la normatividad e instrumentos de política pública sobre el tema, y espacios para compartir las formas en las cuales el proceso de la investigación iba transformando ideas preconcebidas, sensibilidades. Estos elementos permitieron construir un marco amplio para el análisis que permitió desentrañar significados, percepciones y posturas en torno a la construcción de paz, pero también de las concepciones de vida y de mundo que animan la cotidianidad de las organizaciones, así como las palabras y categorías desde las que hablan de la paz y de lo que viven.

Para la devolución de información, se hizo un documental titulado Para romper y vencer. Acciones de vida de sobrevivientes de la guerra en Colombia. Esta producción se basó en el registro etnográfico de prácticas y espacios de trabajo de las organizaciones, testimonios de otros actores del conflicto que se ponen en diálogo con las voces de las víctimas que desde otros lugares y perspectivas se refieren al tema de saber y hacer paz en Colombia.

Hoja de ruta para el lector

En el capítulo inicial titulado: **Acerca de las epistemologías de paz**, se hace una contextualización de la geopolítica en la que se mueven los estudios de paz, se identifican los momentos de la construcción de un saber y un pensar sobre la paz en el Sur global y en Colombia a partir de experiencias, concepciones y propuestas diversas, en las voces de sobrevivientes del conflicto armado que incluyen los aportes de ex combatientes e integrantes de organizaciones defensoras de los derechos de las víctimas.

En el segundo capítulo que se denomina: **Territorio, desterritorialización y Resistencias de organizaciones de población víctima**, se presentan saberes derivados de los procesos que relatan los participantes, dando cuenta de sus resistencias al impacto del conflicto armado sobre sus comunidades, lo mismo que a las prácticas institucionales violentas contra sus derechos. Visibilizando así, formas de resistir de manera colectiva al hostil panorama que la violencia les ha impuesto y rehusándose a tomar como únicas opciones el inmovilismo, el silencio y el miedo.

En el tercer capítulo: **La construcción de paz en concreto a partir de las experiencias de las organizaciones de víctimas**, se hace un trabajo de acercamiento a las prácticas que tienen las organizaciones participantes, en las cuales se aprecian concepciones de paz, producto de sus experiencias como sobrevivientes del conflicto armado interno.

Elementos para seguir pensando la paz en Colombia a partir de las experiencias de las organizaciones, es el cuarto capítulo. En este se da cuenta de los desafíos que las propuestas de las organizaciones le están mostrando a la academia, a espacios de decisión de política pública y a la sociedad en general.

El Epílogo del libro presenta los aprendizajes de la investigación y las diferentes reflexiones generadas en los investigadores a partir de esta experiencia y en un marco amplio de lectura del actual momento de construcción de paz en Colombia

Agradecemos por su tiempo y generosidad a las personas participantes del estudio: Luis Rodrigo Piamba, Humberto Mamian, Amparo Jiménez de la organización de víctimas La Tulpa -pueblo yanacona-, a Carmen Omaira Murillo Copete de la **Fundación Huellas Ancestrales**, Alba Marina Quiñones de la Fundación el Renacer de las Familias, a la **Organización de víctimas del desplazamiento solidaridad por Colombia OVIDESOCOL** y sus integrantes Isaac Valencia; Yomayra Socarrás, Sandra Castro, Jorge córdoba e Iván Chitiva.

Especial agradecimiento por su hospitalidad, aportes y reflexiones en diferentes espacios académicos en la Unimonsserrate a Dayra Quiñones de la **Asociación Mutua para el desarrollo Integral y el empresarismo AMDAE**, la **Fundación Arte y Cultura del Pacífico FUNDARTEPC** y el **Quilombo Razana**. También a Martha Lucía Rentería y José Franci Collazos de la **Fundación Semilleros de Libertad** y del **Quilombo Niara Sharai**, a Fidelina Hurtado y Esther Aragón de la Fundación Ágape por Colombia, a Alejandro Quiceno del **Movimiento de Víctimas de Crímenes de Estado MOVICE**, al padre Henry Ramírez de la **Corporación Claretiana Norman Pérez Bello**, al senador de la República Antonio Navarro Wolff y a los integrantes del Bloque Sur de las FARC-EP entrevistados en los departamentos de Caquetá y Putumayo.

Igualmente, agradecer a las estudiantes auxiliares de investigación Diana Marcela González Niño, Luisa Johanna Jaimes Rodríguez, Karen Tatiana Joya Barrera, María Fernanda Rodríguez Ramírez y a los compañeros de Silent Art por su apoyo en el registro del proceso de recolección de información, especialmente a Ricardo José Márquez Tafur por la dirección y realización del documental, a María Fernanda Revelo Hernández por la asesoría y gestión de algunas de las entrevistas.

En la Unimonsserrate, especiales agradecimientos a los padres Ricardo Alonso Pulido Aguilar-rector general-, Hugo Orlando Martínez Aldana -vicerrector académico-, Carlos Iván Martínez Urrea -vicerrector administrativo-, Marcos Alexander Quintero

Riveros - vicerrector de Bienestar y Pastoral Universitaria-. Al profesor Juan Carlos Gómez Becerra, director institucional de Investigación. En la Escuela de Ciencias Humanas y Sociales al padre Rubén Darío Hernández Perdomo-decano-, a la profesora Clara María Talero García- directora del Programa de Trabajo Social-.

Al grupo de investigación Procesos Sociopolíticos Contemporáneos, de manera especial a Hernán Rodríguez Vargas quien participó de la formulación de la propuesta, y a los y las estudiantes y egresados del semillero de investigación Conflicto, memoria y paz.

Agradecimiento por los aportes para la maduración de esta idea hoy ya realidad editorial al padre Manuel José Jiménez Rodríguez ex director institucional de investigaciones de Unimonsserrate, y a la profesora Luz Marina Donato Molina del Programa de Trabajo Social de la Universidad Nacional de Colombia por sus aportes y recomendaciones.



CAPÍTULO 1

ACERCA DE LAS EPISTEMOLOGÍAS DE PAZ

ACERCA DE LAS EPISTEMOLOGÍAS DE PAZ

“un periodista europeo - de izquierda por más señas- me ha preguntado hace unos días <<¿existe una cultura latinoamericana?>>. [...] la pregunta me pareció revelar una de las raíces de la polémica, y podría enunciarse también de esta otra manera <<¿existen ustedes?>>. Pues poner en duda nuestra cultura es poner en duda nuestra propia existencia, nuestra realidad humana, y por tanto estar dispuestos a tomar partido en favor de nuestra irremediable condición colonial ya que se sospecha que no seríamos sino eco desfigurado de lo que sucedió en otra parte.” (Fernández R, 1993)

Tomando como punto de partida la anterior cita, nos preguntamos por la pertinencia de hablar de epistemologías de paz en Colombia. Es decir si se pueden identificar múltiples formas de pensar y hacer paz generadas por quienes desde hace seis décadas han aprendido a coexistir en medio de la violencia desencadenada, ¿construyen y piensan la paz, quienes viven en medio del fuego?. Del mismo modo nos preguntamos si podemos construir una forma de pensar la paz desde nuestra experiencia como pueblo o si estamos condenamos a hacer eco de las reflexiones del Norte global.

El origen de esta reflexión son los importantes aprendizajes que el estudio pudo identificar en cada encuentro con las organizaciones, en los que se generaban inquietudes relacionadas con una inquietud acerca de la posible novedad de sus prácticas y planteamientos en torno a la construcción de paz, o si por el contrario estaban directamente conectados con toda una tradición dentro lo que llamamos estudios sobre paz o investigación sobre paz y conflicto. Esta situación fue mostrando la necesidad de identificar aportes de las experiencias de las organizaciones a la construcción de paz en Colombia, pero también al acumulado de saberes elaborados sobre el tema de paz.

1.1 La perspectiva epistemológica del estudio

El tema principal de este estudio es la epistemología, y específicamente el aporte epistemológico de los saberes de las organizaciones de víctimas del conflicto armado interno a la paz. Lo que en términos de (Castro & Grosfoguel, 2007) se denomina el potencial epistémico de estas experiencias. La perspectiva desde la cual se ubica el estudio es la de las Epistemologías del Sur, ya que, en términos de Santos, B (2009).

[...] se entiende por epistemologías del Sur la búsqueda de conocimientos y de criterios de validez del mismo que otorguen visibilidad y credibilidad a las prácticas cognitivas de las clases, pueblos y de los grupos sociales que han sido históricamente victimizados, explotados y oprimidos, por el colonialismo y el capitalismo globales. (Santos, 2009, p. 12).

El estudio se concentró en las formas de pensar y hacer paz de las personas que directamente han vivido el conflicto armado y en su potencial para ser generadoras de saberes validados, pero no dentro de los criterios de la ciencia moderna, sino apreciados como valiosos dentro de universos de sentido mucho más amplios que proponen otras relaciones con el conocimiento.

Se visibilizan los aportes de estas organizaciones en términos de sociología de las emergencias, y de las ausencias. Referido el primero a mostrar que lo que no existe, o que es de hecho algo que ha sido construido como no existente, o sea como una alternativa no creíble a lo que existe y cuya visibilización es imposible desde las ciencias sociales convencionales. Aquí conviene retomar ideas como las de abrir e impensar las ciencias sociales, que en términos de (Wallerstein, 1996, 1999) tiene que ver con replantear la objetividad, la relación universal-local, superar la dicotomía que se ha establecido entre el ser humano y la naturaleza, y superar el Estado como marco de análisis de lo social. A su vez impensar significa entender la necesidad de trascender las suposiciones de las Ciencias Sociales tradicionales que resultan limitantes para abordar los fenómenos contemporáneos, y más repensarlos o actualizarlos a partir de dichos cánones, se invita a involucrar otros elementos que estimulen la generación de nuevo conocimiento.

En el mismo sentido, “Así, para ser universales y pertinentes, las ciencias sociales no pueden ser mera descripción de acontecimientos y contextos, ni generalización vacía de especificidades contextuales” (Sotolongo & Delgado, 2006). Los autores proponen unas ciencias sociales que contribuyan a superar la dicotomía entre “teóricos sociales” y “prácticos sociales” entre “académicos sociales y activistas sociales”, y sugieren una orientación hacia formas mixtas de indagación social más colectivas y orientadas hacia la conformación de equipos investigadores; una orientación a formas participativas de implementación de la investigación social e involucradas con una investigación en y dentro de las propias realidades sociales a investigar, en el seno de las comunidades sociales que se investigan; una orientación hacia formas transformadoras de vehiculación de la indagación social orientadas desde la apropiación desde abajo del cambio social y una orientación hacia formas metodológicas-cualitativas (no reñidas con las cuantitativas) posibilitadoras de una investigación de

la vida cotidiana de la gente y de los contenidos de sus prácticas colectivas características (2006, pp. 84–85)

Se destaca en los planteamientos de estos autores la importancia de la construcción co-laborativa de conocimiento y la forma como las experiencias concretas de lo microsocial inciden en lo macrosocial superando miradas monoculturales que producen las ausencias desde las que se habla desde las Epistemologías del Sur.

En términos de (Santos, 2006, 2009) no existe una sola forma de producir ausencias, aunque estas comparten una misma racionalidad monocultural que no se cuestiona, que es invisible y que se expresa de varias formas como por ejemplo: la monocultura del saber y del rigor del saber que consiste en convertir a la ciencia moderna y a la alta cultura en criterios únicos de verdad, y de cualidad estética. La segunda es la monocultura del tiempo lineal según la cual la historia tiene sentido y dirección únicos y ya conocidos, y desde esta perspectiva ha sido generados conceptos como modernización, progreso, revolución, desarrollo, crecimiento y globalización, declarando atrasado, premoderno, primitivo todo lo que no corresponda con esta concepción del tiempo.

la monocultura de la naturalización de las diferencias y que consiste en la distribución de las poblaciones según características que reproducen jerarquías. La clasificación racial y la sexual son las más conocidas.

El cuarto origen de las ausencias es la lógica de la escala dominante que aparece bajo las formas de lo global y lo universal como lugares superiores versus las realidades locales claramente subalternas según esta concepción. Y finalmente la lógica productivista según la cual el crecimiento económico es un objetivo racional e incuestionable, y como tal es incuestionable el criterio de productividad que mejor sirve a ese objetivo. Esta clasificación se aplica a la naturaleza y al trabajo.

Desde esta perspectiva teórica se hace la lectura de los aportes y contribuciones de las organizaciones al pensar y hacer paz en Colombia, y sus presupuestos epistemológicos, ontológicos y axiológicos se corresponden con el tipo de investigación y con una forma de análisis desde el cual se les quiere hacer visibles. Se reconoce que estas formas de pensar y hacer paz aportan al acumulado de conocimiento sobre la paz y la construcción de la misma.

Por su parte, -y siguiendo con este encuadre epistemológico- se identifica en este trabajo referencia a la sociología de las emergencias, proceso que consiste en sustituir el vacío del futuro según el tiempo lineal por un futuro de posibilidades plurales y concretas simultáneamente utópicas y realistas. En palabras de Santos B: lo que mejor describe a la sociología de las ausencias es la expresión “todavía No”, que se rebela desafiante contra el todo y la nada del dominio de la filosofía occidental. Donde todo parece estar contenido como latencia, pero donde nada nuevo pudo surgir, y menos algo nuevo propuesto desde otros epistemes como las cosmovisiones de los grupos étnicos.

La perspectiva de la sociología de las emergencias permite propuestos por indígenas y afrocolombianos víctimas del desplazamiento desde su inventiva y su capacidad para hacerle frente a las situaciones a las que los ha conminado la guerra. Esas formas de adaptarse, resignificarse, en contextos distintos a sus universos simbólicos. Los todavía no, que los diseños tradicionales de las políticas de atención no contemplan, pero que no por ello deban dejar de ver la luz a través de estas líneas, ya que en algunos de los casos si han logrado incidir en las agendas de las políticas de atención.

Las Epistemologías del Sur como perspectiva en el caso del presente estudio nos interpelan con desafíos como ¿desde qué perspectiva pueden ser identificados los diferentes saberes?, ¿cuál es la configuración de los conocimientos híbridos que mezclan componentes occidentales y no occidentales?, ¿cómo asegurarse de que la traducción intercultural no se convierta en una versión nueva de pensamiento abismal, o en una versión suave de imperialismo y colonialismo intelectual?.

Otro elemento importante que forma parte del marco epistemológico en el que se suscribe el estudio es la perspectiva decolonial y básicamente los aportes del programa de investigación modernidad/colonialidad.

A continuación, se presenta el itinerario del campo de los estudios de paz y conflicto y sus desarrollos en Colombia en términos de un lugar de enunciación necesario para continuar con la propuesta que el estudio sugiere. No se podría hablar de aportes a epistemologías de la paz sin antes dar cuenta de los desarrollos de los estudios de paz y conflicto.



MARTHA RENTERÍA
ORGANIZACIÓN SEMILLEROS DE LIBERTAD



FRAN COLLAZOS
ORGANIZACIÓN SEMILLEROS DE LIBERTAD

1.2 Momentos de la epistemología de la paz: elementos de contexto para abordar la discusión

En primer lugar, conviene presentar elementos que nos permitan ubicarnos en el tema de epistemologías de ´paz. (Jiménez, 2004a) quien propone una epistemología antropológica para la paz, en primer lugar, ubica los diferentes momentos que ha tenido la historia de la investigación sobre paz y los estudios de paz. Conviene mencionarlos de una manera general para identificar el proceso que ha seguido la epistemología de los estudios de paz en los que se puede identificar también aportes teóricos no solo occidentales y dar cuenta de un pluralismo epistemológico dentro de este campo de estudios.

Diversos autores consideran que el origen de los estudios sobre la paz se remonta a los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial. Los efectos de esta conflagración obligaron a buscar distintos tipos de salidas para evitar que este tipo de fenómenos volvieran a presentarse. En las décadas subsiguientes se diversificarán considerablemente dichos estudios en razón de las nuevas demandas históricas y sociales, como también por el desarrollo progresivo de las Ciencias Humanas y Sociales. (Jiménez, 2004b) expone cómo los primeros estudios sobre la paz se producen en Francia, Países Bajos y Estados Unidos a mediados del siglo anterior y muestra a la vez la creación de institutos y programas en estos y otros países con la intención de analizar y buscar estrategias de diverso orden para la búsqueda de la paz. Un momento significativo en el desarrollo de los estudios de la paz lo constituyó la creación del Instituto de Investigación para Paz de Oslo, en el año de 1959 por parte de Johan Galtung.

El concepto de paz ha cambiado significativamente a través de la historia, tal y como lo refieren Jiménez, lo mismo que (Comins Mingol, París Albert, & Martínez Guzmán, 2010; Jimenez, M 2012) Para el primero de estos autores existen tres momentos importantes de la evolución de estos estudios:

El primero se asocia con el concepto de paz negativa, concebida ésta como la ausencia de cualquier tipo de guerra, concepto de gran aceptación hasta los años sesenta del siglo anterior. Al decir de (Jiménez, M, 2012) la paz negativa desconoce los conflictos y las violencias diferentes a la guerra, tales como la de carácter estructural, simbólica y cultural.

El segundo, hace referencia a la paz positiva, el cual tomará fuerza a partir desde los años sesenta y setenta y estará ligado, a su vez, al concepto de desarrollo en boga en aquellos momentos en buena parte del mundo. Desde aquí la paz es entendida como la generación de las condiciones para el acceso a la justicia social. “El ser humano, sus necesidades y sus derechos, se transforman en el centro de atención y punto de referencia fundamental para la investigación para la paz” (Jiménez, M, 2012)

Finalizando el siglo anterior, un tercer concepto adquiere especial importancia: la paz neutra, en razón a la necesidad del reconocimiento de las relaciones sociales como un fundamento importante en la construcción de la paz. En este contexto las violencias simbólica y cultural llegan a ser percibidas como un obstáculo para la construcción de la paz. La neutralidad a la que hace referencia el concepto es entendida por Jiménez “como la implicación activa de todos los seres humanos para reducir la violencia cultural” (Jiménez, M, 2012, p.34).

La paz neutra se entiende como una paz integradora y de equilibrio entre la paz negativa y la paz positiva, rompiendo con las dialécticas antagónicas. La paz neutra es necesaria para tomar conciencia sobre las ideologías culturales y cognitivas que configuran los sistemas humanos y sobre los cuales percibimos, categorizamos y conceptualizamos al otro. La paz neutra, al neutralizar la violencia cultural sobre el otro, aparece como un marco conceptual que permite la coexistencia del otro de forma constructiva (Jiménez,M, 2012, p. 91).

Martínez, Comins y Paris refieren que la primera etapa de los estudios en mención iría hasta finales de la década de los años cincuenta, la segunda desde finales de esta década hasta comienzos de los años noventa y la tercera desde estos años hasta la actualidad. Estos autores concluyen que la variable crítica para el caso de la primera etapa la constituye la violencia directa, expresada en muertes violentas y genocidios; en tanto que en la segunda prima la violencia estructural, manifestada a través de exclusiones y la no satisfacción de las necesidades básicas. Por su parte en la tercera etapa aflora el concepto de violencia cultural, entendiendo por éste “aquellos discursos que legitiman y justifican la violencia directa y/o la violencia estructural. Son discursos que opacan nuestra responsabilidad moral y que en la mayoría de las ocasiones pasan desapercibidos, al estar fusionados en nuestros patrones culturales” (p. 95).

Para (Tuvilla, 2004) el concepto de paz ha permitido que ésta en los actuales momentos no sea entendida como la simple ausencia de guerra, sino de todos aquellos aspectos relacionados con las diversas violencias, tales como “la pobreza, las carencias democráticas, el desarrollo de las capacidades humanas, las desigualdades estructurales, el deterioro del medio ambiente, las tensiones y los conflictos étnicos, el respeto a los derechos humanos” (p. 24). Igualmente afirma que dicha evolución ha permitido dejar claro la multiplicidad de conceptos de paz en razón de factores de carácter político, religioso y filosófico, entre otros, y de ahí que no sería válido hablar de paz, sino de paces.

El desarrollo de los estudios para la paz, arriba señalados de forma general, ha permitido la comprensión de procesos y dinámicas diversas de construcción de paz, violencias y conflictos con distintos grupos poblacionales y en contextos particulares y de ahí su importancia como campo del conocimiento y de actuación desde diversas disciplinas. En dichos estudios se aprecia una gran variedad de perspectivas teóricas, epistemológicas y prácticas, lo cual ha permitido lograr una comprensión amplia de los procesos de construcción de la paz.

Sin embargo, han surgido distintos tipos de cuestionamientos en torno a la naturaleza de esos estudios y especialmente a la forma como desde ellos se ha profundizado la sujeción de algunos de los países de occidente sobre el resto del mundo. En términos generales, las críticas de fondo señalan que desde allí se ha venido construyendo una paz hegemónica, la cual responde a las características sociales, económicas, políticas y culturales de esos países, pero que muy poco se articula con las dinámicas de los países no occidentales.

En este sentido, desde occidente se ha venido imponiendo al resto del mundo una concepción de paz en coherencia con la concepción universalizante de la realidad agenciada desde allí, desconociendo de esta manera la multiplicidad y complejidad de las comunidades locales, las cuales, desde sus saberes, experiencias y condiciones particulares construyen en el día a día, respuestas diversas a sus dinámicas, conflictos y necesidades más apremiantes. Dentro de la producción bibliográfica que de manera directa o indirecta han venido problematizando esta concepción de paz construida desde arriba, se destacan estudios como los de (Cruz & Fontan, 2014; Fontán, 2012; Richmond, 2011; Sandoval, 2016). Entre otros.



CORPORACIÓN CLARETIANA NORMAN PÉREZ BELLO

Para Richmond, la paz liberal ha desconocido de manera reiterativa las dinámicas locales, al tiempo que ha construido todo tipo de imaginarios que denigran la condición social y cultural y la capacidad de agencia de las comunidades no hegemónicas. Pese a todo esto estas comunidades han venido construyendo formas de resistencia en algunos casos con cierta naturaleza híbrida, de las cuales se abren múltiples posibilidades de desarrollo. Destaca el papel de la cotidianidad en los procesos de construcción de paz.

Fontán, además de poner de presente la existencia de la industria de la Paz, la cual es exportada de unos países hacia otros, con todas las consecuencias que de ello se pueden derivar, expone cómo desde el norte hegemónico se ponen en marcha diversas formas de construcción de paz para hacer que el sur alcance los niveles “democráticos y pacíficos” de los países del norte. Por lo tanto, postula la descolonización de la paz, a través de un cambio de paradigma donde sea posible con unos nuevos lentes apostarle a la construcción de la paz en coherencia con los intereses, expectativas y necesidades de las comunidades locales. En (Cruz & Fontan, 2014, p. 137) se reivindica la construcción de la paz desde abajo, la cual “supone al subalterno como protagonista de su realidad y enfoca a la comunidad como tejedora de procesos”. Se trata de la construcción de paz desde el día a día, desde el reconocimiento del otro, desde las construcciones colectivas en contextos con características sociales y culturales particulares.

A su vez, en (Sandoval, 2016) se evidencia la intencionalidad de proponer una nueva perspectiva de construcción de la paz en coherencia con las necesidades de las sociedades no occidentales. Si bien hace un reconocimiento a los aportes de los estudios para la paz, igualmente, considera que existen serias limitaciones en dichos estudios por cuanto no tienen en cuenta la complejidad de los países africanos y latinoamericanos. En éstos, existen prácticas de diverso orden a través de las cuales se evidencian formas de cooperación, reciprocidad y ayuda mutua, como también la preocupación por el cuidado de la naturaleza y la integralidad como elemento esencial en la comprensión de la realidad social. Para el autor en mención, todos éstos son expresiones de cultura de paz, con un fuerte arraigo en las culturas ancestrales, en los cuales es necesario explorar con mayor detenimiento para construir desde abajo alternativas para la paz.

Algo similar a lo expuesto por Sandoval en términos de cooperación y reciprocidad, es visto por (Gómez et al, 2015, p. 62) al describir el sentido de las formas de trabajo colectivas en algunas comunidades indígenas. Éstas formas de trabajos no se limitan a una operación puramente técnica y operativa, sino que a través de su práctica “se aprende también la lengua, las tradiciones, las leyes de origen, se hacen amigos, se enamora y se lucha por el territorio, la autonomía, la cultura y la vida”. Igualmente, (Hernández, 2009), considera que en las cosmovisiones de algunas de las comunidades colombianas existen “valores inherentes a la paz”, tales como “el principio de armonía y equilibrio”, que orienta a las comunidades nasa o la “humanización del territorio” propia de algunas comunidades negras.

El cuestionamiento hecho por Sandoval a los estudios para la paz coincide con las críticas arriba señaladas y con la construcción histórica de los mismos. Éstos llevan implícita la perspectiva universalizante, colonizante y de denominación, razón por la cual no están en capacidad de comprender las múltiples realidades locales ni las posibilidades de transformación social desde sus directos protagonistas, quienes desde sus historias, cosmovisiones y prácticas han venido construyendo otras opciones de vida que propenden por la dignificación de las personas y el respeto por la naturaleza. Como respuesta a lo anterior, se postula la práctica de una paz integral, entendiendo por ésta,

la existencia de condiciones objetivas y subjetivas de una vida digna sustentada en el disfrute de los derechos humanos, económicos, políticos, sociales y culturales. Es el derecho a la vida en el sentido más amplio y profundo que podemos imaginar y concretar, para que las personas y los colectivos vivan con libertad y felizmente en paz. Es decir, que la paz integral pugna por abatir y eliminar todas las violencias estructurales, directas, culturales, simbólicas y ambientales que impiden condiciones de vida armónicas en las personas, familias, colectivos y población en general” (Sandoval, 2016, p. 100).

La construcción de este tipo de paz implica la participación del Estado, las comunidades locales y el conjunto de la sociedad civil. Sin embargo, es necesario tener presente que en la cotidianidad de las comunidades afros, indígenas y campesinas se evidencian múltiples formas de construcción de la paz. Igualmente para el caso colombiano, diversas experiencias de construcción de paz han surgido para hacer frente a la guerra en distintas regiones del país, tal y como lo exponen (Hernández, 2000) y (Parra, 2014).

Según (Jiménez, 2004a) la paz y la violencia son una experiencia que se encuentra en todas las culturas y que como tal está ligada a los procesos de enseñanza-aprendizaje que realizamos dentro de los diferentes grupos humanos a través de los procesos de socialización. Es decir, la paz y la violencia son experiencias culturales, parte de nuestra herencia cultural que se difunde de generación en generación. Citando a Fernández Herrería, 2004 manifiesta que la paz debe construirse ecuménicamente, interculturalmente, desde un diálogo cultural en el que participen todas las vivencias y tradiciones de paz. La paz transcultural hace referencia a la posibilidad de que los individuos o grupos superen libremente los marcos de sus culturas originales, bien en integración de otros elementos culturales a las mismas, del mestizaje, o por medio de la creación de nuevos referentes culturales. A diferencia de la paz intercultural, el reto consiste en superar la dicotomía entre culturas superiores e inferiores, vencedoras y vencidas, y crear nuevos referentes que trasciendan el contexto multicultural y lo que esto implica en términos del dialogo intercultural y transcultural que se propone.

Es decir, un intercambio, una conversación entre formas de paz locales creadas dentro de contextos culturales determinados. Ese mestizaje en términos de multi, inter y trans culturalidad. Ya que la paz y la violencia son experiencias que encontramos en todas las culturas.

A su vez (Ramos, 2001) nos habla de la paz imperfecta que en términos generales comprende esas experiencias y estancias en las que los conflictos se han regulado pacíficamente, es decir en las que los individuos y/o grupos humanos han optado por facilitar las necesidades de los otros sin que ninguna causa ajena a sus voluntades lo haya impedido. Según Muñoz, este concepto aporta ventajas epistemológicas y valorativas entre las primeras está una comprensión global, integral de la paz. El autor propone abordar unos estudios de paz desde el concepto positivo del ser humano para intentar superar una epistemología de la violencia que ha condicionado las investigaciones sobre paz, y también los presupuestos teóricos sobre el tema (2001, p. 58)

Finalmente, desde el punto de vista epistemológico los estudios sobre la paz en palabras de uno de sus principales fundadores – J Galtung- son ciencia social aplicada, y como ciencia social comparte con las otras el mismo objeto: los seres humanos en tanto seres sociales. Pero se centra en el descubrimiento de los orígenes, dinámicas y mecanismos de los conflictos para lograr la reducción de la violencia por medios pacíficos. El carácter de aplicado está dado tanto por su tendencia a iluminar la acción como por los referentes axiológicos-éticos que la guían. Son un intento de abordar la comprensión de una problemática compleja desde diversas disciplinas que más que converger se interrelacionan, se complementan en sus enfoques -empírico, teórico- y se integran alrededor de valores. es el enfoque transdisciplinario que según Galtung lleva a construir las bases de una ciencia trilateral cuyos vértices los conforman los hechos, las teorías y los valores, de su interacción resultan los tres enfoques de la ciencia social llamada estudios sobre la paz. (Ramos, 2001)



CORPORACIÓN CLARETIANA NORMAN PÉREZ BELLO
REGISTRO SOBRE MEMORIA

1.3 La Paz. Una perspectiva histórica del sur

Con relación a la emergencia de otras miradas desde las cuales pensar la paz, se destaca que para los integrantes de las comunidades étnicas, la construcción de la misma está ligada a las luchas históricas desarrolladas por la pervivencia de su autonomía en razón a la adscripción a cosmovisiones particulares, las cuales les han permitido el despliegue en su actuar cotidiano de diversidad de prácticas de orden social, político y cultural, conformando así identidades diferenciadas, respecto a las demás poblaciones que habitan el territorio nacional.

En este sentido, la construcción de paz es una apuesta por unas formas de vida ligadas a cosmovisiones que por su naturaleza difieren de las impuestas desde occidente a la mayor parte del mundo de manera especial a partir de los siglos XVI y XVII. “Entre los siglos XVI y XVII se desarrollan la cognición y principios éticos del intelecto moderno universal, imponiendo su hegemonía por quinientos años” (Mejía, 2015, p. 291). La universalización de una manera particular de comprender la realidad social hace parte de las distintas formas de violencia epistémica ejercidas sobre las comunidades locales a lo largo del mundo.

Las primeras formas de violencia contra las comunidades étnicas para el caso de América Latina aparecen con los procesos de conquista y colonización de España y posteriormente mediante la influencia francesa, inglesa y norteamericana. La escuela, las iglesias y las Ciencias Sociales cumplirían un papel fundamental en la propagación de estas formas de violencia. El fin de la administración colonial y la formación de los estados nacionales en América Latina no significaron la finalización de la colonización del ser y del saber, sino que asistimos, más bien, “a una transición del colonialismo moderno a la colonialidad global, proceso que ciertamente ha transformado las formas de dominación desplegadas por la modernidad, pero no la estructura de las relaciones centro-periferia a escala mundial” (Castro & Grosfoguel, 2007, p. 13).

Frente a estas y otras formas de violencia las comunidades étnicas han venido construyendo paz en el día a día, desde su cotidianidad, desde su conjunto de prácticas, las cuales les han permitido mantener cierto de grado de autonomía aún en el siglo

XXI. De esta manera, para los integrantes de la población víctima afrodescendiente e indígena, la construcción de paz está asociada con las luchas históricas protagonizadas sus ancestros que se niegan a la desaparición de sus formas de vida y maneras de ver y comprender la realidad social.

Nosotros decimos que desde el momento que nuestros ancestros llegaron acá, se concibieron como gente luchadora y guerrera, como gente que tenía sus propios principios y sus propios valores, su propia cosmovisión y que estaba dispuesta a darla toda por la sobrevivencia de esos principios, entonces nosotros podemos decir que desde ese momento estamos construyendo paz”. (Hombre afrodescendiente)

En el mismo sentido para las comunidades indígenas latinoamericanas, (Mejía, 2015) refiere las resistencias de éstas frente a las formas violentas derivadas del proceso de colonización española, las cuales, para este autor configuran los orígenes del pensamiento alternativo latinoamericano. Como se puede apreciar, se trata de propuestas que los integrantes de las comunidades étnicas siguen reivindicando en los actuales momentos ante las violencias que afectan sus entornos naturales, sociales, culturales y familiares. Mejía expone cómo hacia el año 1615 en su Nueva Crónica y Buen Gobierno, el indígena peruano Felipe Guanan Poma presenta la que podría ser considerada como parte importante de la fundamentación teórico-epistemológica de estas comunidades para hacer frente a imposición occidental. En palabras de este autor:

Más allá de la propuesta de autonomía del mundo andino, frente a la dinámica de la colonización de América que subraya el individualismo, rescata la comunidad y las relaciones de reciprocidad. A la destrucción de la naturaleza que conducía al proyecto colonial se antepone la visión del ser humano como parte de la naturaleza, la gran comunidad de vida que incluye además del ser humano, la Pachamama (Tierra) y el Pachacamac (universo). Si la perspectiva colonial del ser humano implicaba la separación radical del alma y el cuerpo, para establecer la idea de que algunas “razas”- las indígenas- y la naturaleza son inferiores porque están más próximas a la tierra y cuerpo, que otras superiores las europeas- más cercana del espíritu divino. Guaman Poma formula una perspectiva basada en la interacción estrecha de la multiplicidad de las dimensiones del mundo que forman una totalidad, diferente de la mirada de la conquista europea (2015, p. 294).

En lo expuesto anteriormente se recogen gran parte de las reivindicaciones de los grupos afros e indígenas en Colombia (con algunas diferencias), que como puede intuirse tienen su origen en formas milenarias de concebir el mundo y que continúan vigentes, algunas de ellas resignificadas en coherencia con las demandas particulares de cada contexto histórico y social. Es precisamente desde estos referentes sociohistóricos que las comunidades en mención consideran que la construcción de paz ha corrido paralela con su presencia histórica.

1.4 Estudios de Paz en Colombia

Autores como (Jiménez, 2001) plantean que en la segunda mitad de la década de los 90. había 849 instituciones que trabajaban por la educación para la democracia. De esas, 21 se clasificaron como educación para la paz, negociación de conflictos campañas ciudadanas por la paz, derechos humanos y democracia, después el Instituto Colombiano para el Fomento de la Educación Superior (ICFES) identificó 47 propuestas de universidades de todo el país referidas a educación para la paz y los conflictos. El país maduraba en sus esfuerzos por el conocimiento de la paz. También, la organización Observatorio de Paz realizó un estado del arte en educación para la paz trabajando con 17 universidades, 10 organizaciones no gubernamentales, 5 instituciones públicas y autoridades territoriales, 4 organizaciones y espacios del Movimiento social por la Paz. El mayor esfuerzo que se identificó en materia de educación para la paz fue la estructuración de un concepto de paz aunque sin alcanzar una identidad teórica y práctica de ésta; pues se mantenía en algunos casos en el estudio de las causas, consecuencias y modos de solución de los conflictos, o bien en la investigación de la violencia y sus alternativas para su superación, control y reducción, o a veces se limitaba a la relación entre paz, derechos humanos, democracia y desarrollo o en la exploración de problemas de orden económico, jurídico y político mundial (Jiménez, 2001, p. 28)

Se encontró también la paz asociada con programas académicos dirigidos al estudio de los derechos humanos, la democracia, género, justicia social, equidad, desarrollo sostenible (diplomados, asignaturas, cursos, seminarios) y difusión de la paz como condición básica de vida de los pueblos, no necesariamente contribuyendo a construir una sociedad en paz, estimulando experiencias concretas y vivenciales (28), es



CORPORACIÓN CLARETIANA NORMAN PÉREZ BELLO
REGISTRO SOBRE MEMORIA

es decir de construcción de paz. Las organizaciones no gubernamentales y las organizaciones concurrentes a la construcción del movimiento social por la paz realizaban talleres sobre temas específicos de paz y derechos humanos, mientras que las instituciones públicas y entidades territoriales se concentraban en campañas institucionales, difusión de las bondades de una solución política a la guerra interna. Pero estas experiencias no dialogaban con las de las comunidades de paz, territorios de paz, Movimiento social por la paz y había una escasa reflexión sobre su quehacer, saberes y aprendizajes. (2001, p. 28). Así como se mencionó en el primer momento de los estudios de paz, la producción de conocimiento estuvo dirigida a estudiar la violencia; lo que se destaca en obras como la Violencia en Colombia y otros trabajos no solo por su influencia internacional sino por una condición objetiva que el país empezó a afrontar desde la segunda mitad del siglo XX.

Un segundo momento de los estudios de paz en Colombia está relacionados con procesos sociales y políticos internos, así como por la influencia del contexto internacional. Siguiendo con (Jiménez, 2001) se destacan los aportes de los procesos de experiencias de paz derivadas de los procesos de reinserción que se dieron pese a la pérdida de legitimidad de los acuerdos de tregua y cese al fuego suscritos en los años 80s entre el gobierno nacional y las organizaciones insurgentes.

Entre enero 9 de 1989 y 30 de junio de 1994 se firmaron 8 acuerdos políticos en los que hubo un compromiso del gobierno de facilitar las condiciones de reincorporación a la vida civil de quienes dejaban las armas a través de proyectos de educación, salud, vivienda, asignación de tierras, montajes de empresas. Se pasó de hablar sobre la violencia a hablar sobre la convivencia, se debatieron formas de ver el mundo. Podría decirse que se produjo un giro epistémico en la forma de ver y comprender y hacer la paz. Se pensó la paz no desde la violencia sino desde la convivencia pacífica, del encuentro (Jiménez, 2001, p. 38)

Se produjo un fenómeno de opinión pública positiva que se expresó a través de los medios masivos de comunicación y en foros, talleres, seminarios, tertulias, conversatorios, encuentros, paneles y conferencias donde participaron distintos actores de la vida nacional: universidades, Fuerzas Armadas, partidos políticos, sindicatos, iglesia, organizaciones sociales y gremiales, como señala:



UMBERTO MAMIAN
ORGANIZACIÓN DE VÍCTIMAS LA TULPA

[...]este encuentro se formalizó con la puesta en marcha de un programa que respondiera a las expectativas y aspiraciones de quienes dejaban las armas para reincorporarse a la vida civil, facilitando su participación en todos los ámbitos de la vida nacional y la autogestión de sus proyectos políticos, económicos y sociales (2001, p. 39).

Este proceso coincide con un contexto de transición democrática que se expresó en la promulgación de una nueva constitución política en 1991 y la entrada a la vida política de sectores que formaban parte del campo armado, esta vez, con acceso a medios de comunicación, entre otros aspectos. Podría decirse que el aporte de la experiencia con excombatientes le permitió a Colombia otro momento con otros elementos para pensar y construir paz. Este ambiente de influencia se mantuvo por casi una década hasta que nuevamente se produjo un proceso de paz. Esta vez entre el gobierno de Andrés Pastrana y las FARC-EP entre 1998-2001, conocido como los diálogos del Caguán. El fracaso de este diálogo lleva a una salida militarista representada por los dos gobiernos de Álvaro Uribe Vélez. (2002-2010) El agotamiento de esa vía lleva en 2012 a que las FARC dialoguen con el gobierno de Juan Manuel Santos y a que se den las conversaciones en La Habana que llevaron a la firma de un acuerdo de paz y el escenario de postacuerdo demanda nuevas exigencias para los estudios de paz en el país.

1.5 La paz en las voces del conflicto armado interno

A partir de lo anterior, los estudios de paz avanzan hacia una consideración amplia del tema y comprenden aspectos que no solo son aportes de la cultura occidental, sino que refieren lugares de otras formas de pensamiento. Hablar de epistemologías de paz en Colombia. En términos de lo que autores como (Fernández Herrería & López-López, 2014) han planteado requiere tener en cuenta diferentes elementos, como por ejemplo la necesidad de un cambio epistemológico para pensar la paz, en especial la educación para la paz. En ese sentido argumentan que los estudios de paz han puesto por encima a la violencia; las publicaciones en el ámbito de la paz muestran una descompensación conceptual y epistemológica en la que prima la violencia sobre la paz.

Sin duda, llama la atención cómo las víctimas, testigos y sobrevivientes del conflicto armado han venido construyendo discursos y prácticas sobre la paz, y surge la pregunta en torno a dichos cambios en los referentes epistémicos que pueden hacer viable la comprensión de sus aportes. No se trata de simples relaciones con categorías generales derivadas de los estudios de paz o de asumir de manera inevitable la condición de ser el eco desfigurado de las ideas surgidas en otros contextos, sino de identificar que en realidad estamos ante complejos universos simbólicos y de sentido en los cuales la paz y sus términos relacionados no son solo palabras, sino que se corresponden con formas de ver el mundo y con prácticas concretas. En términos de (Castro & Grosfoguel, 2007) y su propuesta de giro decolonial, refiere a la ruptura que se debe dar para reconocer el potencial epistémico de otras culturas, reivindicando los lugares desde los que se ha pensado este tema de la paz; desde la violencia, desde la paz misma o desde otros lugares y otras racionalidades.

Ya que las diferentes definiciones de paz no son solo eso, sino expresiones de sistemas simbólicos, de formas de ver el mundo que se manifiestan a través del testimonio y desde la experiencia, donde unas se corresponden con concepciones modernas donde la paz son reformas del estado y de la economía, otras ven la paz como ausencia de acciones bélicas, sin detenerse mucho en la necesidad de cambios estructurales, y otras expresan lo que se entiende por paz desde racionalidades que escapan a la matriz de pensamiento de la modernidad occidental.

Referencias a la ternura, la calidez, la relación con la naturaleza y a la dimensión interior de la paz, expresan otras formas de ver este fenómeno que bien pueden dialogar con las reflexiones de los estudios de paz, pero que ponen desafíos en términos de interculturalidad y de validación; concepciones producidas en el seno mismo de las organizaciones de víctimas que reivindican el tema de la memoria como algo central, y el porqué de la memoria, la identidad, lo organizativo, las prácticas y el sentido de la solidaridad. Como se mencionó es la pretensión de la perspectiva de las epistemologías del sur.

Por ejemplo (Trigos, 2015) nos plantea que desde la experiencia de AFAVIT Asociación de Familiares Víctimas de Trujillo se aprecia el valor de la lúdica, de la poesía y las artes en el trabajo de las organizaciones de víctimas. Se nos habla por ejemplo de una ética secular, contextualizada que es un desafío para la construcción de paz.

hablar de una ética para la paz en Colombia, nos exige colocarnos ante la realidad del país. Es desde ahí y no desde las teorías que debemos asumir, aplicar unas relaciones éticas desde la verdad y la justicia ante la corrupción, la mentira y la acumulación de bienes. Una ética del respeto a los derechos humanos por la integridad de la vida humana, ecológica, ambiental, ante la violación de los derechos humanos y la destrucción y negocio con la riqueza del ecosistema. Una ética de la democracia y la participación en las diferencias, ante la centralización, polarización y fragmentación de poderes. (Trigos, 2015, pp. 179–180).

Retomando a Trigos quien habla desde la experiencia de la Mesa Ecuménica identifica los tres elementos del fuego: oxígeno, calor y combustible, haciendo una hermenéutica de los mismos: oxigenar la paz, es darnos la oportunidad de plantear la problemática, afrontar los obstáculos. Dar calor es llenarla de afecto, de ternura, el reconocimiento en la diferencia, hoy son indispensables.

El combustible, es alimentar la paz con principios desde la vida de fe [...] esto daría garantía a un proceso de diálogos de paz hacia una convivencia pacífica, una auténtica democracia y la aplicación de justicia contra la impunidad. Así, estaríamos con pasión, mística y resistencia, radicalidad y compromiso, refrescando la paz, haciéndola posible en la vida de las y los colombianos.

En diferentes escenarios de este estudio fue posible recoger ideas y elementos que sobre la paz y la construcción de la misma tienen las víctimas, de alguna manera los combatientes también fueron víctimas y son testigos y sobrevivientes.

[...] para mí paz es equidad, es inversión social, es donde usted tenga sus derechos, yo tenga mis derechos y todo el mundo tengamos los derechos a la vivienda digna, a la salud, a la educación, al deporte. Si no hay eso, no hay paz, porque hay desigualdad, y la palabra paz es una palabra muy grande, para mí la palabra paz es igualdad. Para construir este país necesitamos estar todos sobre los mismos niveles, que podamos compartir lo mismo, que podamos tener salud, vivienda, educación, derecho al deporte, consolidando toda esta parte social es que podemos adquirir la paz, porque es que siempre que haya una necesidad, hay un problema. Le pongo un ejemplo: si un padre de familia tiene 5 o 6 hijos y no tiene con qué darles de comer, lógicamente va a robar porque necesita darles a sus hijos, entonces lo que necesitamos es un país justo (mujer FARC-EP).

Cuando se le pregunta a los combatientes acerca del papel que tienen las víctimas para pensar paz y hacer paz en Colombia, responden:

Pues realmente es vergonzoso y doloroso para uno saber que alguna persona como ser humano y parte de la sociedad ha sufrido un atentado o ha sido víctima de un atropello, de una violación a los derechos humanos por parte de algún movimiento, porque realmente uno no quisiera eso. Nosotros ante todo somos humanistas, somos revolucionarios y nos duele la desgracia de los demás, nos duele el dolor de los demás. Entonces le pediría disculpas..., perdón, y lo convocaría a construir, a generar participación colectiva para que los cambios que necesitamos en este país, los conquistemos más temprano que tarde, porque en la medida que busquemos la paz, los que van a ganar son las víctimas. (integrante FARC EP).

Bueno, yo creo que para mí la paz hermano es no solamente hablar y que cesen lo fusiles, para mí la paz es llevar tranquilidad al campo, llevar educación, llevar vivienda, llevar salud. Para mí la paz es justicia social, que todos tengamos..., y si no hay eso..., llevemos afecto, llevemos amor y no solamente esta generación hermano, sino que las futuras generaciones como los hijos de nosotros los guerrilleros puedan vivir en un país más digno, con igualdad de condiciones para todos (ex combatiente FARC)

Así como se comenzó con la potente reflexión que nos propone Fernández Retamar acerca de solo podemos ser eco o repetición o remedo de las formas occidentales, y en este caso si pensar la paz en Colombia pasé única y exclusivamente por estos referentes construidos en otras latitudes. Este estudio en particular parte de la idea que las víctimas, los sobrevivientes de la guerra hacen aportes epistémicos al pensar y hacer paz en Colombia. En ese sentido, pensar y hacer paz en Colombia pasa por entender desde racionalidades o ideales de racionalidad diferentes los aportes de las víctimas, de sus procesos organizativos, de la memoria, de lo ancestral de la reivindicación del territorio.

A lo largo del texto, se propone desde la perspectiva de la sociología de las ausencias y de las emergencias, visibilizar las formas de construcción de paz de las diferentes organizaciones, no para validarlas dentro de los aspectos canónicos de los estudios de paz y conflicto –paz hegemónica-, o las ciencias sociales tradicionales, no para establecer si encajan, o no dentro de las propuestas de construcción de paz generadas en otras latitudes; no como remedos o copias de lo creado por el legado del pensamiento occidental (Fanon, 2001), sino como oportunidades para pensarnos desde nuestro lugar, desde América latina; sino como valiosas por el solo hecho de existir y ser el reflejo de apuestas expresión que desde las comunidades se hacen por la defensa de la vida y en las cuales subyace el anhelo de vivir en paz.

CAPÍTULO 2

TERRITORIO, DESTERRITORIALIZACIÓN
Y RESISTENCIA DE ORGANIZACIONES
DE POBLACIÓN VÍCTIMA

TERRITORIO, DESTERRITORIALIZACIÓN Y RESISTENCIA DE ORGANIZACIONES DE POBLACIÓN VÍCTIMA

Este capítulo desarrolla lo concerniente a las resistencias que se generan desde la población afrodescendiente e indígena frente a las violencias padecidas históricamente. Se trata de resistencias desplegadas en torno a sus luchas por la autonomía y la autodeterminación en razón a su naturaleza como grupos étnicos con unas maneras de comprender la realidad social.

Dentro de estas formas de resistencia cumple un papel fundamental el territorio como espacio social, simbólico y cultural, el cual determina la razón de ser de estas comunidades. En el territorio aflora toda la carga cultural y simbólica de origen, que por su naturaleza se constituye en la razón de ser de las reivindicaciones actuales en aras de no desaparecer como grupos étnicos. Tal y como se verá en el capítulo tercero, en torno a dichas reivindicaciones las comunidades étnicas consideran que vienen haciendo sus aportes a la construcción de la paz.

El orden expositivo del presente capítulo es el siguiente: en un primer momento se hace referencia de manera general a las violencias a las cuales históricamente han estado sometidas las comunidades étnicas, como una forma de comprender sus resistencias y sus reivindicaciones; seguidamente se expone el significado del territorio para dichas comunidades, se ubica luego el contexto en el cual emergen sus reivindicaciones, como también el papel de los mayores en estas resistencias y luego se desarrolla lo referente a los procesos de desterritorialización y sus efectos. Se destaca el papel de los quilombos como un ejemplo paradigmático de estas resistencias cultural.

2.1 Modernidad y violencia epistémica

Para el año de 2017 el número de víctimas en Colombia como producto del desplazamiento forzado alcanzó un total de 8 millones de personas, 500000 de las cuales han encontrado en la ciudad de Bogotá un espacio para salvaguardar sus vidas en medio de la exclusión, la indiferencia social y la inoperancia estatal.

Aunque existen múltiples explicaciones sobre los condicionantes del desplazamiento forzado, para efectos del presente capítulo privilegiamos la explicación según la cual está asociado al desarrollo de la modernidad occidental. Para (Escobar, 2004), los desplazamientos, bien sean voluntarios o forzados, son expresiones de la modernidad capitalista en sus diversas manifestaciones. El desarrollo de la modernidad capitalista no solamente ha implicado la ocupación violenta de los territorios de las comunidades campesinas, indígenas y afrodescendientes y su consecuente desalojo por parte del capital nacional y transnacional, sino también, el sometimiento a largos periodos de violencia epistémica mediante la invisibilización de sus prácticas culturales, y formas de ver y concebir el mundo de dichas comunidades.

Para (Dussel, 2000) la modernidad es entendida como el paradigma epistémico cuyo origen se remonta a los siglos XVII y XVIII dando lugar a lo que se conoce como la “universalización del saber moderno” y al posicionamiento de Europa Occidental como modelo económico, político, ideológico y cultural digno de imitar. Las demás formas de obrar, sentir y comprender la realidad pasaron a ser consideradas como inferiores y con poca o ninguna validez en el contexto universal. (Lander, 2000) ve en la conquista española un momento clave para el desarrollo de la modernidad por las consecuencias económicas y políticas derivadas del colonialismo que se instaura a partir de esos momentos, como también por los efectos que éste trajo sobre “la constitución colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria y del imaginario” (2000, p. 16).

(Mejía, 2015; Molina, 2010), reafirman lo anteriormente expuesto, a la vez que ven en el proceso de colonización, un vaciamiento de las prácticas culturales ancestrales, “necesario” para la universalización del saber moderno y la imposición por tanto de un saber único, verdadero y científico y la consecuente subordinación epistémica de los conocimientos, saberes y experiencias no occidentales.

La violencia epistémica hace referencia a “una serie de discursos sistemáticos, regulares y repetidos que no toleran las epistemologías alternativas y pretenden negar la alteridad y subjetividad de los otros de una forma que perpetúa la opresión de sus

saberes y justifica su dominación” (Pulido, 2009, p. 177). Esta fuente agrega que esta violencia se vale del lenguaje y de distintos tipos de discurso para hacer aparecer a las otras formas de conocimiento como inferiores y por tanto dignas de desaparecer. Para (Castro & Grosfoguel, 2007, p. 20), “la superioridad asignada al conocimiento europeo en muchas áreas de la vida fue un aspecto importante de la colonialidad del poder en el sistema-mundo. Los conocimientos subalternos fueron excluidos, omitidos, silenciados e ignorados”.

Estos procesos de colonización del ser y del saber a los que fueron sometidas las comunidades no occidentales, son entendidos como la manifestación más profunda de la violencia epistémica, situación que vendría a incidir marcadamente en su posterior desarrollo. (De Roux, 1990) refiriéndose a las comunidades aborígenes americanas muestra cómo la destrucción de su “universo simbólico” pudo tanto o más que el peso de las armas. En el mismo sentido Espinoza (2007) en (Castro & Grosfoguel, 2007, p. 273) considera que la dimensión simbólica de la violencia “tiene efectos de largo plazo particularmente porque moldea conductas y maneras de ver la realidad y concebir o representar la diferencia”. Agrega esta autora que lo sucedido con las comunidades en mención, puede considerarse como un “genocidio cultural”, entendiendo por éste no solamente el aniquilamiento físico sino el silenciamiento de “su interpretación del mundo”.

2.2 El territorio y las resistencias

Si bien es cierto que el avance de la modernidad occidental con sus distintas maneras de manifestarse logró un desarrollo importante a lo largo del mundo, también es necesario tener presente que en contra de ésta se pusieron en marcha resistencias diversas en buena parte del planeta. Algunas de las cuales han asumido un carácter abierto y en muchos casos han constituido formas de resistencia ciudadana con una amplia proyección política, en tanto que en otros se ha configurado en micro-espacios para la reivindicación de derechos particulares y en coyunturas sociales y políticas concretas.



JORGE ENRIQUE CÓRDOBA
ORGANIZACIÓN DE VÍCTIMAS DE DESPLAZAMIENTO
SOLIDARIDAD POR COLOMBIA. OVIDESOCOL

Blandón y Arcos (2015), además de cuestionar la supuesta sumisión en que cayó África ante la presencia colonial europea a partir del siglo XVI, señalan la persistencia de diversas formas de resistencia y la vehemencia con que éstas se llevaron a cabo.

Desde África, las resistencias a la instauración esclavista fueron permanentes. No solo por pueblos rebeldes que nunca fueron esclavizados sino además por la presencia heroica y emblemática como la de Nzinga, la reina de Matamba, quien emprendió una férrea lucha antiesclavista contra los portugueses, liberando cautivos, protegiendo autolibertos y fortaleciendo un ejército en confrontación sistemática y permanente durante más de 30 años y hasta su muerte, en 1633 (pp. 53-54).

(Osorio, 2007) entiende la resistencia como la capacidad para hacer frente a otros. Considera que existen dos tipos de resistencia: la civil y las cotidianas. La primera de éstas implica cierto grado de conciencia entre los participantes en torno a un opositor común. (Muñoz, 2013) siguiendo a Randle, define la resistencia como, “un método de lucha política colectiva y un elemento de construcción de ciudadanía política que moviliza a la población civil retirándole consenso a un poder establecido, para socavar sus fuentes de poder”. Por su parte las resistencias cotidianas se configuran “en medio de alianzas tácitas entre las personas y no en expresiones colectivas organizadas y abiertas, se articulan muy bien con la opción de supervivencia que, aunque en apariencia es bastante pragmática, con frecuencia es sólo una sumisión... aparente” (2013, pp. 42–43).

Para el caso de las comunidades afrodescendientes, indígenas y campesinas colombianas son múltiples las formas de resistencia generadas a través de la historia. Muestras de ello son las distintas expresiones del cimarronaje tan frecuentes durante el periodo colonial inicial, primero, lo mismo que los procesos organizativos puestos en marcha frente a la dominación y la exclusión política y cultural. En la actualidad, en los territorios de estas comunidades, aún persisten prácticas de orden social y cultural que establecen una ruptura con las lógicas modernas de concebir la realidad social. Dentro de estas se destacan distintas formas de solidaridad y ayuda mutua tal y como se expondrá más adelante.

Cabe mencionar que las distintas formas de resistencia propias de estas comunidades, cobran sentido dentro de los procesos sociales y culturales que se desarrollan en territorios particulares. Desde éstos se configuran unas maneras específicas de ver el mundo y asumir la realidad, muchas de las cuales resisten a los modelos hegemónicos y universalizantes imperantes en el resto del mundo. Del mismo modo es necesario poner de presente que la condición étnica de las comunidades afrodescendientes e indígenas, a la vez que le dan una connotación particular a sus formas de vida, generan formas específicas de resistencia. Para, (Bello, 2004)

la etnicidad es un proceso de construcción social y cultural que implica la selección y elaboración de elementos objetivos y materiales. Éstos son incorporados como patrimonio de una comunidad y subjetivados como parte de su habitus, constituyéndose a su vez en esencia de la pertenencia a una comunidad dada, y asimismo en soporte o referente material de la identidad (2004, p. 43).

Para el caso de las comunidades campesinas mestizas, aunque con raíces sociales y culturales de naturaleza étnica, los procesos históricos, sociales y culturales en los que se han desarrollado sus vidas, los ha llevado a asumir relaciones diversas con sus territorios, sobresaliendo las derivadas de las formas capitalistas en las cuales se encuentran inmersas.

El campesinado se constituye históricamente. Su génesis y transformación están relacionadas con el proceso de acumulación de capital de cada periodo histórico y con las distintas formas de vida campesina asociadas a ellos. Por tanto, los campesinos son productos históricos específicos, lo que implica a su vez concebir sus orígenes comunitarios múltiples y diversos, así como sus trayectorias variables y diferenciadas. Es necesario concebir la configuración de comunidades campesinas en relación con las tendencias de la producción agropecuaria, los procesos políticos, el rol de la violencia y la presencia de múltiples actores en el campo (Instituto Colombiano de Antropología e Historia-ICANH, 2017, p. 2).

Esta misma fuente caracteriza al campesino colombiano como un sujeto intercultural, con diversidad de configuraciones regionales, heterogéneo en su dimensión socioeconómica, con distintas formas de tenencia de la tierra, portador de prácticas, saberes y experiencias también diverso(a)s, dedicado a la producción para el autoconsumo o de excedentes para el mercado local, regional y/o nacional.



YOMAIRA SOCARRÁS OBRITO
ORGANIZACIÓN DE VÍCTIMAS DE DESPLAZAMIENTO
SOLIDARIDAD POR COLOMBIA, OVIDESOCOL

En lo que se expone a continuación se da cuenta de forma general de la emergencia desde hace algunas décadas de la etnicidad y de las implicaciones de ello sobre la reivindicación de la ancestralidad y el territorio, entre otros. Igualmente se identifican algunos aspectos de orden normativo (el convenio 169 de OIT sobre derechos colectivos, constitución de 1991 y la ley 70 de 1993) directamente relacionados con estas reivindicaciones. Todo esto, como una manera de comprender el sentido de las demandas de los grupos étnicos tanto en sus territorios de origen como en los sitios de llegada a raíz del desplazamiento forzado.

Para Restrepo (2013),

El concepto de etnización nace de un ejercicio de teorización desde lo concreto, que se remonta a dos décadas de un trabajo guiado no por un interés únicamente académico sino por una preocupación por su dimensión política. Aunque surge para dar cuenta de ciertas expresiones y políticas de la negritud en Colombia, esto no significa que el concepto no pueda ser retomado para arrojar ciertas luces a la hora de pensar situaciones y contextos diferentes del que emergió (p.19).

Esta misma fuente entiende la etnización como,

el proceso mediante el cual una o varias poblaciones son imaginadas como una comunidad étnica que en los últimas dos décadas parece estar marcada por ideas de ancestralidad, territorialidad e identidad cultural como el otro del ‘nosotros’ naturalizado de la colombianidad no marcada (supuestamente occidental y moderna). Este continuo y conflictivo proceso incluye la configuración de un campo discursivo y de visibilidades desde el cual se constituye el sujeto de la etnicidad. Igualmente, demanda una serie de mediaciones desde las cuales se hace posible no sólo el campo discursivo y de visibilidades, sino también las modalidades organizativas que se instauran en nombre de la comunidad étnica. Por último, pero no menos relevante, este proceso se asocia a la destilación de conjunto de subjetividades correspondientes (p. 23).

(González, 2015) considera que desde finales del siglo XX se da en América Latina la emergencia de lo ancestral ante la necesidad de conservar el medio ambiente como consecuencia de los efectos generados por los avances científicos y tecnológicos; igualmente ubica como condicionante de dicha emergencia el triunfo de algunos gobiernos de izquierda en esta parte del continente.

En lo que se expone a continuación se da cuenta de forma general de la emergencia desde hace algunas décadas de la etnicidad y de las implicaciones de ello sobre la reivindicación de la ancestralidad y el territorio, entre otros. Igualmente se identifican algunos aspectos de orden normativo (el convenio 169 de OIT sobre derechos colectivos, constitución de 1991 y la ley 70 de 1993) directamente relacionados con estas reivindicaciones. Todo esto, como una manera de comprender el sentido de las demandas de los grupos étnicos tanto en sus territorios de origen como en los sitios de llegada a raíz del desplazamiento forzado.

Para Restrepo (2013),

El concepto de etnización nace de un ejercicio de teorización desde lo concreto, que se remonta a dos décadas de un trabajo guiado no por un interés únicamente académico sino por una preocupación por su dimensión política. Aunque surge para dar cuenta de ciertas expresiones y políticas de la negritud en Colombia, esto no significa que el concepto no pueda ser retomado para arrojar ciertas luces a la hora de pensar situaciones y contextos diferentes del que emergió (p.19).

Esta misma fuente entiende la etnización como,

el proceso mediante el cual una o varias poblaciones son imaginadas como una comunalidad étnica que en los últimas dos décadas parece estar marcada por ideas de ancestralidad, territorialidad e identidad cultural como el otro del ‘nosotros’ naturalizado de la colombianidad no marcada (supuestamente occidental y moderna). Este continuo y conflictivo proceso incluye la configuración de un campo discursivo y de visibilidades desde el cual se constituye el sujeto de la etnicidad. Igualmente, demanda una serie de mediaciones desde las cuales se hace posible no sólo el campo discursivo y de visibilidades, sino también las modalidades organizativas que se instauran en nombre de la comunidad étnica. Por último, pero no menos relevante, este proceso se asocia a la destilación de conjunto de subjetividades correspondientes (p. 23).

(González, 2015) considera que desde finales del siglo XX se da en América Latina la emergencia de lo ancestral ante la necesidad de conservar el medio ambiente como consecuencia de los efectos generados por los avances científicos y tecnológicos; igualmente ubica como condicionante de dicha emergencia el triunfo de algunos gobiernos de izquierda en esta parte del continente.

Por su parte (Clavijo, 2016) advierte sobre el giro territorial que se opera por esta misma época en las comunidades étnicas latinoamericanas, entendiendo por ello las nuevas herramientas jurídicas, administrativas y políticas con que cuentan estas comunidades a partir de estos momentos, para la reivindicación del derecho sobre sus territorios, su autonomía y autodeterminación. Entre estas se encuentran las disposiciones derivadas del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo de 1989; que definió, entre otros aspectos, el derecho “a la tierra, a los recursos y el poder de autodeterminación” (2016, p. 9), lo mismo que el derecho de los pueblos indígenas y tribales a vivir en los territorios que han ocupado históricamente y a optar por el modelo de desarrollo que más se corresponda con sus necesidades.

En el caso particular de Colombia, el autor en mención -siguiendo a Herrera, 2012-, especifica cómo la Constitución de 1991, además de declarar a la nación colombiana como multiétnica y pluricultural, consideró a las “comunidades negras, afrodescendientes, raizales y palenqueras como sujetos colectivos con capacidad de agencia política para proponer formas de hacer y de entender el derecho al territorio” Del mismo modo, la ley 70 de 1993 fundamentada en el reconocimiento y protección de la diversidad étnica y cultural, reconoce el derecho a la propiedad colectiva sobre “las tierras de las comunidades negras”, las cuales serían administradas en adelante a través de la figura de los Consejos Comunitarios. Igualmente, la Ley 21 de 1991 establece el derecho que tienen las comunidades étnicas a ser consultadas previamente cuando se trate de tomar una medida administrativa o legislativa que pueda afectar su identidad cultural.

(Coronado, 2010, p. 35) muestra que la influencia de la Constitución de 1991 llevó a que las comunidades indígenas incluyeran “en sus repertorios reivindicativos, no solo el lenguaje de los derechos, sino también contenidos y obligaciones propias del Estado frente a la garantía integral que éste debe realizar de aquello que está contenido en las normas...”. Algo similar podría decirse de las comunidades afrodescendientes respecto a la ley 70 y demás aspectos constitucionales.

Digamos que fue como un despertar. En ese momento cuando se genera la Ley 70, hubo como un impacto de felicidad, al menos en un primer momento, uno vio como una muestra de resarcimiento de los derechos y de todo lo que se habla ahí. Nosotros tenemos presente que aunque

aunque tenemos raíces africanas, de todas formas hemos nacido y hemos sido criados en el territorio colombiano, pero este reconocimiento no ha sido fácil. La Ley 70 ha permitido cosas, como decíamos antes, nosotros hemos tratado de acuerdo con la Ley hacer que el gobierno realmente se comprometa y nos ha tocado estar luchando en cada momento para que eso se cumpla... (entrevista hombre afrodescendiente)

Coronado aclara, que si bien se evidencia una influencia importante del constitucionalismo especialmente entre las comunidades indígenas, hay que tener presente que durante esta época arrecian nuevas violencias contra dichas comunidades, razón por la cual, recurrir a las herramientas legales se convertía en muchos casos en la única opción para la defensa de sus territorios y autonomía. Estas reivindicaciones de los derechos se hacen especialmente notorias a partir de la puesta en marcha de las disposiciones anteriormente mencionadas.

A partir de 1991, con la constitución del mismo año, nos da muchas herramientas para organizarnos dentro del territorio, para empezar a trabajar toda la parte social, la parte de medio ambiente. No ha sido fácil el trabajo, pero hemos tenido salidas a las treinta comunidades que conforman los Yanaconas. La acción de tutela y la consulta previa, son como las dos herramientas que han funcionado para nuestro pueblo y que no han permitido que se vaya más allá de la vulneración de derechos. (autoridad pueblo yanacona)

Lo anterior, según Santos (2010) es visto como una de las dimensiones que caracteriza el contexto socio-político y cultural latinoamericano de los últimos años, en términos de las relaciones entre lo hegemónico y lo contra-hegemónico. Se trata del uso que hacen los sectores populares de “instrumentos políticos hegemónicos como son la democracia representativa, el derecho, los derechos humanos y el constitucionalismo” (p.81) [...] “a fin de hacer avanzar sus agendas políticas más allá del marco político-económico del Estado liberal y de la economía capitalista” (p.82).

El autor en mención puntualiza:

Las movilizaciones populares de las dos últimas décadas por un nuevo constitucionalismo, desde abajo, por el reconocimiento de los derechos colectivos de las mujeres, indígenas y afro-descendientes, la promoción de los procesos de democracia participativa en paralelo con la democracia representativa, las reformas legales orientadas al fin de la discriminación sexual y étnica, el control nacional de los recursos naturales, las luchas para retomar la tensión entre la democracia y el capitalismo eliminada por el neoliberalismo (democracia sin redistribución de la riqueza y, al contrario, con concentración de la riqueza); todo ello configura un uso contra-hegemónico de instrumentos e instituciones hegemónicas (pp. 82-83).

Para el caso de los integrantes de las comunidades étnicas que migran forzadamente a la ciudad de Bogotá, recurrir a la normatividad se convierte, a la vez, en una herramienta que les permite generar resistencias con miras a la conservación de su autonomía, la pervivencia de sus prácticas culturales y en general la reivindicación de sus derechos como ciudadanos.

En lo legal nos apoyamos en la institucionalidad, y en lo nuestro ejercemos nuestra autonomía. Digamos que es interesante también saber por qué nos facultamos en el tema del derecho y es por la misma necesidad de resistencia. Cuando no se tiene un trato específico, por ejemplo en la salud, pues entonces nosotros decimos: tenemos unas políticas que nos amparan, valgámonos sobre eso. (hombre afrodescenendiente).

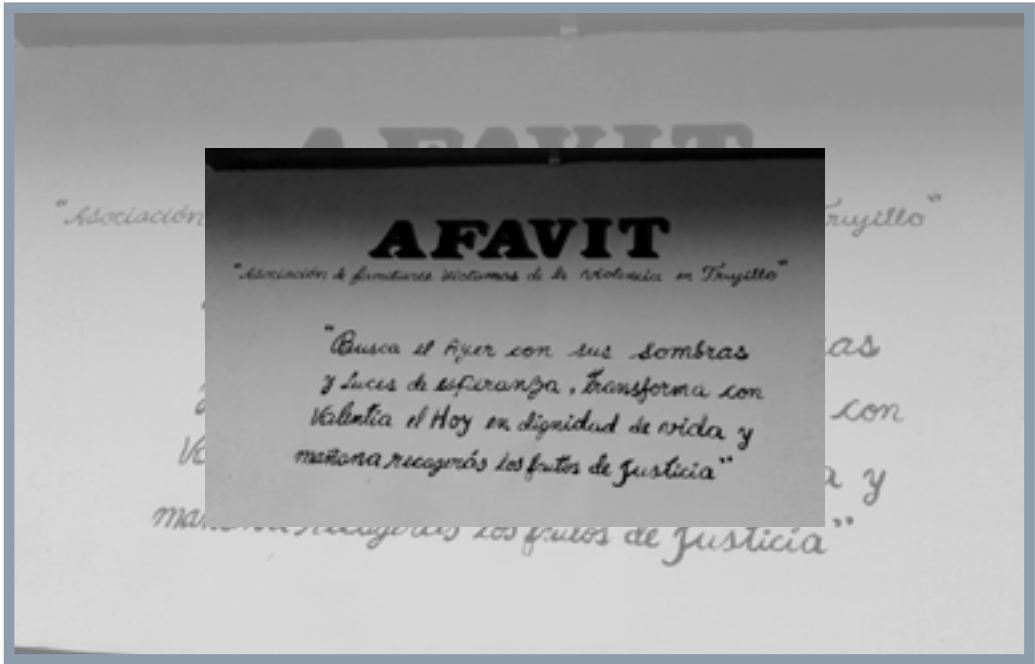
2.3 El territorio y las prácticas de solidaridad como base de las resistencias

A continuación, se hará referencia de forma general a lo que representa el territorio para las comunidades étnicas, como una manera de comprender las resistencias que se generan desde éstas. Al respecto, la literatura de las Ciencias Sociales al hacer referencia a los grupos étnicos resalta la importancia que los integrantes de estas comunidades le otorgan al territorio. Para Osorio (2009),

El territorio, reconocido como espacio social, es un producto social históricamente constituido por la dinámica de las relaciones sociales, económicas, culturales y políticas, y de las relaciones entre la sociedad y la naturaleza. En tanto producto social, la espacialidad es, al mismo tiempo, medio y resultado de la acción y de las relaciones sociales. Ambos son hechos de la naturaleza, que no se pueden desconocer por fuera del entramado cultural y simbólico que incluye el lenguaje, las creencias, desde y con el que se generan y mantienen los procesos de la reproducción social y, también, de regulación de una sociedad. La producción del tiempo y el espacio se constituye en escenario de lucha y de confrontación social en las diferentes escalas y entre los distintos grupos sociales. (p. 418).

Los y las participantes del estudio pertenecientes a comunidades étnicas manifiestan que el territorio significa, la madre, el centro, la raíz y el origen de la espiritualidad, y de ahí las luchas históricas emprendidas para su defensa y conservación. Desde el territorio se construye la cultura, la identidad, la autonomía y es desde allí donde se aprende a amar a la naturaleza y se desarrolla la práctica de los valores como el respeto, la solidaridad y la importancia de las relaciones de tipo comunitario. “No seríamos nada sin el territorio”; “el territorio es lo que nos enriquece y nos sigue enriqueciendo y por el territorio seguimos luchando”. (hombre afrodescendiente)

El territorio es concebido como el espacio tanto físico como simbólico de construcción y reconstrucción permanente de la cultura y de ahí que sea considerado como lugar de resistencia y de lucha por la autonomía. Desde allí se ponen en marcha en el actuar cotidiano distintos tipos de prácticas, las cuales se convierten en la mayor riqueza, al decir de algunos de los miembros de estas comunidades. Se trata, por ejemplo, de la vivencia cotidiana del valor de la solidaridad, el cual está presente en la ayuda mutua en las relaciones del día a día: “siempre esperamos al prójimo y eso hace que en nuestra cultura nunca falte el alimento” y de ahí que nunca se prepare la comida pensando exclusivamente en lo que en las lógicas del mundo occidental, sino que la preparación de los alimentos se hace pensando en aquél que no cuenta con los recursos para alimentarse o en la persona que puede llegar de imprevisto. Del mismo modo la solidaridad se hace presente en el cuidado de los otros:



PEREGRINACIÓN AL PARQUE MONUMENTO DE TRJILLO. VALLE

El hijo mío es el hijo de todas y de todos, porque cuando yo no estoy, hay otras personas que están pendientes. Que si el niño de la vecina se quedó conmigo y se fue para el río, yo tengo que estar pendiente de él, y él no me puede salir con grosería porque yo lo puedo reprender como si fuera la mamá. (mujer afrodescendiente)

Igualmente, la solidaridad está presente en el desarrollo de los trabajos comunitarios, expresada, entre otros, en la minga, y el cambio de manos, como formas de colaboración mutua:

“La minga es especialmente para trabajos que tengan que ver con toda la comunidad, por ejemplo, el arreglo de un camino, el arreglo del puente, hacer un puente, construir una casa para el cabildo, una escuela, o la limpieza de los potreros de la comunidad. A la Minga uno la mira como ese trabajo que redundo en el bienestar de la comunidad y el cambio de mano es el bienestar personal: yo te ayudo, tú me ayudas...”. (mujer indígena).

Sobre esta práctica dice (Molina, 2013)

La minga que, más que trabajo, representa una posibilidad de diá-logo y encuentro entre las personas. Como forma de resistencia se destaca su recuperación y superposición a la forma de intercambio mediada por el dinero, cuando en ella lo que la determina, lo que la constituye, es la reciprocidad y la colaboración entre todos los integrantes; condición que niega que la única forma para salir adelante en la sociedad moderna sea la individualidad y la explotación de los otros. Con la minga se acentúan el respeto y la colaboración como elementos decisivos en la edificación de sociedad, en la construcción de sujetos que creen en la cooperación como opción de desenvolvimiento y de vida (2013, p. 78).

El trueque, presente en distintas regiones del país se convierte igualmente en práctica de resistencia frente a la economía de mercado, pero también en una forma de enfrentar las limitaciones económicas y expresa las solidaridades que se resisten a dejar de existir, no obstante, el influjo de una economía de mercado.

Para los integrantes de la organización La Tulpa del pueblo Yanacona, la tulpa, (el fogón) históricamente ha cumplido un papel importante en la reproducción de la cultura. Se trata de un espacio de encuentro, de sociabilidad, donde se comparten las experiencias del día a día, donde igualmente se reproducen saberes, se hacen balances y se planea el futuro de las comunidades. Sobre el particular dice (Molina, 2013, p. 49):

El fogón ha permitido y sigue permitiendo aún, afianzar la sociabilidad como un proceso activo que se teje en el libre juego de intercambios y experiencias narradas por los sujetos, donde la transmisión del legado ha permitido la permanencia como cultura. La tradición se ha hecho presente en el fogón como espacio para que los mayores comuniquen a los demás miembros de la comunidad su acumulado histórico, su saber, su conocimiento. Por su intermedio las madres mayores han enseñado a las jóvenes el arte de tejer y la simbología que esta actividad encierra. Es resistencia también como forma de educación propia, de educación desde el legado, educación que se opone a la práctica escolar como encierro y aculturación, en tanto negación de los saberes propios y las formas tradicionales de adquisición.

Los yanacona participantes del estudio hacen referencia a la función socializadora del fogón, ya Alrededor de éste se aprende buena parte del legado cultural.

La tulpa es el fogón, las tres piedras que están en el centro, y encima de las tres piedras se coloca la olla; para nosotros la tulpa es el proceso de reencuentro y fortalecimiento cultural. Por eso la llamamos la tulpa, porque es alrededor del fogón que hacemos ese encuentro. En términos generales, nuestros mayores nos transmitían el saber cultural alrededor de la tulpa, nuestros mayores nos enseñaban los cambios de luna, cuáles eran las mejores semillas para sembrar, en qué tiempo se debía sembrar, en qué tiempo se debía yerbear, se programaba prácticamente todo, era como el programador. Decíamos nosotros: mañana toca esto, pasado mañana toca esto, hay cambio de luna tal día, tenemos minga tal día, tenemos reunión de la comunidad tal día, y además, nos transmitían, por decir, el comportamiento social, porque ahí era donde se le enseñaban al niño como debía vivir en su entorno, con la naturaleza, vivir con la familia..., básicamente nos transmitían el saber cultural, incluso la música... (hombre indígena)

(Molina, 2013, p. 71) tomando como referencia a la comunidad Nasa, considera que estas prácticas, además de tener un profundo valor social, como dispositivos de encuentro, sociabilidad, recreación y comunitariedad, son significados también, como artefactos de resistencia cultural, social y política para enfrentar el proyecto de extinción que se teje desde tiempos inmemoriales sobre el gran territorio indígena.

Otras formas de resistencia dejan ver el cuerpo como territorio de las mismas, y otras que se hacen extensivas a la música y al arte y a la estética del cuerpo:

En el territorio seguimos haciendo resistencia desde nuestros cantares, desde nuestros arrullos, desde nuestras formas de expresarnos corporalmente, todas esas son formas de resistir, porque si bien es cierto lo utilizamos, o mejor lo seguiremos utilizando porque es lo que nos hace culturalmente. (hombre afrodescendiente)

Para el caso de las comunidades afrodescendientes asentadas en la ciudad de Medellín (Gómez et al, 2015), dicen el respecto lo siguiente:

El cuerpo y la corporalidad afro, es decir, esa manera de ser y relacionarse con el espacio corporal, representa la recuperación de la cultura y la lucha contra los estereotipos, porque se sienten bellos con elegancia, se sienten únicos con las formas de vestirse y embellecerse, se pretende representar su identidad y la de sus territorios, se lucha contra la aculturación que se da también por los estereotipos de belleza de la sociedad hegemónica. Los peinados les hacen sentir más en su cultura. También señalan que en la comunidad afrocolombiana la educación también incluye cuidados sobre la belleza, por eso tienen sus peluquerías y barberías, pero, igualmente, extrañan las pinturas en su rostro y cuerpo en una ciudad que promueve el tatuaje comercial (p. 71).

2.4 Medicina propia y resistencia desde los saberes ancestrales

Dentro de las formas de resistencia desplegadas desde el territorio, la medicina ancestral ocupa un lugar central tanto en las comunidades indígenas como afrodescendientes. Si bien existen diferencias importantes en su práctica, en términos generales puede considerarse directamente vinculada con la historia, cosmovisión e identidad cultural de dichas comunidades. El conjunto de procedimientos y conocimientos que hacen parte de ella, “se explican a través de la mentalidad y la cultura de los grupos sociales que la generan, reproducen y practican, porque es parte de su vida, de su cotidianidad, finalmente de su tiempo sagrado, histórico y real” (Chifa, 2010, p. 244).

Vallejo (2010) al hacer referencia la medicina ancestral (medicina indígena en este caso) considera que ésta difiere de manera significativa de la medicina alopática.

En la concepción de la medicina occidental, el sujeto que enferma importa en tanto es el depositario en su cuerpo de la enfermedad, pero no en cuanto sujeto inscrito en un marco referencial determinado [...] En la medicina occidental se le da prioridad a la “enfermedad”, “al órgano”; mientras que en la medicina indígena se trata al ser social que enferma, en un contexto particular (p. 40).

Para Antón (S.F) la medicina ancestral se constituye una de las marcas más profundas del conocimiento de las comunidades afrodescendientes, su práctica lleva implícita elementos simbólicos, materiales y espirituales propios de su cosmovisión. En el conocimiento especializado de los médicos ancestrales o tradicionales [...] no solo habita lo tangible, sino además está presente lo intangible, los espíritus, lo inexplicable, lo que da origen a los mitos y al rito, los cuales se asocian cotidianamente al mismo sistema productivo (pp.52-53).

Para las comunidades étnicas este tipo de medicina es denominada como medicina propia, entendiendo por ésta el conjunto de conocimientos que tienen éstas sobre la conservación y atención de la salud en directa relación con la cosmovisión e integralidad en la forma de concebir la vida. Su práctica se encuentra ligada a la vocación de servicio, característica de estas comunidades, como también al ejercicio de su derecho a la autonomía.

La medicina propia son esas prácticas que como te digo están ligadas a nuestros usos y costumbres, a través de unos conocimientos que vienen de generación en generación [...], nosotros tenemos dentro de esa salud el conocimiento de las plantas, sus beneficios y adicionalmente las personas adaptan eso para poder ser útil a las demás personas. Dentro de eso también está ese don del servir, porque no todo el mundo tiene esa facultad; puede que una persona conozca mucho de las plantas, pero no tiene el don del servicio. Si no tiene el don del servicio, no es capaz de levantarse a las 3 de la mañana a hacer una diligencia para atender a un enfermo; entonces son cosas que van muy ligadas, que van muy de la mano. (hombre afrodescendiente).

Distintos ejemplos de la práctica de este tipo de medicina son referidos por las personas participantes en esta investigación. En ellos se evidencian formas de proceder en coherencia con la cosmovisión afrodescendiente y con los nuevos aprendizajes a partir de las relaciones establecidas con contextos diversos.

Entonces cuando curé al niño, me trajo a la hija que tiene 19 años, que estaba padeciendo un dolor de cabeza. Traté a la niña y después empecé a pensar que podría ver, ya que lleva 20 años con esta discapacidad. Entonces consulté a otra persona que es mi padrino espiritual y le dije: padrino tengo este caso, yo pienso que ella podría ver por lo que he hablado con ella, ella tiene algo que viene de la infancia y que incidió para que quedara ciega. Empecé a trabajar con ella desde lo artístico el tema de la música, entonces le hice una canción para un trabajo que tenía que presentar en la universidad. Hicimos una canción con sus historias, comenzando con la infancia y con distintos momentos de su vida. Y ahora cada vez que ella canta va perdiendo más el miedo y ha llegado a decirme, estoy viendo, cada vez veo más la luz. Antes no podía abrir los ojos, ahora ya los puede abrir y tal y como vamos, pienso que ella podría volver a ver. (mujer afrodescendiente)

Continuar en pleno siglo XXI con la práctica de la medicina propia se considera parte fundamental de las múltiples resistencias de las comunidades en mención con miras a seguir reivindicando su autonomía, su identidad y el derecho a su pervivencia como grupos étnicos. Su aprendizaje no se convierte en algo puramente técnico y operativo, sino que éste lleva implícita la interiorización de los referentes fundamentales de su condición étnica y de ahí que en su práctica se plasmen buena parte de los valores y principios éticos que caracterizan a estas comunidades. En este proceso los mayores cumplen un papel fundamental.

Eso de la medicina, como ya le había dicho, eso es algo que se transmite de los abuelos a los papás y de los papás a los hijos [...]. Los mayores le recomiendan a uno que tiene que ser muy serio y tiene que ser muy responsable con la práctica de la medicina ancestral. Uno tiene que ser muy puro de corazón, a uno le tiene que gustar prestar el servicio, ser muy servicial, de lo contrario, no sirve para practicar esa medicina. Es muy importante, también, que lo que usted vea aquí, se quede aquí. Es muy importante la ética y los valores. Todo eso se lo enseñan a uno. Entonces ellos van mirando y van diciendo, esta pelaíta va ser seriecita, entonces, encausémosla por ahí, pues es una pelaíta que muestra interés por las plantas y sobre todo por el servicio. (mujer afrodescendiente).

A pesar de la capacidad de sanación, estas prácticas de medicina no dialogan con la medicina occidental, y se mantienen como saber en resistencia debido al ideal de racional de la ciencia occidental. En los testimonios de sabedoras, matronas, parte-ras son varias las referencias a la subalternización de sus saberes por parte de profesionales del sector salud la cual se expresa en descalificaciones y trivializaciones.



PEREGRINACIÓN AL PARQUE MONUMENTO DE TRJILLO. VALLE

Otras formas de reproducción de colonialismos epistémicos como lo presenta Castro Gómez (2007, p. 89) al referirse a la necesidad de diálogos de saberes transculturales que son solo posibles a través de la descolonización del conocimiento, que implica hacer evidente el lugar desde el cual se produce el conocimiento, y tender puentes para que los conocimientos ligados a tradiciones ancestrales, vinculados a la corporalidad, a los sentidos, aquellos que desde la ciencia occidental son vistos como “prehistoria de la ciencia”, empiecen a ganar legitimidad y puedan tener sentido como pares iguales en un dialogo de saberes. Sin embargo ...

[...] la posibilidad de que distintas formas de saber puedan coexistir, por ejemplo en el caso de la medicina indígena y la medicina tradicional es una utopía porque desde la racionalidad occidental ambos tipos de saberes no son contemporáneos en el tiempo, aunque sean contemporáneos en el espacio, expresión de la estrategia colonial de Occidente desde el siglo XVIII: el ordenamiento epistémico de las poblaciones en el tiempo. Unos pueblos, los más bárbaros, se hallan congelados en el pasado y no han salido todavía de su minoría de edad”, mientras que otros, los europeos civilizados y sus epígonos criollos en las colonias, pueden hacer uso autónomo de la razón y viven por ello en el presente. Aunque el médico indígena sea contemporáneo del cirujano que estudió en Harvard, aunque este último pueda saludarle y compartir con él un café, la hybris del punto cero lo clasificaría como un habitante del pasado como un personaje que reproduce un tipo de conocimiento “orgánico, “tradicional” y “pre-científico”.

Lo anterior contrasta con la apertura del dialogo que se puede ver por parte de personas poseedoras de saberes propios...

[...] realizamos un proceso conjunto con las personas que tiene sus conocimientos de la academia, entonces lo que hacemos es una revisión sencilla para que la persona que consulta tenga el proceso, tenga un acompañamiento desde la medicina occidental y desde la medicina ancestral. Es una acción diferenciada para que al mismo tiempo se dé el cumplimiento del derecho a la salud. Por ejemplo, que la persona vaya al psicólogo, nosotros no nos oponemos a eso, hacemos un acercamiento y sugerimos un acompañamiento desde la medicina occidental también (hombre afrodescendiente).

2.5 Los mayores como reproductores de éstos saberes de resistencia

Autores como (Jamioy, 1997) y (Molina, 2010) subrayan el papel que cumplen los mayores de las comunidades étnicas en la reproducción de la cultura. El primero considera que ellos se convierten en los “voceros de sus comunidades”, son quienes a través de su autoridad y sabiduría “expresan la palabra correcta”, son además quienes “identifican las cualidades de las personas y las calidades de las cosas” y de ahí que sean las personas encargadas de aconsejar a los padres de familia acerca de las orientaciones que deban dar a sus hijos, siempre en beneficio de todos. Molina, por su parte ve en los mayores “la memoria viva de la comunidad”, y considera, además que en ellos descansa buena parte de la organización y desarrollo comunitario en los diversos ámbitos; los mayores son igualmente el ejemplo a seguir por parte de las generaciones jóvenes, razón por la cual son personas dignas de respeto, que valen “por lo que han vivido” y no “por lo que producen o tienen”.

Desde las voces de las personas entrevistadas se aprecia una visión similar de los mayores: ya que son éstos quienes han recogido el legado construido históricamente por sus ancestros, razón por la cual sienten que es su deber ético, moral y político seguir reproduciendo la cultura heredada y darla a conocer e inculcarla a las nuevas generaciones. Los mayores son quienes hacen que perviva la cultura y que puedan mantenerse como grupos étnicos; son además el modelo a seguir y quienes dan los lineamientos fundamentales para el actuar organizativo y político. Los mayores actúan como mediadores, como consejeros e inculcan la responsabilidad, el respeto y la honestidad.

El papel de los mayores en la cultura afro es bastante significativo. Digamos que para nosotros los mayores son la autoridad dentro del seno familiar, pero también los mayores dentro del contexto de la comunidad son las personas que se respetan y quienes tienen el conocimiento propio y pueden hacer la transferencia de saberes. En ese sentido, ellos son los que poseen la mayor sabiduría, son las personas a quienes respetamos de una forma inmensa, porque son ellos quienes han venido trayendo ese legado, esa cultura, ese arraigo y esas raíces, y ellos son los encargados de hacer esa transferencia de saberes y obviamente por eso nosotros los cuidamos, los valoramos... (hombre afrodescendiente).

Nuestros mayores decimos nosotros, son nuestra biblioteca, son el conocimiento, son las personas que transmiten el conocimiento a todas las generaciones. Nuestros mayores son muy importantes en el proceso político-organizativo de nuestras comunidades, de nuestros pueblos, tienen una especial relevancia, aun con las dificultades, hay una especial atención a los mayores, son la base, el apoyo a un proceso, son la experiencia...(hombre indígena)

Otras personas consideran que los mayores son quienes históricamente han resistido en el territorio y siguen resistiendo a pesar de la crudeza del conflicto social y político colombiano pero también otras cosas producto de la implantación de la modernidad occidental.

2.6 Desterritorialización y resistencias

A medida que avanzaba la guerra en Colombia, muchos de los moradores de las distintas regiones del país observaban con impotencia cómo los actores armados limitaban el desarrollo de algunas de las actividades cotidianas de las regiones: autorizaban el tránsito sólo por algunos lugares; fijaban horarios para el funcionamiento de los negocios y prohibían el uso de determinadas prendas, entre otros. La práctica de la medicina ancestral se vio limitada, según lo manifestado en algunos de los testimonios.

Anteriormente, no sucedía así, uno iba de un pueblo a otro, por decir caminado durante 8 horas. Se iba con un familiar o con los vecinos, como se dice uno iba caminando en patota, pero ahora ya no se puede hacer eso, porque a uno le da miedo que le salga un milico o un guerrillo y que le diga, usted, ¿qué hace por aquí?, entonces todo eso hace que la gente se vea restringida y no pueda practicar todo lo de la medicina ancestral. (mujer afrodescendiente)

También como consecuencia de la guerra, muchas de las regiones del país vieron transformar su vocación agrícola y/ productiva, en razón a la presencia de los cultivos de uso ilícito, el cultivo de la palma africana o la minería ilegal, también legal. El desarrollo del narcotráfico traería hondas consecuencias sobre la vida de las comunidades campesinas y étnicas. Muchas personas llegaron a sentirse extrañas dentro de sus propios territorios. Desde las narrativas de las víctimas se comprenden con gran agudeza los cambios sociales que se estaban presentando y los efectos que ellos traerían:

Todo el mundo empezó a sembrar amapola, a dañar los potreros, cambiaron el tema de la agricultura, ya no se sembraba ni el maíz ni el frijol [...], empezaron a sembrar solo amapola. Los que no estuvimos con el boom de la amapola, nos quedamos con el maíz y el trigo, pero, ¿qué pasó?, que como en ese tiempo hubo mucho el cuento de la fumigación, entonces la avioneta no veía si ahí había maíz u otra cosa. La avionetas pasaban fumigando parejo y por eso acabaron con las vacas y con toda clase de animales y con los cultivos de pan-coger... (mujer indígena)

Nosotros no le apostamos a la minería ilegal que desafortunadamente nuestros gobiernos nos han vendido. Hoy desafortunadamente en el Chocó eso es lo que se está viviendo: la minería ilegal, pero ¿por qué?, porque el mismo Estado le ha entregado nuestras tierras a las multinacionales y ha sucedido que el que no sale, o el que no entrega sus tierras, o lo asesinan, o lo sacan a la fuerza. ¿Qué le ha tocado a la gente para sobrevivir?, adaptarse a la esa situación. Usted con familia, vive de sus tierras, y de un momento a otro llega una persona y le dice: Usted trabaja con nosotros, o se va... y usted lleno de chinos, ¿qué hace? [...], entre nosotros, en una misma familia hay ocho o diez chinos pequeñitos. Entonces sucede que ante esta situación nuestra cultura se ha visto afectada, se ha ido perdiendo y a nosotros nos ha tocao adaptarnos a otras culturas por la misma situación que se viene presentando en nuestro país. (hombre afrodescendiente)

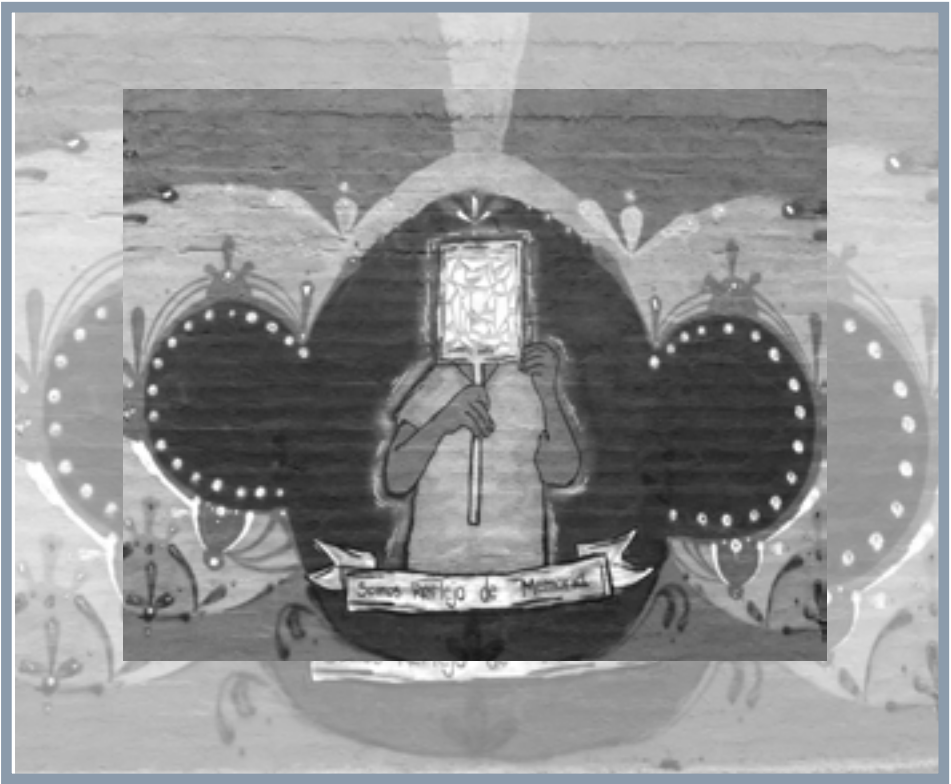
En ciertos casos, y cuando la correlación de fuerzas lo permitía, los miembros de las comunidades ponían en marcha procesos organizativos en medio de las amenazas, las intimidaciones y asesinatos de algunos de los líderes. Les dolía profundamente lo que estaba aconteciendo con el territorio y sobre todo la pérdida progresiva de las tierras, lo cual iba en contravía de la vocación agrícola de las comunidades, como también de su identidad cultural y todo el valor ancestral que ellas representaban y la relación con la tierra.

Cada vez más nos íbamos quedando sin tierras, sin tierras y sin tierras y un grupo de mujeres de Tumaco nos pusimos a pensar que había que hacer algo; hablábamos de las fibras porque ya no teníamos fibras, ni nada para trabajar la cestería que es una de las actividades que se hace en esta zona, la cestería es una de las cosas que más se mueve, y cuando se buscaba una paja no se encontraba, y entonces dijimos que era importante el territorio para poder tener las materias primas y sin el territorio era imposible. (mujer afrodescendiente)

En este contexto y a medida que se intensificaba la guerra en Colombia se ponen en marcha distintas experiencias organizativas para resistir a las distintas violencias. Igualmente emergen iniciativas de paz a lo largo del país. (Parra, 2014) cita entre otras experiencias las siguientes: el Instituto de Estudios para el Desarrollo y la Paz (Indepaz) (1984), el Programa por la Paz de la Compañía de Jesús (1987), la Red Nacional de Iniciativas Ciudadanas por la Paz y contra la Guerra (Redepaz)(1993), la Ruta Pacífica de las Mujeres (1996), la Red Nacional de Mujeres (1997), la creación de la Guardia Indígena Nasa (2001), el Programa de Iniciativas Universitarias para la Paz y la Convivencia de la Universidad Nacional de Colombia (PIUPC) (1999), el Programa de Investigación sobre Conflicto Armado y Construcción de Paz (ConPaz) de la Universidad de los Andes (2003). Igualmente da cuenta del papel cumplido por las comunidades de paz en San José de Apartadó hacia las décadas del siglo anterior. En cuanto a los observatorios para la paz, la autora señala la Base de Datos de Acciones Colectivas por la Paz del CINEP, El Observatorio de Construcción de Paz de la Universidad Jorge Tadeo Lozano y el Banco virtual de Buenas Prácticas para Superar el Conflicto (BPSC) del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo PNUD, entre otros.

Como ya lo han expuesto ampliamente diferentes estudios sobre el desplazamiento forzado en Colombia, el proceso de desterritorialización anteriormente referido se visibiliza aún más con el abandono involuntario del territorio. Aunque algunas comunidades logran por algún tiempo generar resistencias, las amenazas y la fuerza de las armas en un buen número de casos termina imponiéndose.

Huir de la guerra no siempre es posible, pues además, la guerra en Colombia también se desplaza por la geografía nacional. Por ello, es frecuente que la población deba convivir con los grupos armados que, luego de desplazar y asesinar, controlan la situación. En estos casos, las pocas organizaciones sociales que sobreviven asumen un bajo perfil, precisando sus objetivos hacia aspectos muy precisos en términos de seguridad alimentaria, lo ambiental, la educación y apoyo a los niños, ayuda humanitaria, etc. De lado queda la mención a los derechos humanos, a la guerra, a la democracia y la participación, pues son términos que despiertan sospecha. En las regiones y localidades el silencio es el mejor seguro para sobrevivir. (Osorio, 2001, p. 68)



PEREGRINACIÓN AL PARQUE MONUMENTO DE TRJILLO. VALLE

Al respecto, el testimonio de una de las integrantes de la Fundación Ágape por Colombia, quien muestra una experiencia de resistencia frente al control territorial de los grupos armados

Desafortunadamente un día me dijeron que tenía que irme a preparar las armas para salir a una marcha campesina. Dije que no y me sacaron. Horas me dieron para que me saliera, porque si no me mataban. Total, fue que conocí nueve departamentos de mi querida Colombia huyéndole a la guerra (mujer afrodescendiente).

Esta situación llevó a que Colombia llegara a ser considerada como uno de los países con mayor número de desplazados internos ACNUR (2017) A su vez, a que Bogotá se convirtiera en una de las ciudades con mayor número de víctimas de la guerra.

1. Al respecto están entre otros, “Indígenas y afrocolombianos en situación de desplazamiento en Bogotá”. Revista Trabajo Social 13: 61-76. Bogotá: Departamento de Trabajo Social, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia; Arias, L. & Carrera, P. (2016). Las organizaciones indígenas y afrodescendientes desplazadas en Bogotá y sus resignificaciones culturales. Bogotá: Fundación Universitaria Monserrate; Ghiso, A., Briceño, R., Muñoz, C., Arias, L., Acevedo, J. &Malavera, C. (2010). En la búsqueda del restablecimiento de derechos. Organización de población desplazada en las ciudades de Bogotá y Medellín. COCIENCIAS-FUM-FUNLAM, 2010; Bello, M (2001). Desplazamiento forzado y reconstrucción de identidades. Bogotá: MEN-Icfes; Bello, M. (2004). El desplazamiento forzado en Colombia: acumulación de capital y exclusión. En: Desplazamiento forzado: Dinámicas de guerra, exclusión y desarraigo. Bogotá: ACNUR, Universidad Nacional; Osorio, F. (2007). Territorialidades en suspenso. Desplazamiento forzado, identidades y resistencias. Bogotá: Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento; Osorio, F. (2009). Recomposición de territorios en contextos de guerra. Reflexiones desde el caso colombiano. Las configuraciones de los territorios rurales en el siglo xxi, 417-440. Bogotá: Departamento de Desarrollo Rural y Regional, Maestría en Desarrollo Rural, Facultad de Estudios Ambientales y Rurales, Pontificia Universidad Javeriana; Escobar, A.(2004). “Desplazamientos, desarrollo y modernidad en el Pacífico colombiano”. Conflicto e invisibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia, 53-72. Popayán: Universidad del Cauca; Oslender, U. (2004). Geografías de terror y desplazamiento forzado en el Pacífico colombiano: conceptualizando el problema y buscando respuestas. Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia 33-52. Popayán: Universidad del Cauca; Vallejo, L. (2007). La construcción del desplazado en Colombia. Cali: Universidad Autónoma del Occidente; Ibáñez, Ana, I. & Moya, A. (2006). ¿Cómo el desplazamiento forzado deteriora el bienestar de los hogares desplazados?: Análisis y determinantes del bienestar en los municipios de recepción. Bogotá: Centro de Estudios para el Desarrollo, Universidad de los Andes.

Esta situación llevó a que Colombia llegara a ser considerada como uno de los países con mayor número de desplazados internos ACNUR (2017) A su vez, a que Bogotá se convirtiera en una de las ciudades con mayor número de víctimas de la guerra.

Son múltiples las consecuencias que genera el proceso de desterritorialización al que son sometidas las personas, destacándose la interrupción intempestiva de las redes y relaciones que se tejían en los lugares de procedencia, como también la ruptura de los proyectos de vida, el difícil proceso de adaptación a los nuevos contextos y el alto grado de vulnerabilidad social y económica. Para las comunidades afrodescendientes e indígenas los efectos son aún mayores en razón de la relación que establecen con los territorios de origen y al lugar que le asignan a sus prácticas sociales y culturales.

Ante los efectos generados por los procesos de desterritorialización, algunas personas optan por hacer parte de una organización¹ de población víctima. A la mayoría de las personas que ingresan a estas organizaciones las motiva encontrar un espacio que les permita aunar esfuerzos para luchar por el restablecimiento de derechos. Para el caso de las comunidades étnicas (afrodescendientes e indígenas), además de este propósito existe la intencionalidad de hacer de las organizaciones espacios fundamentales para su pervivencia cultural.

Si bien es cierto que el motivo principal que lleva a las personas a conformar organizaciones está asociado con el restablecimiento de derechos, éstas igualmente se convierten en espacios de encuentro, de sociabilidad, para comentar la tragedia de la cual se ha sido objeto; para recordar todo lo dejado en los lugares de origen; igualmente para compartir, departir y en algunos casos, también, para los desencuentros, en razón a la diversidad de criterios y /o opiniones en torno a aspectos particulares de las dinámicas organizativas en territorios que no son los propios y que se presentan como desafío para las autoridades tradicionales debido a la irrupción de prácticas y discursos de los contextos de llegada.

1. Si se toma como referencia la última ola del desplazamiento forzado en Colombia, el origen de las organizaciones de población víctima (que huye del campo a la ciudad) se remonta a la década de los años ochenta del siglo XX. Se llamaban organizaciones de población desplazada hasta antes de la expedición de la ley 1448 de 2011.

Como aspecto fundamental dentro de los procesos organizativos puestos en marcha por la población víctima se destaca el conjunto de prácticas que afloran desde las dinámicas de los mismos. (Osorio, 2007, p. 43) considera que,

Las prácticas sociales que permiten construir acciones colectivas de la población desplazada están mediadas por la movilización de diversos recursos materiales y simbólicos [...] los recursos materiales implican unos valores y unos recursos simbólicos [...], los recursos simbólicos son sistemas de representaciones con base en los cuales los actores construyen las prácticas individuales y colectivas y responden a la incertidumbre.

(Arias & Carrera, 2014; Arias & Muñoz, 2010) identifican dentro de estas prácticas, las de supervivencia, para el aumento de capacidades, comunitarias, de derecho y de hecho. Dichas prácticas sintetizan los distintos propósitos de las organizaciones, a la vez que dan cuenta tanto de sus dinámicas internas como externas.

Dentro de los procesos desarrollados desde las organizaciones en mención, es posible encontrar diversidad de liderazgos y maneras de comprender lo organizativo, en razón a la presencia de múltiples historias individuales y colectivas, construidas en los lugares de procedencia, más los nuevos aprendizajes interiorizados en los sitios de llegada. A todos los identifica el hecho de ser víctimas de una tragedia común, pero la manera de comprenderla y enfrentarla es diversa. De ahí que en la dinámica de las organizaciones afloren prácticas políticas, sociales y culturales de diverso orden, las cuales le dan una fisonomía particular a cada una de las ellas.

Los liderazgos identificados reflejan en algunos casos la experiencia acumulada desde la militancia política en los lugares de procedencia, la cual se convierte en un componente importante para animar los procesos organizativos. En otros casos, la vocación de servicio interiorizada desde la familia o desde las iglesias, actúa como elemento clave a la hora liderar las organizaciones. En la población indígena cumple un papel fundamental el espíritu solidario vinculado con la cosmovisión de estas comunidades, como se expresa en las prácticas de la minga, la tulpá y el cambio de manos, entre otras. De cualquier manera, la complejidad a que se ven enfrentadas las víctimas de la guerra en un contexto como el de la ciudad de Bogotá, las lleva a realizar aprendizajes permanentes en razón a coyunturas particulares o a las demandas de la normatividad.

[...]se resignifica el papel de antiguos líderes comunitarios en los territorios de origen, que una vez migran, van retomando su labor en la ciudad. El capital humano y social que pervive se evidencia en el nuevo lugar de llegada, a través de modalidades de organización social, de dinámicas de urbanización, de construcción de redes. La idea de organizarse hace parte de lo que era su proyecto de vida, de tal suerte que al ir superando el duelo, retoman lo aprendido en el territorio, lo combinan con los elementos que adquieren en la ciudad (Arias & Carrera, 2014, p. 93)

Además, es importante resaltar que dentro de los liderazgos desarrollados por la población víctima en los años recientes en la ciudad de Bogotá, es posible identificar diferencias importantes con relación a los de años anteriores. En éstos se destacan liderazgos influenciados por posturas políticas en muchos casos radicales, los cuales imprimían una naturaleza particular a los procesos desarrollados. En los actuales momentos, sin que hayan desaparecido del todo dichas posturas, afloran otras formas de liderazgos, más inclinadas por reivindicaciones de corte espiritual y cultural, lo mismo que hacia las búsquedas de la convivencia pacífica y el cuidado de la naturaleza. Muy seguramente la atmósfera social, política y cultural, nacional e internacionales de los actuales momentos determina un giro importante en dichos liderazgos. Al respecto ver (Arias, 2004), (Arias & Muñoz, 2010) y (Arias & Carrera, 2016).

En lo que se expone a continuación se muestra cómo el proceso de desterritorialización al que se ven sometidas las comunidades étnicas y campesinas colombianas asentadas en la ciudad de Bogotá como consecuencia de la guerra desarrollada en la mayor parte del país en las últimas décadas, hace parte del largo proceso de extinción e invisibilización de dichas comunidades, cuyo origen se remonta al desarrollo de la modernidad y se mantiene hasta los actuales momentos. Como consecuencia de ello, las comunidades en mención, resisten desde el conjunto de prácticas interiorizadas desde los territorios de origen.

Una primera muestra de este tipo de resistencias la constituye la naturaleza misma de las organizaciones de la población víctima. Estos espacios se crean para reivindicar los derechos que les han sido vulnerados. En este orden de ideas, desde las organizaciones hay una intencionalidad explícita de resistir al hambre, a la exclusión

que enfrenta la mayor parte de esta población. Igualmente hay resistencias profundas desde las comunidades étnicas por su pervivencia social y cultural, contando para ello con todo el acervo interiorizado desde sus lugares de procedencia. Del mismo modo, desde las organizaciones se resiste a la exclusión educativa, al no acceso a la salud y a la vivienda, entre otros. En algunas ocasiones las personas se resisten a continuar viviendo en una selva de cemento que no ofrece garantías para llevar una vida digna y de ahí que desde algunas de las organizaciones se gestionen proyectos para el retorno y/o reubicación de los integrantes de estas comunidades, por ejemplo, iniciativas de vivienda adelantadas por los participantes del estudio que se describen en el siguiente capítulo no olvidar analizar.

En estos procesos de resistencia cumple un papel fundamental la formación recibida y/o gestionada desde las organizaciones. En algunos casos la formación se lleva a cabo por parte de los mismos líderes, y en otras son los representantes de las ONG, las universidades, personas voluntarias o miembros de algunas entidades estatales las que tienen la iniciativa de adelantar dichos procesos.

La formación puesta en marcha se lleva a cabo con diferentes intencionalidades. En algunos casos esta se realiza para proporcionar elementos teóricos y prácticos que potencien la organización y la participación social, política y/o comunitaria. En tanto que, en otros, la formación va orientada a la comprensión de la normatividad que de manera directa o indirecta guarda alguna relación con la problemática de la cual se ha sido objeto. En muchas ocasiones la formación está orientada a dar elementos para la puesta en marcha de algún proyecto productivo. Igualmente hay múltiples cursos, diplomados y talleres que buscan formar a la población víctima en temas específicos como derechos humanos, salud sexual y reproductiva, género, prevención de violencias, resolución de conflictos, reconciliación y construcción de paz, entre otros.

Si bien es cierto el acceso a distintos procesos de formación le han permitido a alguna parte de la población víctima el reconocimiento de sus derechos como ciudadanos y como víctimas de la guerra en Colombia, reconfigurando en muchos casos sus subjetividades y potenciándolos como sujetos sociales y políticos, ser aprecia que en algunos casos dichos procesos se adelantan al margen de las características y condiciones sociales y culturales de los sujetos, inhibiendo de esta forma la posibilidad de una incidencia mayor en la transformación de sus vidas. Razón por la cual se hace necesario que desde la academia y desde las diversas instituciones que trabajan con esta población se desarrollen procesos pedagógicos de corte dialógico donde se

consulten sus intereses, expectativas y necesidades.

Como parte de los procesos formativos que se adelantan desde las organizaciones, hay que mencionar que en algunos casos ellos están en sintonía con perspectivas teóricas y epistemológicas, elementos de cultura propia, las cuales, por su naturaleza, proporcionan los fundamentos necesarios para potenciar dichos procesos. Así, por ejemplo, en el caso de organizaciones como la Fundación de Arte y Cultura del Pacífico o Semilleros de Libertad hay una intencionalidad clara de reivindicar los fundamentos de la educación popular, la etnoeducación, el enfoque de género y la filosofía Ubuntu². Se trata de perspectivas que proporcionan elementos para el desarrollo de lo organizativo y participativo, que generan subjetividades nuevas que redundan en las reivindicaciones individuales y colectivas en los nuevos contextos y que provienen de lugares epistémicos distintos a la cultura occidental.

La educación popular nos ha enseñado mucho porque yo todo lo que enseñó desde el cuidado del cuerpo y el desarrollo de la partería, todo lo enseñó desde ahí, desde la educación popular y con palabras nuestras ... (mujer afrodescendiente).

La visión y la misión la sacamos de la filosofía Ubuntu, la estudiamos parte por parte, la filosofía que fue la que determinó y reguló la paz en África y la cogimos y de ahí sacamos los valores y el documento ya está hecho, yo juiciosamente ya lo estructuré, haciendo memoria... (mujer afrodescendiente)

Lo étnico porque la mayoría somos negras, ahora van a entrar unas mestizas, pero la mayoría somos negras y lo étnico también, porque yo soy defensora de los derechos del pueblo afro, entonces necesariamente hay que tener algo étnico. Además, en los estatutos dice que nos dedicamos a la educación y a la etnocultura. Esto significa mucho para nosotros, porque implica un compromiso con el fortalecimiento de la identidad cultural, a través de la etnoeducación y la educación popular. Todo esto lo hacemos desde nuestros usos y costumbres. Sin identidad cultural no podríamos avanzar en los procesos organizativos y no podríamos defender los derechos humanos. La etnoeducación es fundamental para el fortalecimiento de la identidad afro.

2. Se refiere una forma de vida practicada principalmente en algunas regiones africanas que reivindica el arte del vivir juntos, desde el respeto, la generosidad, la inclusión y la práctica responsable del cuidado de todos.

Tenemos claro que hay que fortalecer a los pueblos en su identidad, así sea la urbana, pero es la identidad. Hay muchos pueblos que están perdiendo su identidad y eso los pone en un estado de marginalidad social, porque cuando yo no tengo identidad, corro el riesgo de hacer algo en contra de mí mismo. Si yo tengo identidad, no voy a actuar en contra de mi étnia. (mujer afrodescendiente)

Yo tengo mi pensamiento camilista, -pero desde la lectura- también me gusta la filosofía Ubuntu, de Nelson Mandela[...] me gusta practicarlo porque me parece que si cada persona, si cada ser humano tuviera algo del pensamiento camilista y Ubuntu, seríamos una potencia. Porque el Ubuntu es algo de hermandad, de solidaridad, de lazos fuertes, o sea de yo soy lo que él es, y el camilismo es una cosa muy bonita, muy social, muy de uno formar a la gente y hacer una práctica bonita, de un ser humano bien[...] y eso no está en una arma, el arma es el libro, es la lectura, y con lo que tú cargas el arma es el espíritu, el cuerpo (mujer afrodescendiente).

Para el caso de las comunidades indígenas gran parte de los fundamentos que orientan los procesos formativos guarda una relación estrecha con su cosmovisión, de ahí que siempre estén presentes aspectos como el respeto hacia los mayores, hacia los otros, hacia la naturaleza, hacia lo ancestral, hacia la tierra y hacia el territorio. Se destaca igualmente la solidaridad entre sus miembros como parte esencial en las relaciones cotidianas. La forma integral de comprender el mundo sigue cumpliendo un papel importante en la explicación de la realidad social, situación no fácil de comprender desde las lógicas occidentales.

Esta manera integral de comprender la realidad social se hace extensiva también a algunos de los integrantes de las organizaciones de las comunidades afrodescendientes, aspecto que toma especial relevancia en la práctica de la medicina ancestral, como también en la manera de comprender las problemáticas de las víctimas en el contexto de la ciudad de Bogotá y las alternativas frente a éstas.

De manera particular para el caso de la práctica de la medicina ancestral se tiene presente que la mayor parte de las enfermedades guardan una relación estrecha con los contextos en los que se ubican las personas en el proceso de adaptación a la vida urbana. Razón por la cual se parte de la base de que muchas de las dolencias obedecen, por ejemplo, a las situaciones de estrés por el desempleo o por el hacinamiento habitacional. En este sentido, además de realizar la atención correspondiente a través de sus prácticas de medicina propia, ésta se lleva a cabo desde un diálogo humanizado, donde al atendido no solamente se le comprende desde su parte física, sino desde las distintas dimensiones de su ser.



PEREGRINACIÓN AL PARQUE MONUMENTO DE TRJILLO. VALLE

Otra de las situaciones que generan problemas de salud a la población víctima es la incertidumbre frente al tema de vivienda, así como la adaptación a las soluciones institucionales que se les brindan en este aspecto, ya que desde la lógica de las administraciones locales se ha optado por la construcción de bloques de apartamentos dando cuenta de una mirada monocultural y excluyente con las particularidades sociales y culturales de quienes van a vivir allí. Se reclama por tanto proyectos de vivienda acordes con sus características y donde sea posible generar procesos comunitarios que dignifiquen sus condiciones sociales actuales.

Acá nosotros si estamos analizando qué necesitamos para vivir ahí, qué tiene que tener el entorno donde vamos a vivir, qué tipos de casas, qué viviendas queremos tener, qué tipo de materiales queremos que tengan esas casas y por qué; o sea, hoy sabemos del daño que hace el asbesto, por ejemplo, entonces ese tipo de cosas los gobiernos lo hacen por conveniencia, pero no por lo que nosotros podamos necesitar, ellos no ven nada de eso; sino que simplemente dicen: tenemos este proyecto de viviendas, no importa qué materiales tenga, no importa nada de eso.[...] Nosotros tenemos claro que somos personas y tenemos unas necesidades al igual que los otros [...] o sea, no somos como un grupo de animalitos para que nos tiren por ahí. [...] Nosotros consideramos que son las mismas familias las que tienen que decir cómo quieren su casa, dónde quieren su casa, qué contenido tenga esa casa, para cuántas personas esa casa y qué materiales tenga esa casa, para nosotros eso es prioritario. [...] También para nosotros prima el espacio, su contenido en el ámbito del acceso al trabajo, a la educación para los hijos, las relaciones comunitarias, los espacios que vamos a tener para nosotros poder hacer un trabajo comunitario, para nosotros eso es relevante. [...], por eso, no queremos una casa donde nos dispersen, o un apartamento que nos disperse; estamos hablando de un territorio, de una tierra donde nosotros podamos reconstruir nuestro proyecto de vida. Entonces, de ahí sale este proyecto, que es una reconstrucción del tejido social desde la memoria, desde lo que nosotros consideramos que puede servirnos en el marco de este postconflicto. De otra manera no sentimos que pueda ser importante para nosotros. (mujer afrodescendiente).

2.7 Los vínculos que se mantienen con el territorio

Como ya se ha mencionado, para el caso de las comunidades étnicas las relaciones con el territorio de origen se mantienen vivas aun en contextos de desterritorialización. “Defender el territorio desde el exilio”, tal y como lo advierten (Salcedo, 2008) y (Osorio, 2010) se convierte para los integrantes de algunas organizaciones en una de sus prioridades. De ahí que se recurra a la denuncia ante las entidades competentes de todas aquellas situaciones violentas que amenacen la estabilidad del territorio.

Del mismo modo las autoridades tradicionales de los territorios están pendientes de las problemáticas que las personas enfrentan en los sitios de llegada:

Sí, nosotros tenemos la posibilidad de estar en contacto con nuestras autoridades, la posibilidad de contar las problemáticas, lo que nosotros pensamos, lo que nosotros sentimos, las dificultades [...], siempre hay ese apego al territorio[...], una forma de apegarse al territorio es cómo apoyar los procesos de allá, así sea con dinero desde la ciudad, lo cual a veces resulta difícil, pero es la manera de como uno puede estar ligado al centro de la tulpá, que es el territorio. Nuestras autoridades vienen, se hacen algunas reuniones, eso no es constante, pero sí se hacen algunas reuniones con las autoridades, con los representantes y se les comentan las problemáticas. De hecho, a finales del año pasado estuvimos aquí en Bogotá reunidos con las autoridades de nuestros pueblos... y les contábamos cuáles eran nuestras problemáticas, cuáles eran nuestras expectativas, y estuvimos de acuerdo en que estábamos aquí, pero también podíamos aportar a nuestro proceso organizativo en el territorio. (hombre indígena).

El vínculo estrecho con el territorio de origen se hace presente aún más en el despliegue de prácticas culturales puestas en marcha en el sitio de llegada como parte de los procesos de resistencia. Las lógicas del contexto urbano amenazan con borrar de una vez por todas las formas de comprender la realidad aprendidas desde el territorio. Como se mencionaba anteriormente éste es la madre, el centro, la raíz y el origen de la espiritualidad, de ahí que se le evoque una y otra vez y se le considere como parte fundamental para la pervivencia en los nuevos contextos.

El territorio es nuestra raíz. Nosotros definitivamente no seríamos quienes somos si no tuviésemos ese arraigo en el territorio. Es donde se arraiga y donde están todos nuestros valores, donde está todo lo que expresamos, es como el sello nuestro. Allá crecimos con unas costumbres y una cultura que nos determina y precisamente eso es lo que estamos haciendo acá, es decir, haciendo que eso no se pierda porque eso es lo que nos hace diferentes. El territorio es el lugar donde están nuestras raíces y sin ese territorio y sin ese contacto continuo, no seríamos lo que somos. El territorio es donde está nuestra espiritualidad, es más, nuestro ombligo está allá. Normalmente en nuestras prácticas el ombligo se queda en nuestro territorio. En ese sentido, el territorio es lo que nos enriquece y nos sigue enriqueciendo y por el territorio seguimos luchando [...], desde la organización y desde sus luchas estamos haciendo que perviva el territorio. Estamos acá, pero ese territorio que físicamente está en un lugar alejado, debe seguir perviviendo a pesar de la distancia, de ahí la forma que nosotros nos disponemos acá en el vestir y en fin en nuestras prácticas, para que el territorio siga perviviendo como parte de la riqueza y el acervo cultural”. (hombre afrodescendiente).

Como parte de la reivindicación que se hace del territorio, se retoman prácticas interiorizadas desde allí, las cuales riñen con las lógicas propias de los contextos urbanos.

Bueno, la organización se dio de pronto, porque los indígenas de alguna manera hemos vivido como muy unidos, muy juntos, entonces el hecho de saber que hay más personas a nuestro alrededor que son de la misma etnia, de los mismos resguardos, con las mismas costumbres, entonces eso de pronto nos identifica...[...], decimos..., en tal fecha va haber una reunión..., vamos a hacer un almuerzo, vamos hacer tal cosa, ¿por qué?, porque se conserva todavía como esa visión que uno tenía en el resguardo, lo que siempre hacía en la vereda y lo que siempre hacía la familia [...], que viene la comadre de tal parte, que viene el padrino de tal otro, entonces siempre es esa reunión familiar, y así se diga que no hay para hacer un almuerzo especial, pero hay coles, hay maíz, entonces uno se hace una sopita de maíz, y eso uno lo comparte como un menú especial. (hombre indígena)

En los nombres de algunas de las organizaciones se aprecia la remembranza por las prácticas del territorio y las maneras de ejercer resistencia desde allí. Una de éstas se autodenomina la Tulpa, ante todo por el significado cultural que ésta representa, tal y como se había expuesto anteriormente: “Creo que es el nombre que le colocamos por el apego a nuestra tierra, a nuestras costumbres, a nuestra cultura, a nuestros valores ancestrales.”. Ahora desde el destierro, la Tulpa se convierte en símbolo de unión, de fuerza, de solidaridad, de afecto y ante todo en espacio de sociabilidad y de aprendizajes, tal y como se hacía en el territorio, pero dentro de las limitaciones del contexto urbano.

Igualmente, en el nuevo contexto se desarrollan diversos tipos de prácticas, como lo refiere la población víctima. Además se tiene claro el papel de la cultura en los nuevos espacios.

Acá nosotros trabajamos el apoyo entre compañeros, entre paisanos, si hay una persona enferma, buscamos la forma de cómo apoyarla, sea económicamente o visitándola [...], acá en la ciudad, no podemos tener la práctica de hacer el cambio de mano como se hace en el territorio [...], en una ocasión una paisana compró un lotecito y allá hicimos una minga para ayudarla a limpiar la tierra, limpiar el lote, para que pudiera construir, entonces no se pierden las costumbres, así estemos en la ciudad. Si hay problemas, porque siempre el choque cultural es muy

fuerte, pero donde uno está, implícitamente tiene que estar la cultura. [...] Las ollas comunitarias nosotros las hacemos con las costumbres de allá, aunque a veces en la ciudad no se consigue lo que uno usa, uno no come lo que hay en el territorio, pero tratamos de que algo se asemeje a lo que hay allá. (hombre indígena)

Las diversas formas de solidaridad y de cooperación parecieran ser una de las características propias de las regiones de donde procede la población víctima de la guerra. En éstas, pese a los cambios generalizados, aún persisten este tipo de prácticas. Tanto indígenas como afrodescendientes y población mestiza en el actuar cotidiano recurre a ellas.

Eso sí es una enseñanza de mi región. A nosotros nos enseñan el valor de la cooperación, eso lo ve uno todos los días. Allá en nuestro territorio, nosotros nunca hacemos la comida pensando solo en los que estamos en la casa, siempre preparamos algo más porque pensamos que puede llegar otra persona o que el vecino no tiene para comer. Esa enseñanza la he seguido yo aquí, por más pobre que yo esté, siempre hago la comida pensando que van a llegar más personas y que muy seguramente no tienen qué comer y que hay que calmarles el hambre. (hombre afrodescendiente)

2.8 Los quilombos: una experiencia paradigmática de resistencia

Las personas afro somos luchadoras y resistentes porque así hayan pasado miles de años, eso va de tradición en tradición, llevamos esa forma de luchar por lo que queremos y por eso aquí en Bogotá existen quilombos. Lo que hacían nuestras personas que traían cautivas aquí para esclavizar. Ellos utilizaban quilombos, ahí era donde hacían resistencia a los problemas, y yo por lo menos voy al quilombo cuando tengo problemas, y por eso no me doy por vencida. (mujer afrodescendiente)

Como se había señalado anteriormente, la medicina ancestral ocupa un lugar central dentro del conjunto de prácticas de las comunidades étnicas. Al producirse la desterritorialización, algunas de las personas tanto de las comunidades indígenas como afrodescendientes continúan con esta práctica en los sitios de llegada. La mayoría de las veces los lugares de residencia de los practicantes de la medicina propia se convierten en el espacio de atención para las personas tanto de los grupos étnicos como de la población mestiza.

Para algunos de los integrantes de estas comunidades continuar con dicha práctica es un acto de respeto para con el legado de sus ancestros y de ahí que se considere también como un acto de resistencia en los sitios de llegada, en medio de las limitaciones de todo tipo.

Como parte de la lucha por la autonomía y particularmente con la intencionalidad de reivindicar la medicina propia, hacia el año 2013 se logra que la Secretaría Distrital de Salud autorice la conformación de espacios para la atención con este tipo de medicina. Este gran propósito se hace realidad luego de múltiples luchas de matronas, sabedoras y parteras y otros integrantes de la población afro para que la administración local reconozca en su agenda sus propuestas, amplíe su comprensión del derecho a la salud. Se trataba de formalizar algo que ya de hecho venía existiendo en distintos sitios del Distrito Capital. El nombre que se le dio a estos espacios fue el de quilombos, buscando con ello, una vez más, rendir homenaje a las luchas históricas que han librado los miembros de esta población. Los quilombos históricamente han sido considerados como espacios de libertad, de resistencia, de solidaridad, de autonomía y de construcción de identidad.

Es un espacio de resistencia y se decidió ponerle ese nombre porque, por ejemplo, en el caso nuestro las matronas a nivel distrital trataron de formalizar algo que ellas ya venían haciendo en cada una de sus localidades [...], aquí en el caso particular es un espacio de resistencia porque se trata de rescatar nuestra cultura, de mantenerla viva, al igual que nuestros usos y costumbres. Es una forma de atender nuestro cuerpo de una forma natural y hacerle un aporte a la humanidad [...]. Éste es un espacio de resistencia porque hacemos que nuestros usos y costumbres sean tenidos en cuenta y sean respetados. Si toca ir a la Defensoría del Pueblo para que sea así, lo haremos, y si toca ir a la Personería para que sea así, también lo haremos. Y si nos toca ir a muchas instancias más para que nuestros usos y costumbres sigan perviviendo y se sigan respetando, también lo haremos". (hombre afrodescendiente)

En los quilombos se ponen en marcha distintos tipos de “tratamiento”, propios de la medicina ancestral afro y de otras propuestas de sanación no occidentales.

Hacemos sesiones de aromaterapia y de relajación a través del sonido de la naturaleza. Hay una introspección que se hace con las personas y es invocando sus ancestros [...], igualmente hay terapias con manejo de tambores y en general hacemos un buen uso de lo que nosotros entendemos por la naturaleza [...], muchos de los problemas que presenta la gente son de orden espiritual y eso también lo trabajamos [...], por otro lado, usamos la música, se utiliza para tranquilizar, se usa una limpieza, se usa la abrazoterapia, se usa el baile como una forma de nivelar, se usan los sonidos, el grito, como una forma liberadora...(hombre afrodescendiente)

De cara al tema de construcción de paz...

Bueno, los quilombos ya están haciendo este ejercicio de construcción de paz, ¿desde dónde?, desde la sanación, porque realmente nosotros como víctimas del conflicto no hemos sanado. Realmente las víctimas del conflicto no han tenido un trabajo emocional de sanación desde la dirección de la institucionalidad. Entonces, desde los quilombos se está haciendo ese desarrollo desde la sanación, porque se sana el espíritu, se saca el dolor, y lo que hacemos es que la gente se sane emocional y espiritualmente, que dejen esas huellas en un telar para que nunca se olvide lo que pasó, para que la gente se vaya restableciendo también y vaya mirando hacia donde proyecta su plan de vida (mujer afrodescendiente).

Para el primer semestre del año 2017 había en el Distrito Capital 11 quilombos, distribuidos en distintas localidades. El interés de un buen número de los integrantes de las comunidades étnicas por hacer uso de estos espacios, obedece también, a la desconfianza que genera la práctica de la medicina alopática, al igual que al trato inhumano y discriminatorio recibido por parte de los profesionales y demás personas encargadas de brindar la atención en Empresas Prestadoras de Salud y en los hospitales, según lo manifestado por los entrevistados.

También, existen otras razones para que las personas acudan a los quilombos: en primer lugar, se considera que allí se recibe un trato humanizado, el cual se hace realidad a partir de la atención que reciben las personas desde el momento en que ingresan al recinto. Como parte esencial de la atención se busca que la persona entre en confianza con quien lo está atendiendo, lo cual es considerado como elemento

esencial a la hora de llevar a cabo la práctica. En segundo lugar, y en directa relación con lo anterior, entrar en confianza entre unos y otros, demanda el desarrollo de ciertos diálogos prolongados, a través de los cuales se hace realidad la apuesta por la atención integral, pues se parte de la base de que muchas de las enfermedades guardan una relación estrecha con las condiciones socioeconómicas y culturales a las que personas se ven expuestas. *“Se dialoga con la gente: esto permite poner de presente que muchas de las enfermedades están asociadas a las dificultades económicas, de hacina- miento y de discriminación a que están expuestas las personas”.*

El grado de confianza de las personas para con el quilombo se encuentra articulado con la comunicación que se establece de parte de quienes allí los reciben: el em- pleo de palabras y expresiones propias, como también la disposición del lugar de atención con imágenes y objetos alusivos a los referentes identitarios que las perso- nas empiezan a reconocer a partir de participar de las actividades de recuperación de la identidad adelantadas por las organizaciones. En tercer lugar, históricamente existen creencias arraigadas sobre la eficacia de este tipo de medicina y que estas prácticas están cercanas en lo local, y hay otros criterios de acceso.

El encuentro en los quilombos se deriva directamente de la vocación de servicio que se trae de los territorios de origen. Durante éste, la dimensión espiritual ocupa un lugar central en coherencia con la cosmovisión de la población afro, ya que existen unos propósitos comunes con la práctica de la medicina ancestral en estos espacios. Sin embargo, es importante mencionar que no se puede hablar de uniformidad en dicha práctica en los distintos quilombos, situación que obedece, entre otros aspec- tos a la conformación cultural de las diversas regiones del territorio nacional de las cuales proceden las personas, más los nuevos aprendizajes de los sitios de llegada. “Cada pueblo originario posee un complejo conjunto de saberes ligados a su territo- rio, que condicionan sus maneras de habitarlo, éstos se llevan consigo a la ciudad y se adaptan a la vida de ella” (Gómez et al, 2015, p. 51). En palabras de uno de los entrevistados,

Es importante aclarar que, si hablamos desde el quilombo, aquí está presente una diversidad de prácticas por cuanto hay influencia de las diversas regiones del país. Por ejemplo, una persona que atiende en otro quilombo y que es del Atlántico, hace las terapias con el sonido de los tam- bores o con el bullerengue, lo cual le da una connotación especial. Igualmente, aquí trabajamos otras prácticas de acuerdo con la cultura de otras regiones del país, pero de lo que se trata es del reconocimiento de esa diversidad de formas culturales y de la manera como ellas pueden dialogar entre sí. Eso de las diferencias lo que nos permite es seguir avanzando y seguir cons- truyendo entre todos. (hombre afrodescendiente)

Los quilombos, aunque son conocidos como espacios para la práctica de la medicina ancestral, y desde los cuales se agencian otros tipos de prácticas, forman parte de las múltiples resistencias de la población afro en la ciudad de Bogotá.

El quilombo es un espacio de resistencia, con un pensamiento colectivo, es un lugar de encuentro, de integración, de educación, de persistencia, de amor propio por los demás, es un espacio de sabiduría, un encuentro con los ancestros, con la ciudad, con la gente que viene al espacio [...], también el quilombo se convierte en una oportu- nidad de ser uno mismo, también para saber reconectar el tejido social perdido; entonces nosotros hablamos de sabiduría, porque hay un saber ancestral construido y a partir de eso podemos recomponer como todo lo que hemos ido perdiendo en la guerra. (mujer afrodescendiente)

Particularmente desde el quilombo Niara Sharai 2 de la localidad de Bosa, se desa- rrollan procesos de reconstrucción cultural en algunas instituciones educativas de dicha localidad; igualmente hay un trabajo importante en formación de derechos humanos con población local. Cabe mencionar, el trabajo desarrollado desde el cos- turero de la memoria, al cual concurren algunas de las personas de Niara Sharai. Un día a la semana, al son del tejido, un grupo de mujeres se reúne para recordar y reflexionar sobre aspectos puntuales de sus lugares de procedencia, lo mismo que sobre los hechos victimizantes de que fueron objeto. De allí surgen propuestas en torno a la manera de evitar que estos hechos se repitan, al mismo tiempo que buscan alternativas de denuncia frente a éstos. Dichos procesos tienen incidencia en la con- figuración de la identidad colectiva, según lo manifiestan algunos de los integrantes de este espacio.

2. Para los participantes significa “grandes propósitos” al parecer son palabras derivadas del idioma malgache

Para nosotros es importantísimo hacer el proceso de remembranza de la memoria, para poder reconstruirnos y poder seguir manteniendo eso que es tan importante, que es el tema de fraternidad y compadrazgo a través de estas prácticas. Lo que hacemos es recordar todas esas cosas que hacíamos en el territorio [...]. La reconstrucción de la memoria genera identidad, genera información, genera educación en las personas, genera empatía. En un ejercicio que hicimos de los roles de cada uno en la organización este domingo, todas decían: cuando yo llegué aquí, yo no tenía mucho conocimiento, ni siquiera sabía quién era yo. Ahora ya sé quién soy, qué puedo hacer, cómo aportar y no solamente soy hija, soy mamá, sino que también hago parte de una organización..., todas se sentían identificadas. (Mujer afrodescendiente).

Como se mencionaba anteriormente, institucionalización de los quilombos dentro de la administración local se llevó a cabo después de una ardua lucha de las matronas, parteras y las sabedoras por el reconocimiento de sus saberes y prácticas. Una vez que estos comenzaron a funcionar se evidenció de manera clara el choque entre lógicas contrapuestas de concebir la salud: de una parte, una mirada administrativa, pragmática y neoliberal que le da prioridad a una supuesta eficiencia que debe estar presente en cualquier tipo de empresa, sacrificando de esta forma el bienestar de las personas y que exigía que los quilombos fuesen administrados como las Entidades Prestadoras de Salud, en términos de la atención de un determinado número de pacientes en un tiempo específico y con el mínimo de recursos técnicos y humanos, y de otra, las consideraciones esgrimidas por las organizaciones afrodescendientes que parten de la base de la atención integral como una manera de dignificar la salud.

Ha sido un proceso y una lucha ardua que se ha tenido que dar para que hoy estos quilombos estén funcionando, porque para muchos los quilombos no son lugares de reconocimiento o no los reconocen como tales. Nosotros que sabemos el por qué existen, cuál ha sido la resistencia que se ha hecho para eso, les damos todo el valor y se convierte en parte de nosotros, pero para los que no hacen parte de la etnia y no hacen parte de este proceso de resistencia, pues es algo como... común y corriente, pese a los resultados que han mostrado y seguirán mostrando (mujer afrodescendiente).



PEREGRINACIÓN AL PARQUE MONUMENTO DE TRJILLO. VALLE

LA CONSTRUCCIÓN DE PAZ EN CONCRETO
A PARTIR DE LAS EXPERIENCIAS DE LAS
ORGANIZACIONES

CAPÍTULO 3

LA CONSTRUCCIÓN DE PAZ EN CONCRETO A PARTIR DE LAS EXPERIENCIAS DE LAS ORGANIZACIONES

En este capítulo, se presentan las prácticas concretas de construcción de paz de los participantes, que a juicio del estudio corresponden a la noción de paces desde abajo. Solo a esta categoría, por ejemplo, en dialogo con sus universos simbólicos, que recuperan la convivencia en lo cotidiano.

Se exponen las diferentes formas de construcción de la paz desde las organizaciones de la población víctima mostrando algunos aportes a la reconciliación y al perdón; el papel de la memoria en los procesos de construcción de la paz; la manera como desde las organizaciones de esta población se dan respuestas a las problemáticas surgidas de los contextos locales a pesar de las condiciones adversas.

3.1 *Paces desde abajo. Una categoría pertinente para comprender las prácticas de los participantes*

Refiriéndonos a las formas de construcción de paz en Colombia, conviene citar a (Hernández, 2009), para quien desde los años setenta y ochenta del siglo anterior surgieron algunas experiencias de paz desde la base en diferentes regiones del país con el propósito de enfrentar los efectos de las distintas violencias. Si bien, el origen de algunas de éstas estuvo motivado en ciertos casos por los intereses de gobiernos, ONGs e iglesias, muy pronto su liderazgo corrió a cargo de las mismas comunidades. Hernández denomina a estos escenarios, Iniciativas Civiles de Base Social (ICBS) y las considera como ejemplos vivos de paces imperfectas, construidas desde abajo, desde los valores, experiencias, y la vocación por la paz presente en las cosmovisiones y la ancestralidad que anima la cotidianidad de distintas comunidades del territorio colombiano. Dichas iniciativas,

Construyen paz por generarse y proyectarse con la intencionalidad de proteger pacíficamente la vida, las culturas, la autonomía o la autodeterminación, el territorio, la integridad de las comunidades, prevenir el desplazamiento forzado o retornar a sus lugares de origen, y defender derechos esenciales como: la igualdad, la participación, las libertades de expresión y de conciencia, y la paz entre otros. También por hacer ruptura con las lógicas de guerra, tomando distancia de ellas, resistiendo pacíficamente, no colaborando, y en algunos casos realizando diálogos humanitarios que disminuyan su intensidad. En igual forma, por proponer proyectos alternativos de vida, subsistencia y relación pacíficos, solidarios, democráticos e incluyentes, donde la diversidad pueda expresarse y aportar desde su particularidad y se alcance una mayor calidad de vida sin depredar el ambiente, mediante planes de vida y/o desarrollo y/o etnodesarrollo que encuentren su origen en las culturas y necesidades propias. (2009, p. 181)

(Hernandez, 2012) reafirma cómo estas iniciativas civiles de paz de base social han sido jalonadas por pueblos y comunidades para hacer frente a las distintas violencias. En ellas están presentes la concepción integral y amplia de la vida y buena parte del acumulado histórico de las resistencias puestas en marcha para evitar su desaparición.

Existen diversas tipologías para la clasificación de las experiencias en mención. (Hernández, 2009) propone 3 criterios de clasificación dependiendo de la población que las genera, los escenarios en los que surgen y su intencionalidad. A su vez, (Parra, 2014) refiere experiencias a nivel nacional (educación para la paz y resolución de conflictos, experiencias estatales de diálogo y negociación, iniciativas de movilización y de coordinación regional y nacional) y experiencias comunitarias de cobertura regional o municipal (de desarrollo y paz, de base a favor de la democracia, de movimientos sociales emancipatorios).

Dentro de estas experiencias están, entre otras, la Asociación de Trabajadores Campesinos del Carare (1987); la Neutralidad Activa de la Organización Indígena de Antioquia (1994); la Comunidad de Paz de San José de Apartadó, (1997); la Comunidad de Paz de San Francisco de Asís, (1997); y la Asamblea Municipal Constituyente de Mogotes (1998).

A lo anterior, habría que agregar la multiplicidad de organizaciones de población víctima surgidas en las distintas regiones del país para hacer frente a los efectos del desplazamiento forzado. Se trata de organizaciones, la mayoría de ellas creadas con el propósito de restablecer sus derechos básicos: acceso a proyectos productivos, a la salud, la vivienda, la educación, la reubicación y el retorno.

Interesa afirmar que las prácticas de construcción de paz realizadas por los participantes del estudio se corresponden con formas subalternas, imperfectas de construcción de paz que desde abajo se proponen generar cambios a nivel local y se suman a las iniciativas que desde hace algunas décadas conforman el panorama nacional de experiencias de paz.

Sobresale de manera especial la relación que estas comunidades establecen con la naturaleza. La perspectiva integral desde la cual ven la realidad, los lleva a desaprobar el carácter instrumental para con la naturaleza, lo cual hace que el irrespeto hacia ésta aflore una y otra vez en sus narrativas y de ahí que lo consideren como uno de los grandes males de nuestra sociedad y opuesto totalmente a la construcción de la paz. Dicho irrespeto se manifiesta en la sobreexplotación de la tierra, la tala indiscriminada de los bosques y el avance de los cultivos de uso ilícito con todas las consecuencias que ellos generan, lo mismo que las prácticas de la explotación minera a gran escala, entre otros.

Afros e indígenas consideran que en el actual proceso de paz urge la reconciliación con la naturaleza, lo cual implicaría desde medidas de orden legal hasta el cambio de actitud frente a ésta. Desde algunas de las organizaciones de la población víctima de la ciudad de Bogotá se tiene claridad sobre esta problemática, a la vez que se buscan alternativas al respecto

La naturaleza está sentida por todo lo que ha sucedido, por todo lo que ha pasado y esto hace parte de la reconciliación [...] primero, vamos a recuperar un sistema, digamos de materiales, de técnicas para la construcción que la gente la ha usado y que ha sido parte de su historia. Entonces queremos empezar a ver el tema de las maderas, por ejemplo, tenemos una Chonta, que la Chonta es muy buena para construir, dura cientos de años [...], entonces nosotros estamos mirando cómo en el Pacífico, en vez de seguirlo destruyendo, mejor levantamos una siembra de árboles maderables y además que vuelva la Chonta, la cual desapareció con el narcotráfico. Ahí es donde entra la Universidad... ellos nos dicen: Bueno, nos interesa mucho ayudarlos a ustedes, nosotros queremos junto con ustedes ir a hacer ese trabajo allá en la región para restituir sistemas de vida, de plantas, de agua, de árboles, de todo esto... y así hemos organizado un plan estratégico para el Pacífico. (mujer afrodescendiente)..

Las organizaciones sostienen que dentro del actual proceso de paz que se adelanta en el país, la sola dejación de armas -aunque indispensable y necesaria- no garantiza per se la construcción de una paz estable y duradera. Reconocen la necesidad de algunas de las prácticas que históricamente han acompañado a sus comunidades de origen, caracterizadas por la reciprocidad, el respeto y la ayuda mutua como elementos fundamentales en las relaciones del día a día. Igualmente estiman necesario el conocernos unos a otros y de esta manera proponer y desarrollar acciones conjuntas con miras a la construcción de la paz.

La reconciliación nos tiene que llevar a que nos conozcamos, pues hemos dejado de conocernos. Estamos a veces en la misma casa y no sabemos quiénes somos. Por eso tenemos que trabajar mucho en eso, saber quiénes somos. Si nos detenemos a saber quién es cada persona, de ahí puede surgir esa esperanza de la reconciliación, de lo que va a aportar cada uno, de lo que cada uno tiene para dar, eso hace parte de la reconciliación [...], si cada uno no aporta, entonces ¿cómo nos vamos a reconciliar?, ¿de dónde va a surgir la reconciliación?... (mujer afrodescendiente).

Esta necesidad de conocernos, está precedida por el conocimiento de cada quien como otra parte esencial en la construcción de la paz. Al decir de la población víctima, la paz comienza con uno mismo. Ello exige la pregunta permanente por ¿quiénes somos?, ¿cómo nos comportamos?, ¿qué estamos haciendo bien?, ¿en qué estamos fallando?, ¿cómo nos estamos relacionando con los demás?, ¿cómo mis comportamientos están afectando a los otros?, ¿cómo desde mi concepción del mundo puedo estar irrespetando a las personas que me rodean?. (hombre afrodescendiente)

En términos de Abarca, se trata de la paz interna, la cual “no es la sumisión a una voluntad externa, es el reconocimiento de nuestra humanidad, del sentirnos, del trabajo con uno o una misma y sus propias necesidades, sentimientos y pensamientos. El contacto con lo más íntimo y trascendental...”(2014, p. 106).

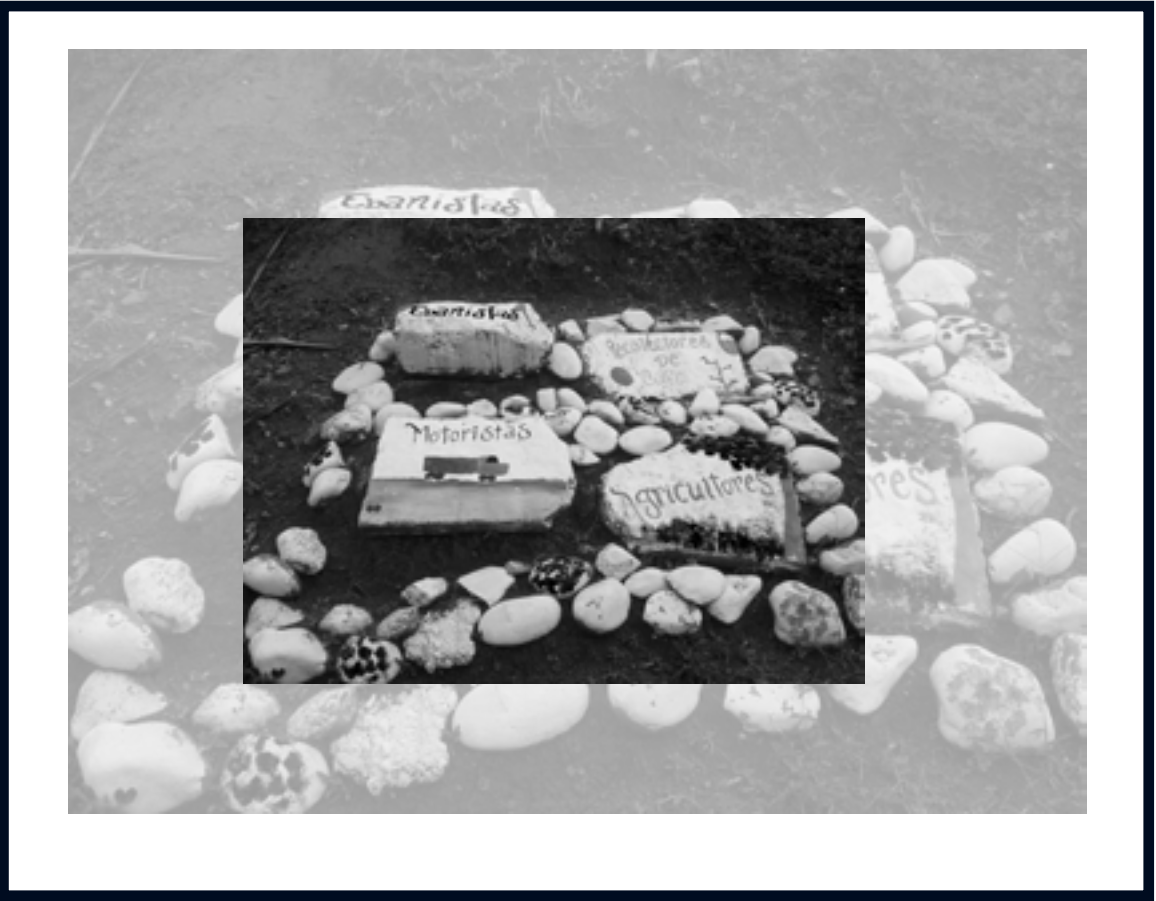
Igualmente la paz se construye desde el entorno inmediato, en las luchas cotidianas por la sobrevivencia diaria, al establecer relaciones armoniosas desde el interior del núcleo familiar, con los vecinos, desde el aula de clase, en el lugar de trabajo, en los espacios públicos y en el respeto a las diferencias, entre otros. Los integrantes de la población víctima consideran también que el ejemplo es una forma de construir la paz. “La paz es armonía, no es más nada. Paz es armonía, no es más. La paz no se logra en un papel, la paz no se logra discutiendo ni en debates. La paz se logra con el ejemplo. (Hombre afrodescendiente)

Este tipo de reciprocidad va a ser vista por algunos autores como una característica particular de las comunidades étnicas, de ahí que se considere que a lo largo de América Latina a pesar de que se tengan diversas formas de expresión cultural, “todas emergen del mismo paradigma comunitario: concebimos la vida de forma comunitaria, no solo como relación social sino como profunda relación de vida (Huanacuni, 2010, p. 19).

Empezando por el territorio, el territorio es comunitario, todo es ... cómo le digo, son tierras por igual. Cada cual maneja su parcela, pero todo es comunitario; hay trabajos que le interesan a toda la comunidad, se hace entre todos de acuerdo a sus situaciones, eso es comunitario..., las decisiones, la toma de decisiones del tema de recursos económicos también se hace a través de siembras comunitarias donde se dice: necesitamos plata para esto, para esto y se hace la distribución comunitaria. No es que el gobernador se sentó con sus amigos a gastar de cierta forma, no..., todo es comunitario. El tema de ayuda, es muy importante, el cambio de mano en el territorio para hacer trabajos de siembra, de deshierba, en cosecha, se hace comunitario. (hombre indígena)

Los integrantes de las comunidades étnicas son claros al manifestar cómo los aportes a la construcción de paz están en directa sintonía con los fundamentos esenciales de sus cosmovisiones. Desde éstas se ha aprendido las diversas formas de la solidaridad ya referidas, como también el respeto entre unos y otros. Todas estas experiencias y aprendizajes cobran especial relevancia en los contextos a los que llega la población víctima del desplazamiento en los cuales encuentran obstáculos al ejercicio de las prácticas que les permiten sobrevivir como pueblos.

En muchas ocasiones son los mismos integrantes de la población víctima o sus organizaciones quienes primero generan distintos apoyos para otros que llegan huyendo de la guerra. Si bien es cierto, éstas, la mayor parte de las veces actúan como dispositivos creados para el restablecimiento de derechos, a su vez se convierten en espacios de colaboración y ayuda mutua en los que se destaca el papel de las los líderes.



PEREGRINACIÓN AL PARQUE MONUMENTO DE TRJILLO. VALLE

Y cuando vemos que el Estado no facilita algunas cosas, entonces nosotros mismos vemos que, por ejemplo, esta familia no tiene trabajo y no tiene qué comer, entonces nosotros mismos hacemos lo que se llama “hacer vaca” y le compramos un mercado a esa familia, o si es que tiene algún familiar enfermo, entonces miramos cómo hacemos para que obtenga la medicina que de pronto la EPS no le ha querido dar..., entonces en todo eso nosotros nos apoyamos y estamos muy pendientes los unos de los otros y por eso creo que somos una familia. (hombre afrodescendiente)

Como ya se había mencionado para la población afrodescendiente la práctica de la medicina ancestral representa una de las mayores apuestas en la reivindicación de su autonomía, incluso en los casos como el de las personas víctimas de la guerra que se encuentran en la ciudad de Bogotá. Dichas prácticas desarrolladas principalmente a través de los quilombos, se constituyen en una expresión clara de la construcción de la paz, tal y como lo manifiestan las personas que trabajan en estos espacios. El quilombo es un espacio de confianza y de tranquilidad; allí se realiza una atención humanizada desde el trato mismo que reciben las personas, reflejado en el diálogo, la escucha y la prestación de una ayuda diferenciada. Igualmente se tranquiliza el cuerpo y el espíritu y se dan respuestas integrales a los problemas presentados. En algunos casos la empatía de orden cultural entre quienes allí concurren es un elemento facilitador de la atención prestada. Se da un diálogo entre iguales...

En los quilombos las personas consiguen algo que no les da la otra medicina. Cuando las personas llegan aquí, ya sienten esa paz, esa tranquilidad, esa armonía, la confianza. Las personas dicen: a mí me gusta como usted me habla, me preguntan lo que yo siento, y me dicen todo lo que debo hacer. Por ejemplo, las personas que vienen desplazadas y que llegan aquí a los quilombos, aquí encuentran esa armonía, encuentran como esa raza que han dejado, esa humanidad, por decirlo así, es decir, ellos llegan aquí a la Unidad de Víctimas y los mismos funcionarios si ven a las personas muy desesperadas, muy angustiadas, de una vez los remiten acá. Acá lo que se hace es calmarlos, hablarles, para que la persona se sienta libre y de esa forma para que la persona se tranquilice y entonces, pues creo que así estamos contribuyendo a la paz. Eso es muy importante, porque esa es la forma como aquí en los quilombos encuentran algo de su tierra. (mujer afrodescendiente).

En este sentido, además de la paz que se construye desde cada quien, desde la familia y con los otros, igualmente se tiene claro que el acceso a la justicia social se considera fundamental a la hora de construir la paz.

La manera más fácil y más rápida sería con justicia social, habiendo justicia social no entiendo por qué no podría haber paz, porque los conflictos surgen del inconformismo de las personas. Solucionando algunos, no todos, porque sería imposible, pero solucionando algunos temas puntuales se daría la paz. Satisfaciendo el derecho al trabajo, a la salud, al libre desarrollo de personalidad, al libre desarrollo de pensamiento, de expresión..., no sé por qué no se podría dar la paz. (mujer campesina).

Esta aspiración a la justicia social se da en un contexto de múltiples exclusiones. En Colombia al comenzar el siglo XXI, “cerca del 70% de la población rural sobrevive con un dólar al día, en la pobreza absoluta y el 30% de esta proporción está por debajo de la línea de indigencia” (Osorio, 2007, p. 36). El informe del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) del año 2007 ubica a Colombia como el onceavo país más inequitativo del mundo, al tiempo que informa que la pobreza en el país alcanza al 42. 2% de la población. igualmente PNUD en su informe del 2011 señala que el 1.15% de la población colombiana posee el 52% de la gran propiedad, en tanto que el resto solo tiene pequeñas y medianas posesiones. (Osorio, 2007) e (Ibáñez & Muñoz, 2011), además de mostrar cómo la guerra ha sido funcional a la apropiación de la tierra en Colombia, muestran cómo la propiedad agraria tendió a concentrarse aún más durante la primera década del siglo actual.

La situación de inequidad anteriormente descrita tiende a agudizarse profundamente en aquellos grupos poblacionales sometidos al desplazamiento forzado, al despojo de sus tierras, al desempleo y a la discriminación de que son objeto en los sitios de llegada. (Ibáñez & Moya, 2007) muestran cómo los ingresos de las personas sometidas al desplazamiento forzado tienden a disminuir significativamente en comparación con los lugares de origen. Para citar solo algunos ejemplos, el desempleo de los jefes de hogar llega a niveles superiores del 50%. En cuanto a la asistencia educativa, si bien tiende a mejorar luego del desplazamiento forzado, los niveles continúan siendo inferiores a los de las poblaciones pobres e indigentes urbanas; algo similar ocurre con la cobertura de los servicios públicos.

3.2 Experiencias de construcción de paz de las organizaciones participantes

Como se mencionó en el capítulo anterior, las organizaciones de la población víctima existentes en la ciudad de Bogotá fueron creadas con el propósito de aunar esfuerzos con miras al restablecimiento de derechos. Desde allí se generan ciertas condiciones para acceder a algún proyecto productivo, como también a la vivienda, salud, educación, a la reubicación o al retorno. Para el caso de las comunidades étnicas, además de los aspectos anteriormente mencionados, cumple un papel fundamental el interés por la pervivencia de prácticas culturales, fundamentales para su identidad, su autonomía y su autodeterminación. Y para ello han creado espacios para reproducir dichas prácticas, como los quilombos en algunas localidades, las mesas étnicas locales, el comité de etnias, la escuela de usos y costumbres afrocolombianos, la casa afro y la mesa afro, entre otros. Igualmente hay una participación activa en los Comités de Planeación Local con el propósito de reivindicar los derechos de estas comunidades.

La construcción de paz comienza con la sensibilidad social demostrada con aquellos que llegan huyendo de la guerra y no cuentan con ningún tipo de apoyo u orientación en los nuevos contextos. Por eso desde las organizaciones se evidencian muestras de solidaridad al brindar alojamiento, compartir lo poco que se tiene con quienes lo han perdido todo, dar orientación sobre trámites ante la institucionalidad, obtener un empleo, un cupo en las instituciones educativas, entre otras.

"A muchas personas les he dado asilo en mi casa" [...] yo dije, sí yo sufrí cuando llegué acá, por falta de orientación, entonces la base principal de esta organización es orientar a las personas, entonces, ¿qué hacía yo?, me iba a la Red de Solidaridad, cuando en ese tiempo iba a investigar para saber qué podía hacer con las víctimas, cuando recién llegaran y luego cuando me sucedían esos casos, entonces yo decía, bueno, usted puede ir a declarar. Muchos decían no, es que yo no voy porque me da miedo que de pronto alguien que me escuche y como uno cuando llega acá, llega con ese temor, les hacía acompañamiento, yo me quedaba en la parte de afuera y les decía, vayan ustedes declaren, o muchas veces entraba con ellos. (mujer afrodescendiente).

Manifestaciones de este tipo de solidaridad se ven en experiencias como la del comedor comunitario de la organización Semilleros de Libertad en la localidad de Bosa en Bogotá, creado hacia el año 2009 por iniciativa de la líder de esta organización dirigida a niños del sector, en su mayoría desescolarizados y con dificultades para el acceso a la alimentación. Con el montaje del comedor aproximadamente 250 niños almorzaban allí y no solamente se les brindaba el alimento, sino que se trabajaban normas mínimas de convivencia al tiempo que se adelantaban procesos formativos en identidad cultural. El compromiso de quienes hacían uso del comedor era el de entrar a estudiar, aspecto en el cual la líder también colaboraba mediante la búsqueda de cupos en los colegios del sector. Al tiempo se adelantaban procesos de participación comunitaria con los padres de los usuarios del comedor, algunos de estos desde la perspectiva de la educación popular. No se trataba solamente de brindar el alimento a quienes allí concurrían, sino también generar posibilidades de transformación personal y social, condiciones que es términos de sus protagonistas son formas de construcción de paz.

El comedor se creó por iniciativa mía, pues yo siempre he luchado por el derecho a la seguridad alimentaria porque yo aguanté hambre y yo no tenía un comedor [...], muchas de las acciones que desde allí desarrollamos iban direccionadas hacia la paz, porque yo digo que en la Habana hay unos acuerdos que permiten administrativamente alcanzar cosas políticamente, pero realmente la paz se construye donde yo vivo, donde yo me muevo, en el entorno, en el mismo ser humano [...]. Entonces, todo esto cómo no va a ser construcción de paz, cuando yo le hago el favor a usted de cuidarle sus hijos, porque algunos antes de que existiera el comedor pasaban mucho tiempo en la calle y sin comer, mientras que después, llegaban ahí a la una y se quedaban el resto del tiempo ocupados... (mujer afrodescendiente)

En otros casos los integrantes de las organizaciones consideran que están aportando a la construcción de paz desde los procesos adelantados para el restablecimiento de derechos de la población víctima. Dicho aporte se hace desde el desarrollo de procesos formativos para el reconocimiento de los derechos como ciudadanos y como población víctima de la guerra. Si bien algunas de las personas que ingresan a las organizaciones tienen experiencias comunitarias y de participación política en los lugares de procedencia, otras desconocen sus derechos como ciudadanos y como población víctima. Por consiguiente, las organizaciones se convierten en espacios que permiten que sus integrantes conozcan sus derechos básicos y los mecanismos para su exigencia, sería esta otra forma de aportar a la construcción de paz.

Allí se toma consciencia de que se tienen unos derechos y de la manera como éstos se pueden hacer realidad. Igualmente se toma conciencia de la necesidad de buscar e insistir con los proyectos para el mejoramiento de las condiciones de vida. (hombre campesino)

Con un granito de arena estoy ayudando a construir paz, porque yo les ayudo a las personas a que ellas aprendan a laborar, a trabajar en algo, yo creo que sí yo les enseño, o sea, yo les enseño a pescar, no les entrego el pescado, yo creo que desde ahí estoy construyendo algo de paz. (mujer campesina)

OVIDESOCOL construye paz porque se le está ayudando a otros a adquirir conocimientos y si usted sabe, puede tener una mejor oportunidad de vivir y una mejor forma de vivir. (hombre campesino)

Tal y como lo expone (Leiva, 2012) la educación para la paz implica, entre otros aspectos, el reconocimiento de los derechos y la formación para la transformación social. En este caso se trata de procesos formativos adelantados desde las organizaciones, con poblaciones en situación límite que buscan acceder a mejores condiciones de vida. La formación recibida es diversa y se orienta generalmente hacia el reconocimiento de aspectos puntuales de la Constitución Nacional, la Ley 70 de 1993, el convenio 169 de 1989, la jurisprudencia de la Corte Constitucional, y la normatividad particular para la población víctima, como ha sido el caso de las leyes 387 de 1997, 975 del 2005 y 1448 del 2011. Igualmente se orienta la formación hacia temas que tienen que ver con la organización, la participación, la puesta en marcha de proyectos productivos, entre otros.

Además de lo anterior, y en coherencia con los propósitos de algunas organizaciones, la formación se desarrolla para el fortalecimiento de la identidad cultural, lo mismo que para sensibilizar sobre asuntos de género. En el caso de las comunidades étnicas el interés formativo está orientado hacia la pervivencia de sus prácticas. Cabe resaltar que la formación recibida, al generar la constitución de nuevos procesos de subjetivación entre los integrantes de la población víctima, posibilita igualmente otras comprensiones de la realidad social, las cuales, por su naturaleza, constituyen nuevas maneras de entender lo comunitario, la participación, la organización y especialmente su rol como sujetos de derechos. Situación con implicaciones directas sobre la construcción de paz al propiciar distintas posibilidades de transformación tanto individuales como colectivas desde perspectivas más humanizadoras.

En palabras de algunos de los líderes de estas organizaciones, su papel en la construcción de la paz se hace realidad al posibilitar que otros adquieran los conocimientos que les permitan acceder a mejores condiciones de vida, como también cuando se aboga para que no se les vulneren sus derechos.

Otra manera de construir la paz desde mi organización es cuando yo abogo por los derechos de las personas. Muchas veces en las oficinas tratan de engañar a la persona víctima, entonces uno que tiene más experiencia va y reclama para que no sean vulnerados los derechos. A mí me llena de satisfacción cuando alguna persona sigue el ejemplo de uno y también va ayudando a otras personas, de eso se trata y esa es la forma de lograr la paz, con el ejemplo y no haciendo el mal a nadie. (hombre afrodescendiente)

Desde la Organización Semilleros de Libertad se destaca igualmente una experiencia de bachillerato con enfoque de género en la localidad de Bosa. Con esta iniciativa, además de posibilitar el acceso educativo a población desplazada, se ofrecen fundamentos de orden teórico y práctico para contrarrestar las violencias directa y simbólica.

“el objetivo de semilleros habla de la educación popular yo creo en la educación popular porque un día un grupo de mujeres de organizaciones de base, mujeres mestizas vimos la necesidad de implementar en educación popular, un bachillerato y hoy en día tenemos 4 promociones de mujeres con el pre ICFES, con bachillerato con educación popular y con enfoque de género. [...] veíamos cuántas mujeres han ido a buscar empleo , no pues todas, o sea las que iban a buscar empleo eran mujeres, y para qué puestos, no pues: oficios varios, empleadas del servicio -sobre-todo las negras, muchas empleadas del servicio también mestizas, y es que algunas no saben leer ni escribir, otras ni terminaron bachillerato, hay mucha enfermera negra que trabaja en casa de familia, ni siquiera tienen un puesto en un hospital o centro de salud, sino en una casa de familia y yo dije ¿cómo así? y dijo sí. Entonces nos reunimos varias y les dije tenemos que trabajar con mujeres y entonces dijimos como será que unas profesoras conocidas nos apoyan para un bachillerato, o para una alfabetización y entonces armamos lo que hoy se llama la Sureña es un movimiento de mujeres que se llama la sureña, yo me encargo de la parte de salud, otras compañeras de lo pedagógico, de comunicación, otras nos apoyan desde las entidades.

Ahora tenemos más mujeres sureñas regadas en las instituciones y sobre todo en instituciones que son de responsabilidad social de las mujeres, entonces están en secretaria de la mujer están en comisarías todo es, y entonces dijimos vamos a montar la alfabetización y el bachillerato y alquilamos una casa y cada una ponía 50,000 pesos y hubo una vez que nos quedamos sin trabajo como 4 meses y no tuvimos para reunir para el mes y dijimos no esto tenemos que sacarlo de aquí una señora nos ofreció un colegio que ella tenía, y empezaron a captar la gente para política, dijimos no, no de aquí hay que volar, nos fuimos para otra parte, éramos nómadas y luego nos fuimos a enseñar a un parque, el de Bosa Naranjos y luego de ahí hablamos con los del Colegio Socarras, ellos dieron la posibilidad pero luego cambiaron a la rectora, llego otra y ya se estaba cogiendo el proceso también, metiéndole politiquería entonces nos tocó salir del Socarras entonces estábamos en un jardín cambiaron a el de integración social , y nos la monto toco salir de ahí, y luego yo le dije no carolina y o voy a preguntar en el Centro Dignificar si me lo dejan poner ahí, entonces yo hable con la Alta Consejería entonces yo vine le presente la propuesta y desde ahí estamos con La Alta Consejería en el Centro Dignificar. le dije ningún Centro Dignificar tiene un bachillerato con enfoque de género, o un proceso de agricultura, un quilombo de medicina ancestral y aquí se dan talleres a todo el mundo y ayudamos a buscar soluciones a los problemas. (mujer afrodescendiente).

Del mismo modo cabe destacar el trabajo adelantado por la Fundación de Arte y Cultura del Pacífico no solamente en el Distrito Capital, sino a nivel nacional en la gestión interinstitucional, tanto con entidades públicas como privadas, en beneficio de la población víctima. Desde allí han surgido iniciativas para el posicionamiento de la medicina ancestral en el Distrito Capital, lo mismo que propuestas para la solución del problema de la vivienda, acorde con las características sociales y culturales de las poblaciones. El trabajo de esta fundación ha sido titánico en lo que tiene que ver con la organización y acompañamiento a diversos grupos poblacionales para el desarrollo de procesos comunitarios.

Otras formas de construcción de paz identificadas tiene que ver con estrategias comunitarias para transformación los conflictos. Desde los estudios de paz (Galtung) los conflictos son inherentes a las relaciones que se presentan entre las personas y de lo que se trata es que éstos no se conviertan en situaciones violentas. En los conflictos existe una oportunidad para los cambios individuales y colectivos generación de nuevas relaciones. Las organizaciones de la población víctima no están exentas de conflictos internos de diversa índole y han desarrollado estrategias para hacerle frente a esto.

Claro, eso es como en toda familia. Siempre hay dificultades, hay inconvenientes, hay roces, pero nosotros mismos hemos tratado de poderlos superar, que ¿cómo los superamos?, pues dialogando, nosotros creemos que somos personas que tenemos errores, pero también somos personas con principios. Cuando cometemos un error también lo reconocemos y somos personas que aceptamos las correcciones que se nos dan. Es un proceso en el que venimos avanzando, porque en nuestro afán por querer hacer las cosas mejor, incurrimos en hacerlas mal. Entonces es importante entender que cuando nosotros nos equivocamos, lo reconocemos. Cuando nosotros reconocemos que nos equivocamos, es fácil decir, hermano perdóneme, disculpe porque lo he ofendido. (hombre afrodescendiente)

Respecto de los conflictos que se generan entre los integrantes de las organizaciones se aprecia que desde los quilombos también hay una preocupación consciente por el cuidado de quienes están al frente de estos. El cuidado de los cuidadores se ha convertido en uno de los propósitos claves, al menos en el quilombo Niara Sharai. Se trata de un esfuerzo grande de cuidar la salud mental y las relaciones de quienes se dedican a recibir a las personas en el día a día. Para ello se ponen en marcha distintas estrategias, como recurrir a la siembra o al bordado. Igualmente se emplea el diálogo de catarsis colectiva -término utilizado por la población- como una manera de evitar que se agudicen los conflictos.

Los días viernes hacemos un proceso ya como de relajación, donde las personas o las sabedoras que atienden acá, se dedican a un tema de tejido, puede ser, o a un tema de reconstrucción de la memoria a través de la siembra, y eso les ayuda a irse el sábado y el domingo de una forma más relajada [...], digamos que eso lo hemos hecho porque entendemos que... [...], necesitan tener un proceso de soltar todas esas energías porque aquí al quilombo nos llegan cualquier cantidad de problemáticas y cualquier cantidad de circunstancias y cualquier cantidad de situaciones, es decir, las personas no llegan enfermas solamente de un proceso específico, sino que llegan también con cargas emocionales y esas energías se transfieren, [entonces] lo que buscamos aquí es eso, [que] el día viernes que ellas van a ir a la casa, puedan hacer un contacto con la tierra, que es una forma de liberar todo ese tipo de energías que se han recogido durante la semana y poder tener un fin de semana un poquito más liviano en su sensación corporal (hombre afrodescendiente).

[...] Yo hago un proceso que se llama diálogo de catarsis colectiva y en ese sentido, también doy la oportunidad de que nos liberemos todos de algunas circunstancias, porque a veces en el quehacer nos olvidamos de que somos seres humanos y el error del otro se convierte en un gran estorbo para la persona que está trabajando al lado. entonces también es una forma de liberarnos ... , de volver a reconstruirnos y dejar ir cosas que de pronto nos hayan afectado en la semana; entonces son otros procesos, que son más técnicos, pero que también nos ayudan a liberarnos y estar un poquito más tranquilos consigo mismos, entendiendo que somos un equipo y no podemos estar uno desligado de otro para conservar el tema del compadrazgo. (hombre afrodescendiente)

Para algunos de los integrantes de estas organizaciones, saber tramitar los conflictos es una de las formas de contribuir en la construcción de la paz, dado que ésta también implica en una alta dosis la práctica de las relaciones armoniosas en distintos espacios. Por ello, consideran el diálogo como una estrategia fundamental a la hora de dirimir los conflictos. Se trata de una estrategia aprendida desde las familias y en ciertos casos una práctica habitual en las comunidades de origen. Hay quienes consideran que ha sido en la universidad de la vida donde han llegado a comprender las bondades del diálogo sincero como un elemento crucial en las relaciones cotidianas.

Mira, yo soy de las personas que cuando yo veo que en mi comunidad hay problemas de convivencia, yo tengo una manera muy sutil de interactuar con las personas. Yo llego y si veo a alguien discutiendo con el vecino, yo llego y le digo, oiga, ¿qué hace usted discutiendo con el vecino?, si el vecino es tan buena gente, ¿qué pasó?, ¿por qué llegaron a esos términos?, y entonces pues que el vecino esto, esto y esto, pero viejo..., ¿usted no se ha puesto a pensar que usted también puede ser culpable?, ¿por qué el vecino pudo haber llegado a ese término si él no es así?..., y con esta forma como te hablo a ti, voy y le hablo a él de ti. Y después, entonces los cojo a los dos juntos. Y entonces pues, ¿que qué pasó?, que ustedes no son personas de estar buscando problemas, que a mí me parece extraño que ustedes estén actuando así, todos los problemas se pueden arreglar con el diálogo, entonces, ¿qué es lo que pasa?, no,... que pasó esto y esto y que a mí me dijeron, entonces no peleen entre ustedes dos, llamen al que les dijo, pues si yo le digo a usted una cosa y usted le dijo al otro, otra cosa, entonces usted es el culpable. [...] Por su puesto. Porque cuando yo escucho la inconformidad mía y yo escucho la tuya, ahí es donde identificamos qué es lo que nos ha llevado a la mala convivencia, a generar el conflicto. Y si dialogamos, seguramente llegamos a un consenso que nos permita mitigar lo que generó el problema. Porque si no dialogamos, yo no sé qué es lo que tú tienes en contra mía, ni tú sabes qué tengo yo en contra tuya. (hombre afrodescendiente)

En términos de algunos de los integrantes de estas organizaciones... *“en nuestra cultura –moderna- no se nos ha enseñado a dialogar”* y de ahí la frecuencia de los conflictos, muchos de los cuales terminan en actos violentos. Igualmente, nos hemos “educado” para la guerra y no para contribuir en la construcción de la paz, lo cual es en estos momentos una tarea inaplazable, *“porque nosotros fuimos educados para la guerra, entonces yo creo que llegó el momento de comenzar a educarnos para la paz...”*.

También en las prácticas de construcción de paz de los participantes, se destaca el papel de la reconstrucción de memoria, sobre todo en el caso de comunidades étnicas. La reconstrucción de la memoria colectiva ha sido considerada como un dispositivo fundamental para que los colectivos reflexionen en torno a su pasado, con miras a comprender problemáticas específicas del presente y desplegar acciones que permitan la construcción de un futuro más promisorio. No se trata entonces, de la sola remembranza del pasado, sino ante todo de la problematización de éste en razón al esclarecimiento de hechos actuales. En este sentido, la memoria colectiva se caracteriza principalmente por la connotación política, que además de darle voz a los sectores excluidos, busca ante todo hacer justicia y evitar que hechos victimizantes se repitan. (Barrero, 2010) al establecer la relación entre memoria y psicología social de la liberación explica la fortaleza de la memoria crítica en el desarrollo de procesos de orden social:

La memoria crítica permite ubicar con claridad la forma como se han desarrollado los hechos que han marcado nuestro presente. Su carácter develador aporta los conocimientos necesarios para comprender la forma como llegamos a ser lo que somos hoy. Y este elemento es fundamental para poder proyectarse como posibilidad transformadora (2010, p. 74).

(Sandoval, 2016) por su parte, reitera el papel de la memoria como elemento fundamental en la comprensión del presente y la construcción de paz.

La propuesta de la memoria colectiva es una relectura y reconstrucción del pasado para tener un presente más completo ya que al recuperar la memoria se puede actuar con mayor conciencia de los diversos factores que nos han llevado a estar donde estamos y de saber que sí se quiere cambiar el rumbo o permanecer en el mismo, por ello es importante saber de dónde se partió y el camino recorrido (2016, p. 216).

Para el caso de las organizaciones de la población víctima son diversas las experiencias en las cuales se ha recurrido al desarrollo de procesos de memoria colectiva con miras a enfrentar distintas situaciones. La organización La Tulpa, del pueblo yanacona, habla de recurrir a la memoria como parte de una enseñanza de sus mayores, alimentada, a su vez, por la apuesta política del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), como una manera de reafirmar su condición étnica y el derecho a la autodeterminación y a la autonomía. La consigna de ¿quiénes somos?, ¿de dónde venimos? y ¿para dónde vamos?, con su connotación político-cultural implícita, expresa la necesidad de mantenerse en medio de otras lógicas de corte racional e instrumental, las cuales, por su naturaleza difieren de forma considerable de los propósitos perseguidos por las comunidades indígenas.

Creo que para nosotros la memoria es..., y lo dicen los mayores ¿no?, la memoria es recordar el pasado, vivir el presente para fortalecernos en el futuro..., algo así dicen los mayores, siempre hablan sobre el tema, tenemos que recordar el pasado para no olvidar de dónde vinimos, quiénes somos y para dónde vamos. Entonces, recordar el pasado, vivir el presente para proyectarnos en el futuro, esa es la memoria para nosotros y pues en términos del CRIC es lo que le digo: quiénes somos, de dónde venimos y para dónde vamos. (hombre indígena)

Algunos de los procesos organizativos, desarrollados desde los territorios de origen han estado acompañados de la reconstrucción de la memoria. Las memoranzas de los mayores han sido fundamentales a la hora reconstruir la historia de los territorios y la manera como éstos han sido ocupados mediante mecanismos violentos por distintos actores. El arte, la música y los encuentros intergeneracionales han sido parte importante de dichos procesos.

Una vez producido el desplazamiento forzado, las comunidades encuentran en el legado de sus mayores, la fuerza necesaria para continuar en los sitios de llegada reivindicando aspectos que han sido vitales dentro de sus cosmovisiones. La práctica de la medicina ancestral desde los quilombos, ha estado precedida por ejercicios de memoria colectiva, a partir de los cuales se ratifica su importancia y se buscan alternativas para visibilizarla como parte fundamental de sus usos y costumbres, pero también como muestra de sus luchas ancestrales de resistencia frente a la violencia epistémica.

Nosotros tenemos que llegar más allá y la construcción de paz se tiene que hacer desde la memoria y la exigencia de justicia, se tiene que hacer desde la memoria porque haciendo ese hilo conductor y esa historia de vida de cada quien, entonces le decimos a este lo que perdió, no solo fue la vida, o no perdió solamente porque la violaran, también se perdieron otras cosas y si esa comunidad tiene una identidad cultural allí, ya hay una lesión mucho más grave porque se transgredió una cultura, una forma de vida que era colectiva, pero también era individual. (mujer afrodescendiente)

En organizaciones de población víctima como la Fundación de Arte y Cultura del Pacífico, Semilleros de Libertad o la Tulpa, recurrir a la reconstrucción de la memoria se ha convertido en una apuesta política como parte de la restitución de derechos, prueba de ello son espacios como el de la Galería de la Memoria o el Costurero de la Memoria -para Semilleros de Libertad- *“Allí se hacen tejidos, cojines, colchas, ellas pintan sus fincas con retazos los van cosiendo a mano y van contando la verdadera historia...”* (mujer afrodescendiente).

Igualmente hay casos en los cuales recurrir a la memoria forma parte de la estrategia de pervivencia cultural. Para ello existe la intencionalidad de que las generaciones jóvenes apropien el legado cultural.

Para nosotros es importantísimo hacer el proceso de remembranza de memoria, para poder reconstruirnos y poder seguir manteniendo eso que es tan importante, que es el tema de fraternidad y compadrazgo. A través de estas prácticas lo que hacemos es recordar todas esas cosas que hacíamos en el territorio [...], hemos tomado otras alternativas para hacer reconstrucción de memoria y es tejer, hacer cosas de las que ellas hacían en el territorio, que normalmente las hacían cuando tenían sus ratos libres, o sus ratos de ocio que llaman ahora; entonces es importantísimo y lo hacemos para eso..., para que tal vez los niños y los jóvenes tengan en cuenta cómo era el comportamiento de nosotros en el territorio. (hombre afrodescendiente)

De acuerdo con los integrantes de las organizaciones de víctimas, la vinculación de la memoria con la construcción de paz cobra sentido en la medida en que ésta lleva implícita la toma de conciencia en pro de la justicia social. De fondo muchas de estas experiencias problematizan las estructuras sociales, políticas y culturales y las lógicas en las que se desarrolla la guerra, al tiempo que reivindican la participación de voces diferentes a las oficiales, en la búsqueda de alternativas para la construcción de la paz.

La memoria colectiva con enfoque de paz tiene como fundamento recuperar, construir, de-construir, y re-construir las experiencias objetivas y subjetivas violentas, conflictivas, pacíficas y armónicas que colectivos vivieron o están viviendo en espacios y tiempos determinados, con el propósito de aprender de ellas, exigir justicia y reparación a las víctimas para generar condiciones de paz lo mejor posible. Esta memoria social no institucionalizada, no controlada, no hegemónica, se constituye en una memoria disidente y en conflicto, en tanto que también cuestiona la violencia estructural y cultural del Estado y se opone al silencio y al olvido (Sandoval, 2016, p. 217).

El siguiente testimonio dialoga con lo planteado por Sandoval...

La memoria es muy importante para cualquier ciudadano, para cualquier comunidad, para cualquier país. Si la memoria no existe, no es posible construir un presente y un futuro decente, no es posible porque entonces otros son los que construyen nuestro plan de vida y entonces hasta ahora eso es lo que pasa en el país, otros son los que nos dicen cómo vamos a vivir y somos nosotros los que tenemos que decidir cómo queremos vivir y no la imposición del gobierno, ni otra gente que nos diga cómo queremos vivir. (mujer afrodescendiente).

Las experiencias de reconstrucción de la memoria han influido positivamente en el desarrollo de los procesos organizativos de la población víctima tal y como lo manifiestan sus integrantes. De manera especial su influencia se evidencia en el desarrollo del sentido de pertenencia y en la construcción de identidad colectiva, aspectos cruciales a la hora de pensar en el fortalecimiento de los procesos organizativos y sociales de gran alcance, tal y como lo exponen (Jelin, 2005) y (Giménez, 2009).

La importancia de la reconstrucción de la memoria está dada, igualmente, por los impactos generados por la guerra, por la necesidad de hacer justicia y evitar que los hechos atroces perpetrados contra las comunidades se repitan. La guerra desvertebró el tejido social, fracturó los procesos comunitarios, acabó con la vida de figuras prestantes dentro de los contextos locales, impactó profundamente la vida emocional de las personas, limitó las prácticas sociales y culturales de pueblos y veredas y en muchos casos transformó de manera abrupta la vocación económica y productiva de los territorios. En estas condiciones se hace indispensable volver al pasado (aunque ello resulte traumático), examinarlo detenidamente para encontrar respuestas a la situación presente y buscar alternativas de construcción colectiva.

Además de los aspectos de formación, resolución de conflictos y reconstrucción de la memoria, en las experiencias de construcción de paz de las organizaciones cobra especial importancia el arte en sus diversas manifestaciones. Desde algunas organizaciones se utiliza como elemento fundamental dentro de los procesos formativos, de sensibilización política y social y su incidencia en el sentido de pertenencia y de construcción de identidad. El arte ha cumplido una función importante en los procesos de reconstrucción de la memoria colectiva, vinculando a las generaciones nuevas con el legado de sus ancestros y sobre todo propiciando la sensibilidad frente a problemáticas apremiantes.

El arte vincula, el arte articula, el arte educa y motiva. Entonces, teníamos jóvenes haciendo música, ligados a la danza y además los jóvenes también nos ayudaban en todo el proceso que se hizo de acceso a la tierra. Hacían composiciones de obras de teatro, componían música de teatro, se hicieron coplas...". (mujer afrodescendiente)

Desde la música, la danza, el teatro, la pintura, los murales, los graffitis y/o los dramatizados, algunas organizaciones de la población víctima han venido trabajando acciones en favor del perdón y la reconciliación. Las puestas en escena han permitido visibilizar los horrores de la guerra, al tiempo que por su naturaleza han tendido puentes cohesionadores, incluso entre bandos en conflicto.

Según (Arcila, 2013), además de mostrar el papel del arte en general como dispositivo educativo-pedagógico, ve en el teatro una forma particular y práctica de memoria histórica, a través del cual es posible la transmisión de eventos bien sean individuales o colectivos que ponen en contacto diversas generaciones, al tiempo que visibiliza y legitima relatos específicos del pasado. (Tovar, 2015) acentúa dicho papel al considerar que el carácter emotivo del arte es fundamental en la construcción de la paz. Siguiendo a Lederach, estima que “el arte permite crear, movilizar, construir, soñar, curar, transformar, descubrir, reconciliar y establecer nuevas relaciones. Muchas obras de arte, como el teatro y la literatura, se articulan alrededor de la resolución de un conflicto” (2015, p. 351).

Además, agrega que a través del arte se visibilizan distintas formas de violencia al tiempo que sirve como elemento convocante de las comunidades. Cita el caso de los desfiles, los carnavales y distintas prácticas religiosas, las cuales por su carácter emocional y político propician la unidad y cierran diferencias entre los oponentes. Del mismo modo pone de presente cómo las diversas culturas son portadoras de “símbolos e imágenes de paz, elementos comunes y arquetipos universales que permiten sanar, reconstruir y reconciliar. En otras palabras, el arte y la cultura permiten cambiar formas de actuar y formas de relacionarse para que fluyan en una dirección positiva” (2015, p. 352).

Múltiples ejemplos de uso del arte en la construcción de paz, el perdón y la reconciliación se han venido poniendo en marcha tanto en el contexto local como nacional. Además de las experiencias de la Fundación del Arte y Cultura del Pacífico Colombiano y de Semilleros de Libertad, están entre otros, Igualmente en el ámbito nacional la experiencia de las Tejedoras por la memoria de Sonsón, el Colectivo de la Comunicación de Montes de María, los Tapices de Mampuján y el proyecto La guerra que no hemos visto, lo mismo que el caso de la experiencia de paz y reconciliación desarrollado desde la Asociación Regional de Mujeres del Oriente Antioqueño AMOR.

En el caso de la Fundación Ágape por Colombia con experiencias en distintas ciudades del país llama la atención el uso de diferentes recursos como la escritura y la dramatización. Por ejemplo uno de sus integrantes escribió un libro “La paradoja de Josefo” en el, (Forero Carrero, 2014) que relata los casi 13 años de secuestro por parte de las FARC y los casi dos meses después de la fuga internado en la selva.



PEREGRINACIÓN AL PARQUE MONUMENTO DE TRJILLO. VALLE

Se destaca la importancia de la cultura en los procesos desarrollados desde las organizaciones de víctimas; ésta se asume desde una connotación política de resistencia. Se recurre a los símbolos, tradiciones y prácticas, como una manera de cohesionar a sus integrantes, pero también para reivindicar luchas históricas y conectarlas con las aspiraciones presentes. En dichos procesos hacen presencia variedad de prácticas de los distintos territorios, desde las cuales se pueden derivar múltiples maneras de comprender y construir la paz. Desde donde se puede inferir que uno de los grandes retos para la construcción de la paz en Colombia en la coyuntura actual, exige tener en cuenta las voces de quienes habitan los territorios. Es desde sus cosmovisiones, rasgos culturales y maneras de ver el mundo y comprender la realidad de donde pueden surgir apuestas a la construcción de la paz y la reconciliación en Colombia en coherencia con intereses, expectativas y necesidades particulares y desde donde se puede aprender acerca de las múltiples maneras de construir la paz en una sociedad tan diversa y compleja como la colombiana.

Las anteriores consideraciones entran en tensión con la visión centralista con que se desarrollan los procesos de paz actualmente en la sociedad colombiana, sobre todo en la fase de implementación de los acuerdos. Desde la capital de la república se construyen imaginarios sobre el territorio, se aprueba, se diseñan estrategias, se decide y se decreta acerca de la forma como deben desarrollarse dichos procesos a lo largo del territorio nacional, sin tener en cuenta la diversidad, la complejidad y los distintos intereses en juego de los territorios locales, y subyace una gubernamentalidad neoliberal que se caracteriza porque todo -incluso los derechos económicos sociales y culturales, y la gestión de la paz- debe pasar por las lógicas del mercado. Es aquí donde debe pensarse en darle contenido a un enfoque territorial de la construcción de la paz o perspectiva de paz territorial.



PEREGRINACIÓN AL PARQUE MONUMENTO DE TRJILLO. VALLE



CAPÍTULO 4

ELEMENTOS PARA SEGUIR PENSANDO
LA PAZ EN COLOMBIA A PARTIR DE LAS
EXPERIENCIAS DE LAS ORGANIZACIONES

ELEMENTOS PARA SEGUIR PENSANDO LA PAZ EN COLOMBIA A PARTIR DE LAS EXPERIENCIAS DE LAS ORGANIZACIONES

En este capítulo se propone dar cuenta de los elementos que aportan las diferentes experiencias de construcción de paz de las organizaciones participantes. Se trata entonces de dar cuenta de los obstáculos, desafíos y tensiones que se pudieron identificar a partir del acercamiento a sus prácticas. Seguir pensando las prácticas implica reivindicar lo expuesto por las experiencias a la vez que tener en cuenta el contexto en el cual estas se desarrollan.

4.1 El perdón y la reconciliación. Desafíos para la construcción de paz

Las prácticas de las organizaciones de la población víctima ponen en marcha procesos conducentes a la sanación, la recuperación de prácticas culturales, la reconstrucción de la memoria y aparecen también la búsqueda del perdón y la reconciliación como elementos consustanciales al actual momento del país. Se parte de la base de que pese a las diferentes condiciones de orden estructural que puedan generar las distintas violencias, igualmente es fundamental la búsqueda de la paz interior, como una manera de apostarle a la construcción de la paz, situación que implica, entre otros aspectos, que cada quien sea consciente y autocrítico de sus actitudes y comportamientos en los distintos espacios de interacción cotidiana, pero que también asuma con responsabilidad la tolerancia y el respeto para con los otros como valores esenciales.

Estar en paz con uno mismo. Evaluarse constantemente. Yo creo que la reconciliación para uno es primero, estar reconciliado con uno mismo, ¿sí?, tener uno como esa capacidad de autoevaluarse y decir, bueno..., ¿cómo soy yo?, primero, ¿cómo he sido yo?, ¿cómo estoy yo?..., y ahí... , desde ahí puede uno empezar a decir..., bueno , tengo que mejorar para yo estar bien con el otro, para que se sienta bien , porque si yo estoy bien con la otra persona, yo estoy bien, la reconciliación es muy interna, porque yo puedo estar bien, reconciliarme con él pero él puede seguir bravo conmigo... no... (hombre indígena)

En palabras de (Jimenez, 2012, p. 93), “paz interior es sinónimo de armonía tranquilidad y serenidad. Guarda también relación con el manejo y control de las emociones, de la agresividad y con la regulación pacífica de los conflictos”. El autor, retomando a Boff considera que:

la Humanidad necesita con urgencia esta paz espiritual. Pues ella es la fuente secreta que alimenta a la humanidad en todas sus formas. Irrumpe desde dentro, irradia en todas las direcciones, eleva la calidad de las relaciones y toca el corazón de las personas de buena voluntad. Esa paz está hecha de reverencia, de respeto, de tolerancia, de comprensión benevolente de las limitaciones de los otros, y de la acogida del Misterio del mundo. Ella alimenta el amor, el cuidado, la voluntad de acoger y de ser acogido, de comprender y de ser comprendido, de perdonar y de ser perdonado (2012, p. 94).

En algunos casos los ejercicios de resolución de conflictos que se adelantan desde las organizaciones, generan elementos de diverso orden con incidencia directa en los procesos de perdón y reconciliación. Desde las voces de la población víctima se deja entrever la existencia de odios, rencores y resentimientos, para con los victimarios y en algunos casos, también, para con los demás integrantes de las organizaciones, los cuales van en contravía de los procesos de construcción de la paz, y de ahí que se ponga de presente la necesidad de trabajar arduamente para la superación de éstos.

En la organización también le apostamos a la paz porque hacemos todos esos procesos de diálogos y de reflexión para solucionar los conflictos y no sólo para eso, sino también ir siempre por el camino del bien. Nosotros con el diálogo buscamos la manera de eliminar los rencores y de eliminar el odio. Cuando ya no hay odio, hay perdón y hay reconciliación. Decir perdón es una palabra tan sencilla, pero perdonar no es sencillo. Para usted perdonar tiene que haber eliminado tantos resentimientos que hay en la mente y en el corazón, porque una cosa es decir te perdono, pues eso lo hacemos todos, pero generalmente siempre queda el resentimiento. Hay entonces que trabajar para dejar el resentimiento, yo siempre digo que cuando yo me sienta bien ayudando a las personas y sin ningún resentimiento, ahí si me puedo ir de este mundo contento porque hemos logrado un objetivo. (hombre afrodescendiente)

Dentro de las acciones adelantadas con esta intencionalidad, se destaca el desarrollo de largas sesiones de reflexión en aspectos como los condicionantes de la guerra y los pormenores que ésta lleva implícita. De allí emergen nuevas maneras de comprender la realidad de la cual se es víctima, como también, nuevas comprensiones del por qué apostarle al perdón y a la reconciliación.

Nosotros a lo que le estamos apostando en estos momentos con mucho fervor es a la reconciliación y entre nosotros mismos nos sentamos y generamos ese diálogo, primero ¿usted es víctima de quién?, ah que yo soy víctima de las FARC, listo ¿y usted?, que yo soy víctima de los paramilitares, ¿y usted? que yo soy víctima del ejército. Listo, entonces ¿qué haría usted si hoy estuviera aquí la persona que le quitó a usted ese familiar?. Algunos dicen: yo lo cogería y lo desaparecería, yo le haría..., listo bien, y así mismo le vamos preguntando a todos, cuando ya todos decimos qué haríamos, entonces decimos: bueno..., qué lograría usted, si usted cogiera a esa persona y la asesinara y todo esto...¿usted cree que su corazón descansaría?, o cree que generaría más violencia?, porque usted pueda que tenga la oportunidad de tener a esa persona al frente y usted lo asesina, pero esa persona tiene un familiar que supo que usted lo asesinó y no cree que él cobraría venganza con otro familiar suyo?, usted no cree que en vez de usted apostarle a un país en paz, generaría un país más violento?, o piensa que usted en su forma de actuar mermaría la violencia en este país?. (hombre afrodescendiente)

Se busca entonces a través del diálogo colectivo generar distintas reflexiones sobre los hechos victimizantes. Como punto de partida se tiene presente lo que cada quien representa como persona. Igualmente se evitan las críticas directas en torno a los odios o rencores manifestados. De lo que se trata, al menos en un primer momento es de que afloren distintos tipos de sentimientos, los cuales son luego problematizados desde referentes que tienen que ver tanto con la búsqueda de la paz interior, como también, con las implicaciones que se pueden derivar para la construcción de ésta en contextos más amplios.

A veces algunas personas salen llorando y uno los abraza y dicen, realmente no es la solución, hoy quiero ver a esa persona para perdonarla, porque uno siente que muchas personas fueron llevadas a la guerra a la fuerza. Algunos fueron niños que reclutaron para la guerra y los enseñaron a ser una máquina para matar. Yo no los siento como culpables, sabe yo a quién culpo, a nuestro modelo político y económico porque no crean oportunidades para las personas. (hombre afrodescendiente)



PEREGRINACIÓN AL PARQUE MONUMENTO DE TRIJILLO. VALLE

(Hernández, 2003) entiende la reconciliación como el proceso mediante el cual las personas que estaban distanciadas en razón de factores de diversa índole, vuelven a andar juntas con miras a construir una nueva sociedad. “Reconciliarse significa romper la espiral de la venganza intergeneracional, sustituir la viciosa espiral descendente de la violencia por la virtuosa espiral ascendente del respeto mutuo” (p. 45). La reconciliación demanda, entre otros aspectos, la reconstrucción de la memoria de las víctimas, la justicia y la reparación integral. Por su parte el perdón es entendido por Hernández como “un proceso de sanación personal y social..., que alivia la conciencia, la psiquis, la emoción de aquel que sufrió el acto de agresión” (2003, p. 42). De manera particular la reconciliación es considerada por la fuente en mención como una de las dimensiones claves en la construcción de la paz. Siguiendo a Galtung, la construcción de la paz “tiene que ver con reconstrucción, reconciliación y resolución. Reconstrucción frente a los efectos de la violencia directa, reconciliación orientada hacia los efectos de la violencia cultural y resolución de los conflictos generados por la violencia estructural”.

Una de las organizaciones refiere a este tema en los siguientes términos

Para nosotros la reconciliación no es algo que sucede entre víctimas y victimarios. La reconciliación en un país que ha vivido un conflicto tan prolongado, solo puede ser posible entre todos los ciudadanos, tanto los que sufrieron directamente la guerra, como los que la perpetraron, pero también los ciudadanos en general, pues todos, de una manera u otra hemos propiciado las injusticias que ha producido este conflicto armado. (mujer afrodescendiente)

En términos de Murphy citado por (Cortés, Torres, López, Pérez, & Pineda, 2016), el perdón hace que se dejen de lado los sentimientos de venganza que hasta ahora se tenían contra los agresores. Esta misma fuente siguiendo a McCullough y Root, considera que no se trata de olvidar la ofensa recibida, sino de asumir una actitud desde una perspectiva diferente para con el agresor, el cual comienza a ser visto incluso con pasión y benevolencia. En cuanto a la reconciliación, ésta exige una actitud distinta entre bandos diferentes, sin conexión alguna con las relaciones establecidas en el pasado, en la cual se muestre el compromiso entre las partes de no repetición de los hechos que llevaron a las agresiones mutuas.

(Villa, 2016), además de advertir que el perdón no es un deber moral, pone de presente que de aceptarse éste como un deber hace que las personas repriman sus sentimientos de odio y de venganza, los cuales pueden aflorar de nuevo con consecuencias nefastas. Tampoco el perdón puede ser un mandato estatal en nombre la paz. Considera por tanto fundamental respetar los ritmos subjetivos de las personas y sus decisiones de perdonar o no. La decisión de perdonar, igualmente, exige que éstas se asuman como sujetos de transformación social con autonomía. Más “que exonerar de culpa a quien ha causado daño, significa liberarnos del dominio que ejerce sobre nuestra psique el hecho de considerarnos víctimas. La liberación que genera el perdón llega en la transición hacia un estado más elevado de conciencia” (2016, p. 13). En cuanto a la reconciliación Villa, siguiendo a Lederach, considera que se trata de reconstruir los lazos y proyectos de vida destruidos en aras de apostarle a la construcción de un futuro común. Al respecto los participantes manifiestan...

Eso sí que está difícil. La reconciliación, pues ahí no tengo palabras, eso es un proceso bien duro. Dicen que hay unos ejercicios de reconciliación, pero sin justicia, sin reparación, sin pedir perdón y sin decirle la verdad a la gente. Es muy difícil, realmente reconciliarse. ¿Yo cómo me voy a reconciliar con él, si él no me ha dicho la verdad?. Él no me ha dicho la verdad, entonces yo voy a estar siempre en ascuas, ¿qué fue lo que pasó, ¿ por qué a mí me sacaron del pueblo', ¿por qué me hicieron ese atentado', ¿por qué luego me fueron a buscar?, ¿me iban a matar?, ¿por qué coincidió las fechas de un año a otro si yo lo único que quería era vivir en ese pueblo feliz? (mujer afrodescendiente)

Yo, personalmente no estoy preparada para la reconciliación, o sea, yo le trabajo a la sanación personal y a la sanación personal de los demás, ellos verán si se reconcilian, si perdonan, y si como dice mucha gente, “yo no quiero saber nada de eso, a mí no me recuerde.” Yo sí quiero saber la verdad, y después de que yo sepa la verdad y cuando a mí me digan toda esa verdad, entonces yo puedo reconciliarme. Pero mientras yo no sepa la verdad, yo soy una mujer formada políticamente y a mí me interesa la verdad, y la verdad por muy dolorosa que sea, deben decírnosla. [...] lo que pasa es que usted la íbamos a matar por esto y esto y esto.” Entonces yo determino si sano eso y me reconcilio y perdono, además, pero ¿dónde está la verdad? y quiero que haya justicia. Porque una cosa es el que empuña el gatillo y otra cosa es el que lo manda a él. (mujer afrodescendiente)

Creo que las víctimas juegan un papel muy importante perdonando, aunque el perdón es algo que no se puede decretar. Es algo que se siente y que se decide casi que individualmente. El perdón es muy importante para que este proceso pueda consolidarse. La experiencia que yo tengo es que es más fácil perdonar para una víctima más directa, que para una víctima indirecta. Mientras más lejos esté la víctima del hecho que causó la victimización, más difícil es perdonar. Mientras más cerca esté, es más fácil [...] yo he encontrado mucho perdón. Porque el perdón sana, porque el perdón alivia, mejora a la persona que perdona, le quita un dolor, le quita una amargura, aunque el dolor sigue ahí, pero al menos la amargura sí cede, y eso lo alivia a uno como persona (Antonio Navarro Wolff)

Lo expuesto anteriormente muestra el gran desafío que representan el perdón y la reconciliación de cara a la construcción de paz en Colombia.

4.2 Obstáculos a la construcción de paz

El estudio permitió ver cómo las organizaciones enfrentan contextos adversos y apelando a fortalezas (culturales, espirituales) avanzan en la construcción de paz poniendo en diálogo sus experiencias con planteamientos de autores que van en una línea, que denominamos estudios críticos de paz y nos ha permitido identificar factores tanto estructurales como relacionales a la construcción de esta.

4.2.1 La violencia estructural

Expresada en las dificultades para el acceso a la propiedad agraria y urbana y las situaciones de pobreza extrema mencionadas anteriormente se convierte en un obstáculo para la construcción de la paz. Si bien es cierto que algunos autores consideran que la pobreza en el país ha disminuido en los últimos años (Tassara, 2015) aún se evidencian serias diferencias entre los sectores rural y urbano.

Aunque la reducción de la pobreza monetaria y multidimensional se observa tanto en las ciudades como en el campo, los datos indican que la brecha rural/urbana en la incidencia de la pobreza monetaria ha aumentado, especialmente en lo referente a la indigencia. En 2002 la pobreza monetaria rural era 1.36 veces la urbana, mientras que en 2012 la pobreza rural fue 1.68 veces mayor de la urbana. (Tassara, 2015, p. 12)

Igualmente, la influencia marcada del clientelismo político, lo cual inhibe la participación de amplios sectores de la sociedad en el sistema de decisiones; la escasa presencia estatal en diferentes regiones del país, determina que diversos sectores de la sociedad asuman dicha presencia, con todas las consecuencias que de ello se pueden derivar para la convivencia de las comunidades locales. Los altos niveles de corrupción presentes principalmente en las entidades públicas del país con incidencia directa sobre el poco acceso al bienestar de la mayoría de los colombianos, lo mismo que sobre los procesos de paz que se están adelantando en los actuales momentos; la impunidad y la crisis de la justicia como aspectos característicos del sistema político colombiano; la dependencia creciente de los poderes políticos y económicos externos. Todo esto se acentúa aún más, con la presencia de un modelo neoliberal que privilegia el poder del mercado y el individualismo extremo.

Aunque haya la dejación de armas, si no hay buena salud, ni acceso a la educación, ni a la vivienda digna, esto no es apostarle a la paz. (hombre afrodescendiente).

Yo siento que la corrupción en este país es enorme y que la corrupción ha permeado tanto esta sociedad que está desde lo más pequeñito hasta lo más grande, y tenemos que hacer un trabajo titánico para que esta corrupción algún día se decante. (mujer afrodescendiente).

Algunos de los integrantes de la población víctima son claros al manifestar que la construcción de la paz difícilmente logrará hacerse realidad de mantenerse el Estado con las características actuales. Se requiere por tanto un Estado con otro estilo político que haga realidad el ejercicio de la democracia. Al respecto

Al asumir las paradojas de la modernidad política occidental, el modelo estado nación impuesto en la regeneración convirtió la guerra, la violencia y la excepcionalidad en elementos históricos estructurales de nuestra cultura política y nuestro sistema político y en mecanismos indispensables para la transformación o la defensa del sistema político o del orden social, económico, solo su superación definitiva puede iniciar una época de paz estables (Múnera & Otros, 2011, p. 69)

La construcción de paz pasa necesariamente por el reconocimiento de algo que no se ha hecho en Colombia y es que el Estado colombiano es un estado mafioso. Es mafioso, no porque esté permeado por el narcotráfico, sino porque está permeado por la corrupción, la cual tiene una legitimación social. La construcción de paz requiere que nos pensemos una nueva manera de ver el Estado o por lo menos decentemente en lo que llamaríamos una democracia liberal de la división de los tres poderes. Entonces la construcción de paz pasa por la manifestación de un Estado distinto..., la concepción de Estado actual no va a permitir la construcción de paz. Se necesita un cambio del pensamiento político para construir la paz. Un estado mafioso no se refiere solamente a que esté haciendo cosas ilegales, sino que está estructurado, está pensado para actuar así [...], pensar en la construcción de paz es pensar un modelo de Estado más decente. (integrante organización defensora de víctimas)

4.2.2 Las violencias simbólica, cultural y epistémica

Hacen presencia en diversos espacios, manifestadas mediante prácticas oprobiosas que legitiman ciertas “verdades” en detrimento de la convivencia democrática. El racismo y la discriminación de las mujeres todavía tienen aceptación amplia en distintos contextos. De igual modo, la influencia de una visión moderna de la realidad social, trae consecuencias directas sobre sobre el posicionamiento de ciertas formas de producir conocimiento y el desconocimiento de otras.

Como se planteó antes, las diversas formas de violencia epistémica forman parte de los procesos de colonización del ser y del saber en el que se vieron envueltas las sociedades no occidentales a partir del desarrollo de la modernidad. Esta situación trajo consigo el posicionamiento de ciertas formas de comprender el mundo y el consecuente desconocimiento de otras. En ello cumplió papel importante la educación, tal como lo refiere (Aguiló, 2009, p. s/p) siguiendo a Santos:



PEREGRINACIÓN AL PARQUE MONUMENTO DE TRJILLO. VALLE

La universidad ilustrada, al otorgar supremacía al conocimiento científico hegemónico, participó en el proceso de inferiorización de los conocimientos y saberes atesorados por grupos históricamente excluidos o subalternizados: mujeres, niños, campesinos, marineros, indios, pintores, escritores, músicos, entre otros. Se trata de personas portadoras de experiencia que tienen cosas que decir sobre el cuerpo, la tierra, la naturaleza, los astros, el tiempo, el espacio, la economía, el mar o la salud, entre otros temas. La preferencia universitaria concedida a la ciencia contribuyó al epistemicidio de saberes y prácticas no occidentales ... saberes orales, míticos, visuales, todo un acervo impagable de formas de conocimiento que puede llamarse sabiduría. El resultado fue la ignorancia de diversidades múltiples: epistémicas, económicas, políticas, sociales y culturales. Al parecer, la universidad asimiló mucho mejor el estudio y la gestión la diversidad biológica que el de la diversidad humana.

Al respecto, algunos de los integrantes de las comunidades étnicas refieren el papel cumplido por la escuela y la iglesia:

Nos quitaron la forma de vestir, porque esa era una forma de proceder de la religión, ¿no?, que usted no podía ir a la iglesia ni con sombrero ni con ruana..., lo mismo en la escuela..., en las escuelas le prohibían a uno andar con ruana... mi ruanita, mi sombrero, nuestras mochilas, nuestras jigras, entonces no se podía ir con las jigras..., uno no podía decir maíz, sino que tenía que decir maíz, nos cambiaron toda nuestra identidad cultural, trataron de borrarla...(Hombre indígena)

Igualmente, la violencia epistémica se ha hecho visible en buena parte del territorio colombiano a través del racismo. Para el caso de la población víctima asentada en la ciudad de Bogotá, tal situación empeora aún más las difíciles condiciones de vida a que se ven enfrentadas una vez que se produce la migración forzada.

Llegué a Bogotá en junio 8 del 2009, ya había venido en otras ocasiones, pero cuando me tocó venirme fue en el 2009. Hubiera podido irme para otra parte, pero uno busca el lugar donde esté más seguro y también por el campo laboral, pero hay una gran frustración cuando me di cuenta que no me ocupaban porque era afro. (hombre afrodescendiente)



PEREGRINACIÓN AL PARQUE MONUMENTO DE TRJILLO. VALLE

Yo les dije (a un grupo de mujeres afro, recién llegadas a Bogotá) y ustedes saben cuáles son las mayores dificultades que van a tener en esta ciudad?, y ellas que cómo así?, yo les dije: dentro de las muchas barreras que tiene esta ciudad, una de ellas tiene que ver con el color de la piel. (mujer afrodescendiente)

Las víctimas a menudo consideran que sus saberes, experiencias y en general sus prácticas sociales y culturales son objeto de rechazo e invisibilización, especialmente por los funcionarios públicos. Por ejemplo, en el proceso de aprobación de los quilombos, hubo quienes consideraron que éstos debían estar a cargo de personas profesionales, desconociendo de esta manera los saberes de las comunidades afrodescendientes.

Tenemos una disparidad jurídica con el tema del Decreto 248 que es el que prácticamente enterró este proceso con la Secretaria de Salud, porque ellos dicen que eso se puede contratar a cualquier persona, no importa, después de que sea profesional..., nosotros les hemos dicho no, porque este es un tema de transmisión de conocimiento, este conocimiento no lo tiene todo el mundo, son personas que tienen esta experticia que el abuelo les enseñó, que la tía les enseñó, y éste se lo traslada a su hijo o se lo traslada a quien quiera, pero eso es un tema distinto, entonces eso nos jodió el proceso.... (Mujer afrodescendiente)

Los quilombos hacen un excelente trabajo por las víctimas, pero la institucionalidad no ha respetado la autonomía, ni tienen idea de lo que es la medicina ancestral, es más, en algunos Centros de Escucha las matronas han sugerido a una persona que tome algo, y los profesionales dicen que por favor no vayan a tomar nada de lo que le digan, entonces eso es una cosa de doble moral...(Mujer afrodescendiente)

En coherencia con lo anterior, se aprecia como otro de los escollos para la construcción de la paz en la sociedad colombiana tiene que ver con estas formas de violencia epistémica, situación que va en contravía de la justicia cognitiva y que hace necesario el reconocimiento, respeto y promoción de las diversas formas de conocimiento, situación que permitiría la existencia de la pluralidad epistémica, la cual,

no se reduce al reconocimiento fáctico de la pluralidad epistemológica del mundo. No se trata únicamente, aunque lo requiere, de conocer, comprender y valorar, a través de diálogos horizontales, la diversidad epistémica. La interculturalidad epistémica exige superar la mera coexistencia de saberes mediante la creación de nuevos marcos epistemológicos que desafíen la monocultura del saber científico, eliminen el pensamiento epistemicida y sean capaces de incorporar conocimientos y experiencias múltiples, occidentales y no occidentales, desactivando la creencia colonial que identifica diferencia con inferioridad (Aguiló, 2009, p. s/p)

Este predominio de una cultura dominante se expresa por ejemplo en las formas de reparar a las víctimas.

Son reflexiones que uno va haciendo, cómo vivía yo antes de y cómo vivo yo ahora, y estamos hablando de paz, y seguimos hablando de paz y la estamos construyendo y a nosotras las víctimas no nos han reparado, y han engañado a la gente que con darle dos pesos, eso es reparación y chao, pero no nos han dicho la verdad, no nos han dicho a quién han condenado, no nos han dicho nada y por la cabeza de ellos no pasa decirnos nada, eso es grave, muy grave (mujer afrodescendiente)

En muchos casos, las víctimas consideran que la reparación hecha no consulta sus intereses, expectativas y necesidades. Las características sociales y culturales no son tenidas en cuenta en la mayor parte de los casos, especialmente en procesos de reubicación, el acceso a la vivienda o los proyectos productivos.

4.2.3 Indiferencia y ruptura de solidaridades

Como se mencionó, las prácticas de solidaridad resultan importantes en las resistencias que adelantan las organizaciones y son la base de sus prácticas de construcción de paz. Sin embargo, este aspecto se ve obstaculizado en los territorios que no son los propios, producto del predominio una cultura individualista. Sin embargo, las organizaciones generan resistencia frente a esta condición

Necesitamos ciudadanos que realmente se apoyen del otro, porque es que en eso hemos perdido, somos personas indolentes y no nos importa nada... Incluso esa indolencia ha llegado a nosotros las víctimas, no nos importa nada...después de que a mí me den, yo ¿por qué tengo que pensar en el otro?, entonces hemos perdido la solidaridad entre nosotros, ya no somos solidarios, no nos importa nada, entonces tenemos que trabajar es en eso; en que seamos solidarios, en que si nos importe lo que le está pasando al uno y al otro... [...]Entonces digamos que en el margen de la solidaridad, habrá personas que están a la cabeza de esto y están buscando el beneficio de todos, pero también habrá personas que están buscando su propio beneficio; entonces es difícil, es complejo decir que haya una solidaridad que ya sea homogénea para el tema de las víctimas; hay una solidaridad que se fracciona, dependiendo de las necesidades del grupo o el individuo. (mujer afrodescendiente)

La sociedad fue tan indiferente, nos discriminaban por ser afro, por ser pobres, en quince (15) meses anduvimos 9 casas diferentes, pagábamos el arriendo ahorita y por la noche me devolvían la plata, me decían váyanse que no los queremos aquí, no queremos desplazados, no queremos problemas (mujer afrodescendiente)

Sin embargo, también en voces de las víctimas se aprecian referencias a su propia indiferencia, en este caso de una mujer desplazada que se refiere a niños y jóvenes desvinculados de los grupos armados

[...] y eso le pasó a los niños, no tuvieron nadie que hiciera algo por ellos, y por personas como yo que nunca hice nada y que dije: no son mi familia, no son nada mío...pueden irse a la guerra. Entonces por eso me di cuenta en ese momento de que yo también había sido parte de esa gente...no hay nadie tan malo ni nadie tan bueno (mujer afrodescendiente)

Llama la atención el trabajo que realiza la Fundación Ágape por Colombia para reunir en sus encuentros personas procedentes de diferentes sectores de la sociedad a través de una metodología que consiste en presentar diferentes sociodramas realizados por víctimas del conflicto -en sus palabras sobrevivientes-. Hay un sociodrama realizado por dos mujeres desplazadas que cargando maletas muestran los diferentes desplazamientos que han vivido, también llama la atención el sociodrama llamado el secuestro que es representado por dos policías que estuvieron varios años en poder de las FARC y que interactúan con algunos de los que fueron sus carceleros. También se han construido otros sociodramas para representar casos de desaparición forzada. A estas presentaciones asisten personas de la sociedad civil, según el término utilizado por las personas de la organización para referirse a quienes no han experimentado directamente la violencia del conflicto armado.

La contribución de Ágape es muy valiosa en términos de impactar en la indiferencia y generar espacios de compartir vida cotidiana y de humanizar las relaciones entre las diferentes personas participantes.

4.2.4 Necesidad de superar la separación entre humanidad y naturaleza

Una de las características del pensamiento moderno es dicha separación, base de una mirada instrumental hacia la naturaleza que no solamente amenaza la extinción de los ecosistemas, sino la vida de las comunidades que derivaban su sustento de éstos.

Mire cuánta destrucción ambiental en Tumaco; lo que mostraron en estos días, de tantos peces muertos, igual en el río Atrato, una mortandad de peces por la minería ilegal. Es una cosa terrible, cómo es posible que en un país donde supuestamente se está trabajando el tema de paz, sigan pasando estas cosas; se siguen matando no solamente gente, sino que se está matando a la misma naturaleza, que somos nosotros mismos, si destruimos todo y destruimos el agua, ¿qué agua podemos tener mañana?... (mujer afrodescendiente).

(Rodríguez, Rodríguez, & Durán, 2017), consideran a la lucha por los recursos naturales en algunas regiones del país como uno de los móviles principales del conflicto. La presencia de diversos actores armados subvencionados por compañías nacionales e internacionales en territorios ricos en biodiversidad ha generado el saqueo de éstos, la degradación ambiental y el desplazamiento forzado. Agregan estos autores que uno de los retos grandes dentro del posacuerdo tiene que ver con el control de los diversos intereses que giran en torno a los recursos naturales.

Un mal uso, sobreexplotación o falta de control de los recursos naturales puede generar una degradación ambiental significativa y una disminución en los servicios ecosistémicos, y esto, a su vez, generar nuevas tensiones y conflictos. Además, si los recursos naturales han servido como fuente de financiación del conflicto, hay menos incentivos para la desmovilización y mayor probabilidad de que nuevos grupos armados busquen obtener el control sobre estos recursos para beneficiarse económicamente, perpetuando así el conflicto (2017, p. 41)

4.2.5 Predominio de un sistema educativo que reproduce violencias epistémicas

Este sistema privilegia una mirada racionalista del mundo, en detrimento de la afectividad, la emocionalidad y la ternura como fundamentos determinantes de las relaciones cotidianas.(Delors,1995) considera que uno de los grandes retos de las instituciones educativas es hacer que los sujetos aprendan a convivir. (Jares, 2006) hace énfasis en la necesidad de que las instituciones educativas se preocupen mucho más por la alfabetización de la afectividad y la ternura. En el mismo sentido (Yudkin, 2014) ve en la integración de la educación emocional en los contextos educativos, la clave para generar pautas de convivencia armónica entre los sujetos que allí concurren.

De otro lado, en muchas instituciones educativas se alimenta la violencia epistémica al permitir la circulación de discursos hegemónicos, los cuales son asumidos de manera acrítica, limitando de esta manera el acceso a la justicia cognitiva e invisibilizando otros saberes y miradas del mundo, ante lo cual aparece como propuesta las Epistemologías del Sur.

Haciendo referencia al papel de las universidades, (Jimenez, 2012) considera que éstas deben ser el centro de pluralidad ideológica, epistémica y política, condición necesaria para que estas instituciones se conviertan en espacios para la construcción de la paz, donde el pluralismo sea el valor específico de la institución académica. En la universidad, la libre circulación de las ideas es su propia razón de ser. Han de transitar en ella las más diversas y variadas corrientes de opinión. La búsqueda del saber exige esa continua apreciación desde todos los ángulos, en todas las cuestiones (2012, pp. 39-40).



PEREGRINACIÓN AL PARQUE MONUMENTO DE TRJILLO. VALLE

EPÍLOGO

ntan de maneras particulares de pensar y hacer paz, y sin duda aportan a este gran propósito. Sin embargo, y sin ser escépticos, la perspectiva de análisis de sistemas mundo nos habla de un sistema al que le es consustancial la violencia y el uso desmedido de la fuerza, a partir de lo cual podemos pensar en que ni siquiera la paz -como la imaginamos- va a ser algo permanente, pues los sectores que detentan el poder producen acomodaciones del sistema donde la guerra y las versiones renovadas de la misma son elementos vitales para su reproducción.

Mientras algunos de los participantes comprenden la paz como cambios estructurales, un conjunto de políticas, un nuevo pacto ciudadano, la recuperación de formas comunitarias de construir el mundo, condiciones de vida justas, y que no permitan engendrar nuevas violencias, para otros su ejercicio tendría que ver más con un estado interior de plenitud o la erradicación total del odio y las mezquindades entre los semejantes y la reconciliación consigo mismos y con la naturaleza.

Seguramente de lo que se trate la paz sea de cambios a diferentes niveles en la vida más cotidiana de las personas, justo donde se producen los vínculos. En las familias, las veredas, los barrios, los mercados, la academia, los ámbitos laborales y las relaciones interpersonales. La paz tendrá que ver también con la posibilidad devolverle la tibieza a los “enfriados” lazos sociales, o de remendar los ya rotos por la guerra. También con cambios en la dimensión más interna del ser, con una dimensión trascendental, y sobre todo con oportunidades para retomar prácticas de respeto, de encuentro, de armonía -o relativa armonía- con la vida, y con la naturaleza. Cambios que probablemente se vean reflejados solo en estos espacios de proximidad en los que se desarrolla la vida de las personas. Es decir, una construcción de paz en la proximidad, en lo local como oasis en medio de un sistema violento.

Otro de los retos grandes para la construcción de la paz tiene que ver con la necesidad de que las instituciones educativas se pregunten por el tipo de conocimientos agenciados desde su interior, lo cual pasa por la problematización y decodificación de los discursos y prácticas que circulan de manera formal e informal en su cotidianidad. Se hace prioritario entonces que desde la academia se propicien acercamientos con las comunidades donde se generen aprendizajes mutuos que permitan imprimir nuevos sentidos a los procesos formativos.

En esta misma línea el reto también es para las ciencias sociales en términos del cuestionamiento de los discursos hegemónicos y del reconocimiento de otras maneras de generación del mismo. Las ciencias sociales a partir del proceso de reconfiguración que se viene operando a su interior desde la segunda mitad del siglo anterior, cuentan con herramientas de diverso orden para la comprensión de la realidad social y cultural de las comunidades locales. Las denominadas Epistemologías del Sur, lo mismo que el Pensamiento Latinoamericano contemporáneo tienen mucho que aportar al respecto.

Desde nuestro lugar como académicos, reconocemos que en las instituciones educativas se escuchan las propuestas de las organizaciones, se les brinda una tribuna a sus iniciativas, pero no pasa de ahí. Las propuestas que puedan surgir se dan en términos de las lógicas y agendas académicas -diplomados, cátedras, proyectos, conferencias-, y hemos visto que la participación de las organizaciones de víctimas en diferentes espacios académicos aporta de manera invaluable a la formación de estudiantes, a incluir temas contemporáneos en las agendas de investigación institucionales y ampliar las lecturas que la academia tiene de las realidades sociales. Pero esto en las universidades no se expresa en cambios de enfoque de las prácticas administrativas, no evidencia aperturas epistémicas a voces distintas a las oficiales, no se aprecian construcciones conjuntas a mediano o incluso largo plazo con las organizaciones, o formas de relación con éstas que superen lo coyuntural y los formal. Queda la pregunta por la responsabilidad de la academia al respecto en este momento histórico de construcción de paz.

Hoy en día como pueblos debemos y necesitamos pensar desde el Sur, es decir construir alternativas que no tengan como referente el pensamiento moderno occidental -ya en evidente crisis-. Aquí resulta importante la frase de este reconocido intelectual del movimiento anticolonialista...“por Europa, por nosotros mismos y por la humanidad, compañeros, hay que cambiar de piel, desarrollar un pensamiento nuevo, tratar de crear un hombre nuevo” (Fanon, 2001, p. 292). Tal vez la paz en Colombia requiera eso, un diálogo abierto transcultural y que no parta de las prepotencias de las certidumbres, sino de las innumerables preguntas e inquietudes que genera el complejo escenario de la construcción de ésta.

Pensar y hacer paz en Colombia es un camino complejo al que han aportado desde diferentes lugares los protagonistas del conflicto armado bien sea víctimas o victimarios. Hablar de una epistemología y de una ontología de la paz en términos de trabajos recientes sobre este tema como (Akinyoade, 2012) pasa entonces por reconocer los potenciales epistémicos que las acciones y discursos de las organizaciones han venido construyendo y que hacen referencia desde el conocimiento local a formas de saber que pueden aportar a la construcción de una paz o de paces territoriales, desafío de gran envergadura en este proceso que atravesamos como país y cómo género humano. Se puede apreciar que más que aportar a las epistemologías de paz en Colombia, estas organizaciones históricamente la vienen construyendo.



PEREGRINACIÓN AL PARQUE MONUMENTO
DE TRJILLO. VALLE

Abarca, G. (2014). Los docentes como constructores de prácticas de paz. Ra Ximhai, 10(2), 95–112. Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/461/46131266004.pdf>

Aguiló, A. (2009). La universidad y la globalización alternativa. Justicia cognitiva, diversidad epistémica y democracia de saberes. Revista Nómadas Universidad Complutense, 22(2).

Akinyoade, D. (2012). Ontology and Epistemology of Peace and Conflict Studies. En International Conference on The Security Sector and Conflict Management in Nigeria (Vol. 234). Recuperado de http://www.academia.edu/download/30392087/Ontology_and_Epistemology_for_Peace_and_Conflict_Studies.pdf

Arcila, J. (2013). Cómo integrar las artes escénicas y las ciencias sociales en el aula. Una experiencia basada en la memoria histórica. Bogotá: Editorial Magisterio.

Arias, L. (2004). Procesos organizativos y construcción de identidad entre personas en situación de desplazamiento. Fundación Universitaria Monserrate.

Arias, L., & Carrera, P. (2014). Prácticas de restitución de derechos en las organizaciones afrodescendientes e indígenas en situación de desplazamiento en Bogotá. Prospectiva, (19), 225–252. Recuperado de <http://bibliotecadigital.univalle.edu.co:8080/bitstream/10893/8218/1/Prospectiva19 Participacion-Practicas de restitucion.pdf>

Arias, L., & Carrera, P. (2016). Las organizaciones indígenas y afrodescendientes desplazadas en Bogotá y sus resignificaciones culturales. Bogotá: Fundación Universitaria Monserrate.

Arias, L., & Muñoz, C. (2010). Prácticas con sentidos: las OPD y la búsqueda del restablecimiento de derechos. En A. Guiso (Ed.), En la búsqueda del restablecimiento de derechos. Organización de la población desplazada en las ciudades de Bogotá y Medellín (pp. 92–122). Fundación Universitaria Luis Amigó. Serie: Movilidad de poblaciones y desarrollo humano.

Barrero, E. (2010). De la memoria ingenua a la memoria crítica: nueve campos reflexivos desde la psicología de la liberación. En Memoria, Silencio y Acción Psicosocial. Reflexiones sobre por qué recordar en Colombia (pp. 61–92). Corporación Cátedra Libre Martín-Baró; Fundación Mundos Posibles; Fundación Manuel Cepeda Vargas. Bello, A. (2004). Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas. Santiago-Chile.

Castro, S., & Grosfoguel, R. (2007). El giro decolonial Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Siglo del Hombre Editores. Recuperado de <http://www.unsa.edu.ar/histocat/hamoderna/grosfoguelcastrogomez.pdf> Chifa, C. (2010). La perspectiva social de la medicina tradicional. Boletín Latinoamericano y del Caribe de plantas medicinales y aromáticas, 9(4), 242–245. Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/856/85615195001.pdf>

Clavijo, T. (2016). El reconocimiento étnico- territorial de comunidades negras en Colombia: ¿un lugar de derecho?. Nova Et Vetera, 7–19.

Comins Mingol, I., París Albert, S., & Martínez Guzmán, V. (2010). Epistemología e Investigación para la Paz. En Ética y epistemología (pp. 103–123).

Coronado, S. (2010). Tierra, autonomía y dignidad conflictos territoriales de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta. Pontificia Universidad Javeriana. Recuperado de <http://www.javeriana.edu.co/biblos/tesis/eambientales/tesis31.pdf>

Cortés, Á., Torres, A., López, W., Pérez, C., & Pineda, C. (2016). Comprensiones sobre el perdón y la reconciliación en el contexto del conflicto armado colombiano. Psycho-social Intervention, 25(1), 19–25. <https://doi.org/10.1016/j.psi.2015.09.004>

Cruz, J. D., & Fontan, V. (2014). Una Mirada Subalterna Y Desde Abajo De La Cultura De Paz. Ra Ximhai, 10(2), 135–152. Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/461/46131266006.pdf>

De Roux, R. (1990). Dos mundos enfrentados. Bogotá: CINEP.

Delors, J. (1995). La educación encierra un tesoro. México, D.F: UNESCO.

Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas (pp. 24–33). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales CLASCO.

Escobar, A. (2004). Desplazamientos, desarrollo y modernidad en el pacífico colombiano.

Fanon, F. (2001). Los condenados de la tierra. México, D.F: Fondo de Cultura Económica.

Fernández Herrería, A., & López-López, M. del C. (2014). Educar para la paz. Necesidad de un cambio epistemológico. Convergencia Revista de Ciencias Sociales, 64, 117–142. Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/105/10529071005.pdf>

Fernández R, R. (1993). Todo Caliban Apuntes sobre la cultura en nuestra América.

Fontán, V. (2012). Replantando la epistemología de la Paz : El caso de la descolonización de paz.

Forero Carrero, J. L. (2014). La paradoja de Josefo. Writer´s Book Company.

Giménez, G. (2009). Cultura, identidad y memoria: materiales para una sociología de los procesos culturales en las franjas fronterizas. Frontera Norte, 21(41), 7–32. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13604101>

Gómez et al, E. (2015). Diálogo de saberes e interculturalidad. Indígenas, afrocolombianos y campesinado en la ciudad de Medellín. (E. Gómez & et al, Eds.) (Medellín). Pulso y Letra Editores. Recuperado de <http://www.ts.ucr.ac.cr/binarios/libros/libros-000061.pdf>

González, M. (2015). La emergencia de lo ancestral: una mirada sociológica. Espacio abierto, 24(3), 5–21. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12242627001>

Hernandez, E. (2012). Intervenir antes que anochezca. Mediaciones, intermediaciones y diplomacias noviolentas de base social en el conflicto armado colombiano. Universidad Autónoma de Bucaramanga. Instituto de Estudios Políticos. Recuperado de <http://documentos.pas.org.co/intervenirantesqueanochezca>

Hernández, E. (2000). Comunidades de paz: expresiones de construcción de paz entre la guerra y la esperanza. Reflexión Política, 2, 43–55.

Hernández, E. (2003). Los significados de la reconciliación desde las voces de las víctimas. Convergencia Revista de Ciencias Sociales, 10(31), 39–58.

Hernández, E. (2009). Resistencias para la paz en Colombia. Experiencias indígenas, afrodescendientes y campesinas. Revista de Paz y Conflictos, (2), 117–135. Recuperado de http://www.ugr.es/~revpaz/tesinas/rpc_n2_2009_dea2.pdf

Huanacuni, F. (2010). Buen Vivir / Vivir Bien Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas. Lima: Coodinadora Andina de Organizaciones Indígenas - CAOI -. <https://doi.org/10.1057/dev.2011.85>

Ibañez, A. M., & Moya, A. (2007). ¿Cómo el desplazamiento forzado deteriora el bienestar de los hogares desplazados?: Análisis y determinantes del bienestar en los municipios de recepción. Revista Coyuntura Social . Fedesarrollo, 37, 1–43.

Ibáñez, A., & Muñoz, J. (2011). La persistencia de la concentración de la tierra en Colombia: ¿Qué pasó entre 2000 y 2010?, 9.

Jamioy, J. (1997). Los saberes indigenas son patrimonio de la humanidad. Nómadas, 7, 64–72. Recuperado de http://nomadas.ucentral.edu.co/nomadas/pdf/nomadas_7/07_5J_Lossaberesindigenassonpatrimonio.pdf

Jares, X. (2006). Pedagogía de la convivencia. Barcelona: GRAO.

Jelin, E. (2005). Exclusión, memorias y luchas políticas. En Daniel Mato (Ed.), Cultura, política y sociedad Perspectivas latinoamericanas. (pp. 219–239). Buenos Aires: CLACSO. Recuperado de http://www.culturarecreacionydeporte.gov.co/sites/default/files/cultura_politica_y_sociedad._perspectivas_latinoamericanas.pdf

Jiménez. (2001). Educación para la paz en Colombia. En Aportes a una Pedagogía para la Paz. ¿Cómo hacer de la paz una pedagogía de transformación y de la pedagogía instrumento para la paz? (pp. 27–48). Observatorio para la Paz.

Jiménez, F. (2004a). Propuesta de una epistemología antropológica de la paz. Convergencia. Revista de Ciencias Sociales, 11(34), 21–54. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=43300110>

Jiménez, F. (2004b). Propuesta de una Epistemología Antropológica para la Paz. Convergencia Revista de Ciencias Sociales, (34), 21–54. Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/105/10503402.pdf>

Jimenez, M. (2012). Breve estudio sobre las ideas de paz. Bogotá: Observatorio de Paz.

Lander, E. (2000). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico.

Leiva, J. J. (2012). Educación para la paz y seguridad humana en una sociedad intercultural. La imagen de las misiones humanitarias y de paz en la escuela. Barcelona: Editorial Octaedro.

Mejía, J. (2015). La emergencia de un discurso epistémico en América Latina. Cinta de Moebio Revista de Epistemología de Ciencias Sociales, 54, 290–301. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10143105006>

Molina, V. (2010). Dispositivos de ocio y sociabilidad en la comunidad indígena Nasa de Colombia. Revista Polis Universidad de Los Lagos, 9(26), 41–60. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30515373003>

Molina, V. (2013). Prácticas sócio-culturales de resistência en la comunidad indigena nasa. Fiestas, celebraciones y encuentros colectivos. Pensar a prática. Universidad Federal de Goiás, 15(1), 71–87. <https://doi.org/10.5216/rpp.v15i1.18019>

Múnera, L., & Otros (Eds.). (2011). La Regeneración Revisitada. Pluriverso y hegemonía en la construcción del Estado Nación. Bogotá: La Carreta Editores. Recuperado de <https://www.librosyeditores.com/tiendalemoine/historia/1126-regen-revisitada-pluriverso-hegemonia-constr-estado-nacion-9789588427560.html#resena>

Muñoz, J. (2013). Despojo de tierras, desplazamiento forzado y resistencias ciudadanas. Revista Colombiana de Trabajo Social. Consejo Nacional para la Educación en Trabajo Social (CONETS), 24.

Osorio, F. E. (2001). Entre la supervivencia y la resistencia. Acciones colectivas de población rural en medio del conflicto armado colombiano. Cuadernos de desarrollo rural, 47, 55–80. Recuperado de <http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/desarrolloRural/article/view/2065>

Osorio, F. E. (2007). Territorialidades en suspenso. Desplazamiento forzado, identidades y resistencias. Bogotá: Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento.

Osorio, F. E. (2010). Construyendo desde el destierro. Acciones colectivas de población en desplazamiento forzado en Colombia. Revista Controversia, 193.

Parra, L. (2014). Prácticas y experiencias colectivas ante la guerra y para la reconstrucción de paz: iniciativas sociales de paz en Colombia. AGO.USB, 14(2), 377–395. Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/agor/v14n2/v14n2a02.pdf>

Pulido, G. (2009). Violencia epistémica y descolonización del conocimiento. Sociocriticism, 24(1–2), 173–201. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4637301>

Ramos, R. (2001). La paz como objeto de conocimiento y la investigación para la paz. En Observatorio de Paz (Ed.), Aportes a una Pedagogía para la Paz. ¿Cómo hacer de la paz una pedagogía de transformación y de la pedagogía instrumento para la paz?

Richmond, O. P. (2011). Resistencia y paz postliberal. Relaciones internacionales: Revista académica cuatrimestral de publicación electrónica, (16), 13–46. Recuperado de <http://aplicacionesbiblioteca.udea.edu.co:2056/servlet/articulo?codigo=3418889&info=resumen&idioma=ENG>

Rodríguez, C., Rodríguez, D., & Durán, H. (2017). Las paz ambiental. Retos y propuestas para el posacuerdo. Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad, Dejusticia. Recuperado de https://cdn.dejusticia.org/wp-content/uploads/2017/04/fi_name_recurso_924.pdf

Salcedo, A. (2008). Defendiendo territorios desde el exilio: desplazamiento y reconstrucción en Colombia. Revista Colombiana de Antropología, 44(2), 309–335. Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/1050/105012451003.pdf>

Sandoval, E. (2016). Educación para la Paz integral. Memoria, interculturalidad y decolonialidad. Bogotá: Arfo Editores.

Santos, B. (2006). Conocer desde el Sur Para una cultura política emancipatoria (Primera). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>

Santos, B. (2009). Una epistemología del sur (Primera). Siglo XXI Editores.

Sotolongo, P., & Delgado, C. (2006). La revolución contemporánea del saber y la complejidad social. Hacia unas ciencias sociales de nuevo tipo. Recuperado de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/soto/soto.pdf>

Tassara, C. (2015). Políticas públicas de protección social y lucha contra la pobreza en Colombia. Papel Político Facultad de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales de la Pontificia Universidad Javeriana, 20(2), 1–30.

Tovar, P. (2015). Una reflexión sobre la violencia y la construcción de paz desde el teatro y el arte. Universitas Humanística, 80(80), 347–369. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.UH80.rvcp>

Trigos, M. (2015). Una ética para la paz y una paz con ética. En Fundación Universitaria Monserrate (Ed.), Encuentro de Investigación. Reflexiones en torno a la Paz. Aportes desde Trabajo Social.

Tuvilla, J. (2004). Cultura de Paz. Fundamentos y Claves Educativas.

Villa, J. (2016). Perdón y reconciliación: una perspectiva psicosocial desde la noviolencia. Polis, Revista Latinoamericana - Universidad de Los Lagos, 15(43), 131–157. [https://doi.org/Vol. 14, No 26](https://doi.org/Vol.14, No26)

Wallerstein, I. (1996). Abrir las Ciencias Sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales. (I. Wallerstein, Ed.). México, D.F: Siglo XXI Editores.

Wallerstein, I. (1999). Impensar las ciencias sociales: límites de los paradigmas decimonónicos. Siglo del Hombre Editores.

Yudkin, A. (2014). Educar para la convivencia escolar y la paz. Principios y prácticas de esperanza y acción compartida. Ra Ximhai Consorcio de Universidades Cátedra Unesco, 16–46.

SOBRE LOS AUTORES DEL LIBRO

LUIS ALBERTO ARIAS BARRERO

SOCIÓLOGO, ESPECIALISTA EN EDUCACIÓN Y DESARROLLO CULTURAL, MAGISTER EN DESARROLLO EDUCATIVO Y SOCIAL. DOCENTE UNIVERSITARIO, LÍDER DEL GRUPO DE INVESTIGACIÓN PROCESOS SOCIOPOLÍTICOS CONTEMPORÁNEOS DEL PROGRAMA DE TRABAJO SOCIAL DE LA FUNDACIÓN UNIVERSITARIA MONSERRATE-UNIMONSERRATE. INVESTIGADOR EN TEMAS DE ORGANIZACIÓN Y PARTICIPACIÓN COMUNITARIA, DESPLAZAMIENTO FORZADO Y CONSTRUCCIÓN DE PAZ, DE LOS CUALES HA PUBLICADO ARTÍCULOS, CAPÍTULOS DE LIBROS Y LIBROS.

FRANCISCO JAVIER PATIÑO PRIETO

TRABAJADOR SOCIAL CON ESTUDIOS DE MAESTRÍA EN DEMOCRACIA Y DERECHOS HUMANOS, Y DE SOCIOLOGÍA. INTEGRANTE DEL GRUPO DE INVESTIGACIÓN PROCESOS SOCIOPOLÍTICOS CONTEMPORÁNEOS, DOCENTE DEL PROGRAMA DE TRABAJO SOCIAL DE LA FUNDACIÓN UNIVERSITARIA MONSERRATE -UNIMONSERRATE. INVESTIGADOR EN TEMAS DE TRABAJO SOCIAL COMUNITARIO, CONFLICTO ARMADO Y CONSTRUCCIÓN DE PAZ.

