

TROCHAS

SIN FUSILES:

Paisajes de resistencias colectivas juveniles
en la ruralidad colombiana

EDITORES ACADÉMICOS

Rayén Rovira
Germán Muñoz
Jaime Pineda



TROCHAS SIN FUSILES:

Paisajes de resistencias colectivas juveniles en la ruralidad colombiana

EDITORES ACADÉMICOS

Rayén Rovira

Germán Muñoz

Jaime Pineda

2023

TROCHAS SIN FUSILES:
Paisajes de resistencias colectivas juveniles
en la ruralidad colombiana

Primera edición publicada en 2023

ISBN Digital: 978-958-5150-29-4

Editores Académicos
Rayén Rovira
Germán Muñoz
Jaime Pineda.

Esta obra no tiene fin económico o comercial y es una iniciativa
sin ánimo de lucro para la divulgación de las ciencias sociales.



Trochas sin fusiles: paisajes de resistencias colectivas juveniles en la ruralidad colombiana. Rayen Rovira Rubio, Germán Muñoz González, Jaime Alberto Pineda Muñoz, Nicolás Aguilar Forero, Julián Andrés García Ramírez, Daniela Giraldo Hernández, Orlando Rodríguez Peláez, Eliana Cristina Medina Ramírez, Juliana Trejos Franco, María Antonia Montoya Castaño, Susana Lucia Baudichon Valencia, Laura Hernández Mejía. Manizales, Colombia: Centro Internacional de Educación y Desarrollo Humano, Fundación CINDE, 2023. 321p.: il. Col.

ISBN DIGITAL: 978-958-5150-29-4

1. Joven Rural. 2. Ruralidad Colombiana. 3. Territorio. 4. Paz. 5. Guerra. 6. Investigación-Desarrollo. 7. Cartografía. 8. Colombia-Caldas. 9. Resistencia Juvenil.

DEWEY: 303.61

CUTTER: F981

Primera edición 2023

Hecho en Colombia / Made in Colombia

Autores: Rayen Rovira Rubio, Germán Muñoz González, Jaime Alberto Pineda Muñoz, Nicolás Aguilar Forero, Julián Andrés García Ramírez, Daniela Giraldo Hernández, Orlando Rodríguez Peláez, Eliana Cristina Medina Ramírez, Juliana Trejos Franco, María Antonia Montoya Castaño, Susana Lucia Baudichon Valencia, Laura Hernández Mejía.

Se autoriza la reproducción del contenido de esta obra con fines de divulgación educativa siempre y cuando se cite la fuente.

Gestión Editorial: María Paz Gómez Gaviria

Imagen de portada: María Antonia Montoya Castaño

Libro resultado de investigación

Fechas de evaluación: 14-02-2023 / 20-10-2022

Par evaluador 1: María Cristina Sanchez Leon

Par evaluador 2: Claudia Calquín Donoso

© Centro Internacional de Educación y Desarrollo Humano – CINDE

Sede Sabaneta: Calle 77 Sur No 43 a – 27. Vereda San José

Sede Bogotá: Calle 93 No. 45 A 31. Barrio La Castellana

Sede Manizales: Calle 59 No. 22-24 Barrio Rosales

CONTENIDO

Prólogo 1.....	6
----------------	---

Prólogo 2.....	11
----------------	----

INTRODUCCIÓN

ACCIÓN COLECTIVA JUVENIL RURAL EN COLOMBIA Acciones y tensiones por la paz, desde el Noroccidente de Caldas	21
---	----

TROCHA I: EQUIPAJES TEÓRICOS PARA EL ENCUENTRO

PAISAJES DE RESISTENCIA JUVENIL EN EL NOROCCIDENTE DE CALDAS Cartografías de la re-existencia juvenil en el presente colombiano: una indagación para la territorialización de la paz	30
--	----

TROCHA II: MEMORIAS Y RESISTENCIAS A LA GUERRA DESDE EL NOROCCIDENTE

DE REGRESO A ITACA Después de dos masacres, la Re-Existencia	78
---	----

LOS QUE SE QUEDARON Memorias vivas en los jóvenes marcados por el paramilitarismo en el Noroccidente de Caldas	93
--	----

TROCHA III: ACCIONES COLECTIVAS JUVENILES

¿Y CUANDO NO HAYA ORO EN MARMATO QUÉ? Jóvenes sujetando la huella de quienes han habitado la montaña.....	121
---	-----

COLECTIVO DE INVESTIGACIÓN “FUTBOL Y PASIÓN”

Narrativas de futbol y resistencia en el pueblo entre las nubes.....	160
---	-----

RIOSUCIO: UN ENTRAMADO DE RESISTENCIAS ...	182
--	-----

TROCHA IV: RESONANCIAS EN OTROS TERRITORIOS

ECO-RESISTENCIAS

Prácticas que llevan hacia un existir	217
---	-----

RESISTIENDO A LOS CURSOS DE VIDA Y MUERTE JUVENIL

La Greca: una revolución artística cafetera	251
---	-----

CONCLUSIONES

ACCIÓN COLECTIVA JUVENIL RURAL DEL NOROCCIDENTE

Acciones y tensiones en resistencia	298
---	-----

LOS AUTORES.....	340
------------------	-----

PRÓLOGO 1

TROCHAS SIN FUSILES: Paisajes de resistencias colectivas juveniles en la ruralidad colombiana

María Cristina Sánchez León PhD
mariac.sanchez@javerianacali.edu.co

*Hay tantas auroras que todavía no han resplandecido.
Rig Veda (1500-1200 a.C)*

La construcción de una publicación “académica” entraña *per se* no sólo un desafío en el más eufemístico de los sentidos, sino una especial exigencia humana en tanto que “lo” humano está plenamente implicado. Esto quiere decir que el esfuerzo se triplica incluso si dicha publicación obedece a un proyecto de investigación cuyas intenciones de coherencia, especificidad y humanidad se ponen en juego, cuando de “definir, describir o mostrar” fenómenos que constituyen la experiencia de sujetos narradores, es una tarea en la que cada testimonio merece toda resonancia. Esta publicación atiende así, mucho más que a

descripciones, o a explicaciones de fenómenos; a una necesidad que definitivamente deviene política -en esencia- y es, servir como referencia histórico-política de acciones colectivas, juveniles, resistentes y disidentes que tienen lugar en el deseo de un país en transformación.

Esta obra se constituye en un ejercicio de escritura con el que el lector podrá visualizar lo que significa la emergencia de un lenguaje común y, la constitución de un colectivo que arma y erige un territorio en los procesos de comunicación de la experiencia del estar-juntos. De esta forma aparece proyectada una reflexión que bien puede incluso transformar el concepto de cuerpo y territorio no como materias y objetos de existencia sino como modos del habitar político de quienes quieren tener voz y se posicionan en ella.

Trochas sin fusiles es el nombre que recibe no sólo una práctica de hacer mundo en el camino rural, sino una acción itinerante que supera el nivel de la metáfora recordándonos que hablar de la “tierra colombiana” es recurrir al desarraigo permanente en todas sus manifestaciones: desarraigo del nombre propio, desarraigo

de los pequeños núcleos de lo familiar, desarraigo que exige la apuesta por las rupturas, por las transgresiones y por las desviaciones, como posibles poéticas de la colectividad.

En este sentido, la publicación cuenta con perspectivas teóricas necesarias para tener como puntos de partida la comprensión de las tensiones entre acción política, acción colectiva y acción conectiva pasando por el desacuerdo y el disenso como “pulsiones” de la vida política juvenil contemporánea. Sin duda, *Trochas sin fusiles* pone un acento significativo a los procesos, formas y alternativas de comunicación contemporánea en la condición juvenil, revelando o mejor poniendo de relieve, cómo los procesos de movilización pasan por los afectos, deseos y proyecciones que *des-localizan* la información y las experiencias, volviendo el mundo político juvenil tan dinámico como único y distinto

El lector se encontrará así con las siguientes trochas, a sabiendas de que son las que la tierra hasta el momento ha hecho emerger y, las que hasta ahora ella, ha hecho posibles.

- La primera trocha tiene que ver con aquel eco de equipajes teóricos, que ha sido descrito en algunos renglones precedentes de este prólogo.
- La segunda tiene que ver con la vitalidad de la memoria y la transferencia a un nuevo territorio que ineludiblemente ha de ser habitado como re-existencia. Esta trocha describe las tensiones entre pasado y futuro, no porque sean posible, sino porque se han vuelto para los jóvenes terrenos inevitables y por ello, más imaginables que comprensibles.
- La tercera trocha con la lectura en terreno de lo que significa la acción colectiva en la figura de la eco-aldea como forma de existencia *en y de* comunidad, exige pensar la tierra desde el ojo que la integra y que la ve como lugar de relación.
- La cuarta trocha tiene que ver con la necesidad estética de desterritorializar la muerte, pasando incluso por la detección de las perversiones de la cultura, cosa que tiene como fondo operante la revolución artística cafetera.

Esta publicación quiere ser así una de las formas en las que es posible el pasado que somos de forma latente y el futuro que nos aparece como pregunta. Al mismo tiempo se constituye en una pregunta abierta que los jóvenes de ahora, o mejor, los que en el “ahora” son jóvenes, son capaces de tener aquel espíritu viejo que ha madurado a la fuerza, incluso a fuerza de ellos mismos.

PRÓLOGO 2

Claudia Calquín Donoso
claudia.calquin@usach.cl

Presentar este libro, porta una multiplicidad de afecciones al tratar sobre acontecimientos políticos-culturales que han dado forma a la historia reciente de los países de nuestro continente y cuyas derivas han decantado de forma trágica en una restauración del orden dominante a través de la pacificación de procesos revolucionarios inéditos en las última década. Escribo desde Chile, en un momento pos revuelta o estallido social marcado por el fracaso de un proceso constituyente en que lo político se ha desvestido de cualquier antagonismo potencial, todo esto en un grotesco carnaval del consenso como decía el escritor chileno Pedro Lemebel en los 90's, y en que la potencia creadora del poder popular ha sido una vez más arrebatada y conducido por guiones añejos propios de una democracia "madura" que no duda en desplegar sus múltiples formas de violencia para instalar sus acuerdos.

En este contexto afectivo y político en que la esperanza - otrora la fe- o el escepticismo radical parecen ser los únicos caminos posibles, la lectura de este libro me brinda, generosamente, un recorrido, una imagen y un deseo otro que despiertan aprendizajes sobre procesos de

investigación sensibles a su propia época. Ofrece experiencias de producción de conocimientos que metabolizan aires nuevos a la investigación social en tiempos en que, al decir de Jamerson "es más fácil pensar el fin del mundo que el fin del capitalismo".

Se trata de la reunión de experiencias y prácticas de investigación de y con jóvenes rurales en el Noroccidente de Caldas a cargo de la línea de investigación Juventudes y Poderes del doctorado en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud de la universidad de Manizales y que en su larga trayectoria se ha transformado en un referente en los estudios críticos sobre juventud. Se propone responder a las preguntas sobre ¿cómo se configura la condición juvenil contemporánea en las nuevas ruralidades colombianas? , ¿qué prácticas de acción colectivas juveniles se construyen y con qué fines?. Estas preguntas son, sin lugar a dudas, el signo de la fortaleza de la propuesta pues impulsa el entrecruzamiento de planos en que se desarrolla la vida social, cultural y política de las juventudes rurales actuales, en ámbitos tan diversos como las economía, la minería, la agricultura, la ecología, la guerra, la cultura, el fútbol entre otros, reconstruyendo, visibilizando y recomponiendo las sencillas a la vez que complejas vidas de las localidades rurales que conforman el territorio más amplio estudiado. También nos invita a desplazar nuestras comprensiones sobre un sujeto que, pese a las retóricas de la inclusión y

la integración, ha sido históricamente incómodo para la política oficial.

Los trabajos aquí presentados proponen caminos, “trochas” y “atajos” que permiten apreciar las fuertes transformaciones de lo rural ya sea en su progresiva urbanización cultural, así como en sus complejas formas de inserción en las economías globales y sus consecuentes impactos culturales que han modificado radicalmente las experiencias juveniles. Hablamos de habitantes que articulan tradición y modernidad en que la materialidad de la tierra y la virtualidad de los medios de comunicación e internet con su capacidad para producir verdades y consensos, plantean fuertes desafíos a la investigación social en el punto de su capacidad para establecer nuevos regímenes de saber/poder y trazar esas zonas intermedias -instersticiales- de las que no habla Homi Bhabha, en las que se producen las identidades glocalizadas y liminales.

Es un libro que propone más que explicaciones definitivas y clausuradas, articulaciones en el pleno sentido que la teoría crítica ha definido este termino es decir, bisagras provisorias en que las dicotomías clásicas -global-local, estructura-cotidianidad , individual -colectivo entre otras, se disuelven. Estas prácticas articulatorias que dan forma a cada uno de los capítulos revelan los diferentes antagonismos existentes que pueblan el paisaje rural colombiano, así como sus diferentes capas, asumiendo precisamente la especificidad de éstos sin perder de vista

su puesta en común. Cada uno de los capítulos expresan nuevas formas de vida y nuevas manifestaciones de las violencias y sus modos de sobrevivirla; violencias que insisten más allá de la guerra y la violencia armada. Nos confronta con otras guerras menos visibles - como la guerra del capital usando la expresión de Mauricio Lazarato- que subsisten junto a las antiguas y más conocidas y de lo que esta línea de investigación ha acuñado como juvenicidio.

Todo esto en una actualidad difusa, en que los llamados procesos de paz y las promesas de transformación, bajo un brutal gatopardismo, han profundizado el modelo neoliberal, los discursos de odio y neofascistas, el pensamiento único y diversas formas de domesticación de la imaginación política y de las políticas de vida alternativas que han impulsado los jóvenes en nuestro continente ya sea en las revueltas sociales, en las organizaciones políticas y culturales, en proyectos vitales que trascienden los estrechos marcos que impone el globalizado modelo de acumulación capitalista, disfrazado de modelo de desarrollo.

Indagar en las prácticas colectivas juveniles en territorios atravesados por la marginalidad, la pobreza, la guerra y los procesos de precarización de la vida de posguerra, no solo implica una práctica de conocimiento implicada que apunte a su denuncia o a su develación. Es algo más que correr los velos de la ideología para evidenciar las condiciones semióticas-materiales en que se producen las

identidades al modo de un pensamiento crítico situado en una exterioridad y un saber experto. Es, desde mi punto de vista, una interpelación a las propias ciencias sociales acomodadas a las temporalidades y demandas de una industria editorial imperial que se ha erigido como un parámetro normativo acerca de lo que es posible pensar y escribir y en que la dimensión ético-política ha sido reducida a una mera fórmula burocrática.

Pero también, y de forma menos explícita, es una propuesta que no esconde, al modo de un "testigo modesto" al decir de Dona Haraway, los propios procesos de subjetivación de los y las investigador@s. Así la mayoría de los textos a diferencia de lo que el discurso empiricista de la ciencia ha impuesto a las ciencias sociales se escriben de forma implicada, usando el pronombre yo/nosotros, entre otras formas que denotan el fuerte compromiso del colectivo de investigación. No se trata de una cuestión retórica, sino de la posibilidad de hacer investigación social relevante, apasionada desde otros lugares en que la relación investigador/a e investigados/os se exhibe y queda expuesta para impulsar procesos de aprendizajes complejos. En ese sentido, muestra la propia potencia performativa de la investigación y la escritura; una escritura, usando una expresión de la crítica cultural chilena Nelly Richard, que se resiste a las programaciones de los lenguajes neutros y desapasionados de la ingeniería social que, a pesar de las

millonarias inversiones, poco impacto ha tenido en las vidas de los sujetos subalternos.

Usando la metáforas de las “trochas” - esos caminos estrechos y que sirven de atajo- propone una escritura colectiva que pone atajos al poder, que articula un saber riguroso y un reclamo hacia un proceso de paz instituido por las maquinarias oficiales que han cerrado las infinitas posibilidades de vivir esa paz ampliamente proclamada. Entre estos, el libro pone en el centro un reclamo y una política afirmativa que se activa al modo de una pregunta. Así unos de los trabajos concluye preguntándose acerca de ¿cómo es posible vivir en libertad, dignidad y equidad, bajo esas acciones de dominación y “limpieza social”? . Y me permito un largo paréntesis si pensamos en la revueltas impulsadas en Chile y luego en Colombia, en las cuales la dignidad fue una de las claves que anudó los movimientos impulsados por jóvenes y niños/as en el continente.

Más que constatar, lo que nos cabe como investigadoras sociales es preguntarnos acerca de por qué este término y sus narrativas adquieren un estatus que impulsa una posibilidad de repolitización de la vida social. Creo que una explicación acertada es la que nos ofrece Robert Castel, al indicar que las narrativas de la dignidad impregnan lo que él denomina “la nueva cuestión social” en tanto atiende a formas de despojos producto de un nuevo ciclo de expansión capitalista fuertemente inscrito en los cuerpos biológicos para habitar el mundo con un

mínimo de seguridades sociales y que el enfoque de derechos se ha mostrado impotente. Esto, nos exige considerar el problema de la muerte y su relación con la vida -cuestión que anuda este libro- en estructuras sociales que sostienen prácticas de exclusión y exterminio que no son residuales al capitalismo, sino que resultan de formas de precarización de la vida evidenciando los límites de lo que Butler y Athanasiou llaman el reconocimiento neoliberal. En ese sentido, las fuertes desigualdades y los conflictos que estas movilizan, se han re-inscrito en torno a luchas por la sobrevivencia que desafían la lógica jurídica de los derechos sociales e inclusive el clásico conflicto de clase, y que atienden entre otras cuestiones, al problema mismo de la muerte como operador político, al problema de la sostenibilidad de la vida en un sistema en la que vida y su potencia se reducen a valor de cambio; en definitiva, a la pregunta acerca de qué vida son las autorizadas y reconocidas como tal, para exigir o ser sujeto de derechos.

Cada uno de los textos, reconstruye esas formas de habitar cruzadas por la desposesión de la vida, plagadas y plegadas a carencias , dolores, miedos e injusticias proponiendo una sensibilidad, también joven, de una generación de investigadores/as glocales y nativos digitales que proponen otra escucha, aquella que la posmodernidad con sus aciertos y desaciertos dispone a los doctorandos/as actuales y los habilita como sujetos

investigador@s. Este plano de lo sensible que el libro propone, disputa aquello que nos produce simpatía rechazo, aproximación y lejanía, disponiendo modos de leer y escuchar de otro modo las eternas historias de violencia y guerra de los territorios latinoamericanos. Lejos de la victimología y su retórica del trauma, propia del siglo XX, est@s jóvenes investigador@s y sus maestr@s demuestran la complejidad de la violencia que no cesa y de las actuales condiciones de posibilidad de la construcción de la memoria histórica que, en su viveza, se torna irreductible a cualquier categoría, no solo a la categoría de trauma. A pesar de que los relatos del pasado, vuelven, insistentes - como ese rayo que no cesa de Miguel Hernández- y demuestran que no es posible el olvido, lo novedoso de estos trabajos es que no admiten una sola forma de representación del pasado. Muestra la indocilidad de la vida, de la historia y de la palabra que resiste la velocidad de las redes sociales y su gusto por lo efímero y el presentismo brindando una posibilidad de producir nuevos significados a pesar de los escasos anclajes juveniles a identidades de clase y culturales de transmisión de sentidos. Así pasado y presente se tejen y recomponen tal como se señala en uno de los capítulos en que “hablar de a qué se temía el temor no era en pasado, sino en presente”. En otras palabras, muestra la potencia de los cuerpos juveniles siempre asediados, despreciados, patologizados, criminalizados, encarcelados, secuestrados, asesinados, empobrecidos , estigmatizados y militarizados, utilizados como carne de cañón y

convertidos en pretexto para multiplicar las armas del capital global.

El libro es un substancial aporte a comprender la compleja trama que se teje en los procesos de recuperación y construcción de la paz en las zonas rurales de Colombia. Pese a estar situado en este contexto local aporta herramientas teóricas y resultados de investigación que por un lado, recuperan algunos conceptos claves que rodean los estudios de acción juvenil colectiva dándole un nuevo impulso y por otro, experiencias y metodología novedosas y podría decir, experimentales de trabajo de campo que pueden ser generalizados a otros contextos socio-políticos. También es un libro que desborda los límites disciplinares o de campos tradicionales como la psicología rural o la sociología rural entre otros, al poner el acento más que en categorías pre- existentes, en las experiencias de sujetos y colectividades complejas a través de metodologías de investigación que desbordan el campo disciplinar. Permite no solo pensar críticamente las categorías hegemónicas del pensamiento sobre lo rural y los juvenil, sino llenar de nuevos aires, las definiciones, significados e ideales normativos con los cuales se han semantizado términos como paz, política, democracia y juventud, al descubrir dinámicas de actores -jóvenes rurales- y que tal como hemos visto en otros lugares, no son sujetos pasivos, sino que imputan y reclaman otros modos de agenciamiento político, social y cultural. A la vez, revela formas de vida alternativas en que la

identidad y la mutación, lo historia y lo actual se hibridan fracturando y poniendo atajos al modelo neoliberal y extractivista. Así, pasado y presente se tejen y recomponen tal como se señala en uno de los capítulos, multiplicando las trochas que dan cuenta de la importancia de lo colectivo, del reconocimiento mutuo y del estar juntos para hacer frente a la vulnerabilidad, a la vez que sus modos de resistencias y sus alternativas de re existencias.

Febrero 2023, Santiago de Chile.

INTRODUCCIÓN

ACCIÓN COLECTIVA JUVENIL RURAL EN COLOMBIA: Acciones y tensiones por la paz, desde el Noroccidente de Caldas

Germán Muñoz

Jaime Pineda

Rayén Rovira

El presente nos plantea un escenario diversamente complejo donde dar cuenta de la acción colectiva juvenil en particular en la ruralidad colombiana, resulta un gesto necesario en función de reconocer acciones que como seres humanos desarrollamos en un territorio para construir modos de vidas emancipadores con otros.

Colombia hoy ad portas del 2021 se disputa la posibilidad de los logros planteados desde el acuerdo de Paz entre el Estado y las Fuerzas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo hace ya 4 años. En un escenario lleno de luces y sombras, y que hoy más que nunca pone en el centro del podio de las tensiones del país a los jóvenes.

Actores y agentes que desde sus prácticas reclaman un país diferente, evidenciando la tensa espera de la

sociedad colombiana por la justicia, ante las vulneraciones de derechos en guerra, por el respeto desde las autoridades Estatales y castrenses, y la promoción de los derechos a una vida digna, muchas veces olvidados.

Los jóvenes son y han sido uno de los cuerpos con heridas expuestas continuamente en este país, cuerpos que aun así son memoria viva de procesos pasados y acción colectiva de construcción de futuro.

Históricamente los jóvenes han sido decisivos en las transformaciones sociales de una época, y sus movilizaciones han interpelado las relaciones de poder que reproducen un orden establecido. Sin embargo, curiosamente en el marco de la elaboración de los procesos de paz en los diálogos de la Habana hubo múltiples voces participantes, pero los jóvenes no fueron convocados, aun así adquirieron un papel protagónico cuando el pacto comenzó a perder fuerza, en el preámbulo de la refrendación y en la renegociación de lo acordado después del fracaso plebiscitario.

La participación en las jornadas pedagógicas por el sí, las marchas del silencio y los campamentos por la Paz, noviembre 2019, los fueron reposicionando, en la esfera pública y la sociedad en su conjunto escuchó sus voces, las polifonías de sus exigencias, las lecturas del país posible que brotaban de sus enunciados. Los ecos de tantas palabras alguna vez proscritas, fueron ampliando el horizonte de comprensión de la realidad, de lo que

estaba en juego, advirtiendo desde sus prácticas las posibilidades que se podían abrir para la sociedad colombiana de la mano de los acuerdos de paz.

En el año 2017 entre las voces de los jóvenes que se movilizaron, escuchamos la necesidad de comenzar a mirar otras problemáticas presentes más allá del conflicto armado, violencias persistían pese al desenlace de la guerra interna; otras violencias, antes silenciadas o eclipsadas por las lógicas de la confrontación con la insurgencia, aparecían en las texturas del decir de los jóvenes. Desde aquel entonces, hasta el presente ha habido muchos jóvenes caídos en un revuelo de violencias, sin embargo esto no ha impedido que los colectivos juveniles sigan jalonando procesos de denuncia, demandas de justicia y de memorias acerca de lo que para ellos sigue en juego en Colombia, desde las calles, las revueltas y las prácticas artísticas, y la acción comunitaria entre otras instancias.

Los jóvenes de las ruralidades, se han alzado para decir que las violencias no eran patrimonio exclusivo de la lucha de los alzados en armas, las fuerzas militares o los grupos paramilitares. evidenciando que en el mundo rural, las violencias también en este presente son ejercidas producidas por los despojos de las trasnacionales mineras, los empresarios del agro y los gamonales de turno, en la complejidad de lo que ha posibilitado una eterna guerra en el país.

Es por ello que como Colectivo de investigación pensamos que son los jóvenes los que hoy sostienen la pequeña luz de que algo está en transición a un modo diferente de hacer vida, más allá de la guerra. Los jóvenes han logrado enterrar la paz prometida y arrebatada en sus territorios, no para olvidarla sino que con la idea de que algo va a crecer, para protegerlo y cuidarlo conjuntamente, alimentando así, más allá de los muertos, golpeados, perseguidos, encarcelados, la posibilidad de tramar formas de estar juntos en comunidad de maneras diferentes a las que se dieron en medio de la guerra.

Esta situación como grupo de investigación se fue haciendo poco a poco evidente, como una posibilidad de encuentro que sin duda se hizo posible en la oportunidad única del momento posterior al 2016 del cese al fuego en los territorios y de ir al encuentro con la escucha para comenzar a dejarnos tocar como investigadores de las realidades de los jóvenes rurales.

En estos caminos comprendimos que las situaciones de los jóvenes excedían lo que el País Político (el país de las élites, como pensaba Jorge Eliecer Gaitán) asumía como Paz Negativa en tanto ausencia de guerra. El País Nacional (ese país en territorio y de vida comunitaria) en el que viven los jóvenes, comprendía que la Paz Negativa no basta, y por eso se nos revelaba de modo inquietante los entramados de acción colectiva que veíamos emergentes en las ruralidades caldences, donde con casi nada pero con todas las ganas se hacía frente a unas

realidades locales, con diversas complejidades, diferencias entre ellas, intereses y necesidades de las comunidades.

Ante esta comparecencia optamos por abrigar una inquietud vital que nos ha venido como interpelación desde esta experiencia ¿Cómo se configura la condición juvenil contemporánea en las nuevas ruralidades Caldenses? ¿Qué prácticas de acción colectivas realizan y con qué fines?

Para indagar en las anteriores preguntas, como grupo de investigación consideramos oportuno levantar una cartografía del acontecer de los jóvenes en la ruralidad, reconocer sus líneas de fuga, las resignificaciones de sus sentidos de vida en medio de las circunstancias que parece cotidianamente arrojarlos al no-futuro.

Desde la línea de investigación Jóvenes Culturas y Poderes, creímos necesario interrogarnos acerca de este presente en clave de prácticas de resistencias y re-existencias situadas, desplegadas en el territorio ante los nuevos conflictos que reconfiguran los escenarios de confrontación con diversos modos de violencias y que generan actualmente una doble cara de los escenarios de vida y muerte con las continuas prácticas de Juvenicidio que se ejecutan en estos contextos.

Así también, el horizonte de esta investigación pasa por reconocer los límites políticos del enfoque de la Paz Territorial (Jaramillo, 2014) y comprender las

posibilidades de la Territorialización de la Paz desde las prácticas de Re-Existencia juvenil.

Finalmente, resulta oportuno este estudio en el marco de comprender particularmente las juventudes rurales latinoamericanas. Desde los estudios culturales nos aproximamos a los estudios de juventud, mayoritariamente desde los conflictos urbanos, por lo que en la esfera de lo rural, en su entramado simbólico y cultural, hoy vemos desbordadas las teorías sedimentadas en los Estudios de Juventud, de un modo que nos obliga a hacer un esfuerzo más por identificar, comprender y potenciar las prácticas que consideramos emergentes en Latinoamérica en sus diversas juventudes.

Es en el contexto de lo anteriormente planteado el presente libro resulta posible de una suma de acciones desarrolladas principalmente por jóvenes, que desde su andar por los territorios principalmente del noroccidente de Caldas y nuestra continua escucha acción conjunta, emergieron reflexiones que aportan a los estudios de juventud, además de acciones conjuntas que aportaron al reconocimiento común de los jóvenes y su fortalecimiento de redes de comunicación en los territorios.

Así, este escrito resulta ser el cierre de un proceso investigativo de cuatro años, dados entre 2016 y 2020 que surge con las posibilidades que brindó un proyecto de investigación llamado “Cartografías de la re-existencia juvenil en el presente colombiano: una Indagación para la

Territorialización de la Paz” posible gracias a las convocatorias de la Universidad de Manizales y desarrollado desde el Centro de estudios Avanzados en Niñez y Juventud.

Proyecto que dio pie para que se comenzara un camino que trascendió y que continuo con su andar en espacios que convocaron a más de cien personas entre colectivo de investigación y colectivos juveniles, en un entramado relacional guiado por los principios de la investigación acción participativa, donde más allá de lo tramado en el marco de la realización del proyecto se enriqueció con los andares expedicionarios y polifónicos de la línea “Jóvenes Culturas y poderes” haciendo posible hoy la presencia de este texto.

Desde ello este libro se plantea en 4 fases como cuatro caminos de trocha, o de caballo, como la metáfora de caminos que están ahí por el paso continuo de seres humanos otros animales, más no porque haya una idea desde un poder central que fortalezca sus existencias, caminos que confluyen en una escritura colectiva que se propone como abono al cuidado de esa paz enterrada en cada uno de esos territorios Riosucio, Resguardo de Cañamomo y Lomaprieta, Marmato y La Merced. Del que como sus jóvenes esperamos que algo crezca.

TROCHAS

La primera trocha hace referencia a reflexiones emergentes desde la teoría acerca de la acción colectiva

juvenil en territorios rurales, y el modo en que para este trasegar investigativo pensamos y replanteamos la teoría de los estudios de acción colectiva juvenil. La segunda trocha deviene de los relatos de los jóvenes acerca de la violencia de guerra en sus territorios y los modos en que ellos dan cuenta de las tramas de vida y modos de resistirle a la muerte continuamente en Colombia, y de la incidencia de la guerra en los modos actuales de las juventudes rurales en Colombia.

En la tercera trocha nos adentramos a las experiencias particulares de acción colectiva juvenil como ecos de los cuatro territorios, y la cuarta trocha, fueron caminos que se abrieron colectivamente de investigaciones de la región y de otros lugares de Colombia en transcurso del tiempo del proyecto, que se plantean en dialogo con las experiencias Caldenses, lo que otorga mayor fuerza enunciativa a la voz de los jóvenes de los diversos territorios quienes estuvieron conjuntamente con los jóvenes del grupo de investigación reflexionando y escribiendo acerca de sus territorios, resistencias re-existencias y sentidos del presente en el país.

Este libro finalmente resulta un arribo particular en relación a las juventudes rurales y sus prácticas de resistencia y re-existencias en los entramados de este presente complejo donde la vida se juega todos los días en los diversos rincones de este continente.

TROCHA

I

EQUIPAJES TEÓRICOS
PARA EL ENCUENTRO

PAISAJES DE RESISTENCIA JUVENIL EN EL NOROCCIDENTE DE CALDAS

Cartografías de la re-existencia juvenil en el presente colombiano: una indagación para la territorialización de la paz¹

Nicolás Aguilar Forero

Germán Muñoz González

Prefacio

En el proyecto que origina esta publicación es básica la comprensión de las formas de acción juvenil en el territorio. Y de la centralidad de la comunicación en la resistencia para construir la paz e inventarse la vida. La acción colectiva se ha entendido como el conjunto de procesos y prácticas efectuados por grupalidades y organizaciones sociales que buscan incidir en las pautas culturales, económicas y de sociabilidad, las cuales son ejecutadas de forma concertada y auto-organizada (Aguilera, Castells). Algunos movimientos, desde el

¹ Ha sido fuente de este capítulo la tesis doctoral: Aguilar, N. (2015). COMUNICA(C)CIÓN: La comunicación en la acción colectiva juvenil: dos experiencias organizativas en la ciudad de Bogotá. Manizales: CEANJ.

carácter situado de las prácticas políticas juveniles, se pueden entender a partir de dos dimensiones: los contextos socioculturales amplios en los cuales los jóvenes se expresan, y los procesos que hacen posible la constitución de agrupamientos en un proceso complejo y no exento de tensiones². Por su parte, la acción conectiva refiere a movilizaciones a gran escala, sin liderazgos ni estructuras jerárquicas visibles, alimentadas por prácticas comunicativas mediadas por tecnologías digitales y herramientas de Internet, gestadas informalmente por ciudadanos identificados con la misma causa (Bennet y Segerberg, 2014). Estas prácticas comunicativas se gestionan a partir de un lenguaje común, un modelo de coautoría y de remix que se introduce en los espacios digitales, y que va dando forma a cierta inteligencia colectiva de comunes conectados que devienen protagonistas.

² Se pueden utilizar de manera conjunta los principales aportes de la Teoría de Movilización de Recursos, la Estructura de Oportunidades Políticas y de Marcos Identitarios, como formas de abordar en su complejidad la acción colectiva juvenil. En relación con la “acción conectiva” (Bennet y Segerberg, 2014) las dimensiones conceptuales básicas son el “espacio público expandido”, la “producción de presencia” y el “trabajo de la imaginación”, como lo propone R. Reguillo (2017) en *Paisajes insurrectos. Jóvenes, redes y revueltas en el otoño civilizatorio*. NED Ediciones, España. (Ver también 2002, 2012).

Obertura: Conceptos necesarios para pensar la acción colectiva/conectiva juvenil

La condición juvenil contemporánea puede pensarse en su relación constitutiva con la acción colectiva/conectiva. En esta relación hay una serie de elementos que son primordiales tales como la relacionalidad, la identificación, el contexto socio-histórico en Latinoamérica (regido por la precariedad, el desencanto y la incertidumbre) y la comunicación, que se desarrolla en mediaciones, territorios y cuerpos. Sin embargo, además de dichos elementos centrales hay algunas nociones y aproximaciones conceptuales que pueden aportar a la producción de conocimiento, desde el contexto latinoamericano, en torno a la condición juvenil contemporánea en su relación inherente con la acción colectiva/conectiva y la comunicación.

En primer lugar se destaca la noción de biocultura. Teniendo en cuenta que la condición juvenil es ante todo “una experiencia de cuerpo, que tiene que ver con sexualidad, consumo... y, en suma, con nuevas maneras de relacionarse con el mundo”, la noción de biocultura propuesta por Valenzuela (2005) hace referencia a la centralidad corporal en la disputa social o, en otras palabras, a la disputa por el poder sobre y desde el cuerpo. La biocultura agrupa, por una parte el biopoder con sus tecnologías de disciplinamiento, control y sometimiento y, por otra, la biorresistencia y diversas formas de bio-significación (biopoética, bioética, etc.) que

pueden actuar como tácticas de des-sujeción y trasgresión corporal significantes, expresadas en la gestualidad, el ejercicio de la sexualidad, la estética, la lírica, la expresión artística, la performatividad, la resistencia cultural, entre otros.

Cercana a la biocultura, con connotaciones que van más allá del cuerpo está la noción de política cultural y cibercultural. Las acciones colectivas/conectivas juveniles ponen de manifiesto formas de biorresistencia pero también movilizan diversos procesos de política cultural, entendida como una intervención del mundo desde lo simbólico-artístico expresada en tácticas, estrategias y prácticas culturales y comunicativas que redefinen las dinámicas políticas predominantes. Esta política cultural en la era digital deviene cibercultural, o mejor, implica un ir y venir entre la ciberpolítica o el ciberactivismo, y la política basada en el lugar, en locaciones físicas en las que los actores sociales se asientan y viven (Escobar, 2005). La política cultural y cibercultural es representativa de las formas de acción por las que hoy se inclinan los jóvenes, que tienden a orientarse justamente hacia lo simbólico-cultural y a realizarse por medio de “la puesta en escena de carnavales, espectáculos, comparsas, concursos” (Delgado, 2009. p. 212), pancartas, grafitis, fanzines, estencil, performances, body-art, net-art entre otras múltiples maneras de disputar los significados con los cuales se define la política, la acción social y la vida misma desde la calle, los muros o el ciberespacio.

Otra noción que se añade a las anteriores, es la de ecología de saberes (Santos, 2010) que refiere a una pluralidad de saberes heterogéneos y emergentes (relacionados con la estética, la comunicación, el territorio, etc.) que se reconocen y articulan para promover la transformación social; esta permite abordar lo que han mostrado algunas investigaciones (Delgado, 2009; Cubides 2010), a saber, que las organizaciones juveniles reflejan una decidida actitud formativa y un interés por crear espacios en los que se posibilite la socialización de vivencias y conocimientos, se reflexione y discuta sobre las propias prácticas, se intercambien experiencias y se pongan en diálogo miradas y apuestas plurales por mundos posibles. Como señala Santos (2010), la proliferación sin precedentes de saberes y alternativas no se agrupa actualmente bajo el paraguas de una única alternativa global. A diferencia de lo que sucede en la acción revolucionaria, la acción colectiva/conectiva juvenil, inconforme, indignada y transgresora, no está basada en una ruptura dramática sino en un viraje, en una desviación, en un acontecimiento muchas veces inexplicable. El rol de la ecología de saberes que ya está en marcha en distintos espacios y experiencias juveniles de autoformación, es por tanto “identificar las condiciones que maximizan la probabilidad de tal acontecimiento y, al mismo tiempo, definir el horizonte de posibilidades dentro de las cuales el viraje operará” (Santos, 2010, p. 42)

De vital importancia son la hermenéutica diatópica que desarrolla Santos (2010) y/o la hermenéutica pluritópica de Mignolo (2000), por cuanto se refieren a la posibilidad de identificar, en el marco de la ecología de saberes, preocupaciones comunes, enfoques y múltiples encuadres interpretativos, aunque provengan de diferentes espacios de enunciación (cuerpos, lugares, subjetividades); mediante procesos de diálogo y traducción logran hacerse inteligibles, complementarse y articularse alrededor de experiencias interepistémicas y transformadoras que desbordan el pensamiento único y el modelo dominante de existencia política, económica y social. Las alianzas y solidaridades que se establecen entre colectivos juveniles ante ciertas coyunturas (privatizaciones, recortes de derechos y recursos sociales soportados en políticas neoliberales, etc.), demuestran la presencia latente de la ecología de saberes, la hermenéutica pluritópica y las formas de “pensamiento fronterizo” (Mignolo, 2000) que resultan de las anteriores y que logran moverse en los intersticios, a la vez dentro, en contra y por fuera de las perspectivas de conocimiento dominantes que sustentan discursos como el de la modernidad, el desarrollo o la globalización neoliberal.

La acción colectiva/conectiva de los agentes en condición juvenil, transgresora, anómala y comunicacional, va más allá de las lógicas moderno/coloniales de pensamiento y acción y cuestiona las formas de dominación y colonialidad del capitalismo contemporáneo por medio

de prácticas políticas comunicativas, autoformativas y simbólico-culturales que resignifican diferentes ámbitos de la existencia (lo étnico, corporal, sexual, epistémico, económico, etc.). Frente a la lógica opresiva y depredadora del capitalismo contemporáneo los agentes en condición juvenil responden con irreverencia, creatividad, creación, indignación. De hecho, el mismo contexto investido por la precariedad, la incertidumbre, el desencanto, la violencia, el empobrecimiento, la desigualdad y opresiones estructurales de vieja data, es el que produce descontento, reacción y desprendimiento que sustenta los “proyectos decoloniales” (Mignolo, 2007) expresados en múltiples acciones colectivas juveniles que trascienden el significado moderno y tradicional de la política. La noción de decolonialidad, como aquella potencia que no se deja reducir “por la lógica de la colonialidad ni se cree los cuentos de hadas de la retórica de la modernidad” (Mignolo. 2007, p. 27) puede ser también crucial para pensar la relación condición juvenil-acción colectiva/conectiva.

Los movimientos sociales juveniles antirracistas, feministas, ecologistas, urbanos, en defensa de los derechos humanos, la memoria histórica, la diversidad sexual y de género, entre otros, que construyen permanentemente pluriversalidad, es decir, que abren espacio a multiplicidad de configuraciones político-culturales, diseños socioambientales y modelos económicos (Escobar, 2005) que son posibles aunque

hayan sido configurados como imposibles, ponen en práctica un tipo de pensamiento decolonial que descoloniza lo social y se desprende de la episteme política moderna (articulada como derecha, centro e izquierda) abriéndose hacia otra cosa: hacia la multiplicidad y la diferencia. Con la noción de multitud de Hardt y Negri (2004) también se destaca aquella acción política alternativa de la que los jóvenes son protagonistas. Una acción política que tiende a ser distributiva, reticular, flexible, imprevisible y “que no se funda en la identidad ni en la unidad sino en lo que hay en común”.

Igualmente, con la noción de política del acontecimiento de Lazzarato (2006) que alude a “algo que ha sido creado en el orden de lo posible”, se hace referencia a un tipo de comportamiento emergente que en términos de Escobar (2005), no sigue necesariamente la lógica del orden, la centralización y la construcción jerárquica, sino la lógica de la diferencia, las redes, las singularidades espontáneas, los hormigueros, el enjambres de abejas, la no-jerarquía, la no-linealidad, la autoorganización y, en últimas, el comportamiento adaptativo complejo.

En las luchas antiglobalización, entre otras manifestaciones masivas, esta acción política parece regirse por dicha lógica, articulando según las circunstancias orden y anarquía, autoorganización y jerarquía, pero sobre todo, expresando inteligencias distribuidas en red (en donde cada nodo puede

comunicarse directamente con todos los demás) “en contraposición a las formas unificadas de arriba hacia abajo” (Escobar, 2005, p. 223) propias de la política tradicional de partidos y sindicatos. Sin embargo, si bien muchas acciones colectivas/conectivas de los agentes en condición juvenil operan bajo tales formas de organización tipo red, malla, telaraña, rizoma o enjambre (entre otros apelativos con los que se designan tales acciones emergentes y adecuadas a las situaciones que se presentan), lo propio de la condición juvenil contemporánea y de las acciones colectivas/conectivas en las que se manifiesta, es la pluralidad, razón por la cual, la complejidad de la resistencia política juvenil no se puede reducir a la acción siempre emergente, informal, horizontal, carnavalesca, flexible, monstruosa, etc., de la multitud y la política del acontecimiento.

En la pluralidad de la acción política juvenil cabe la agencia pura de la multitud y el acontecimiento pero también, el simple “estar juntos” desde lo cotidiano (movidas), la manifestación y protesta esporádica frente a ciertas coyunturas (movilizaciones), o la organización tradicional (movimientos) con objetivos claros y a largo plazo, mayor verticalidad en el mando y en la toma de decisiones, jerarquías, identidades colectivas, formalización en la organización y la acción. Con la noción de movidas, movilizaciones y movimientos de Oscar Aguilera (2006) se hace posible la aproximación a dicha complejidad nunca estable y siempre cambiante,

pues lo que comienza en movimiento puede estallar en múltiples movidas o lo que inicia en movida puede resultar en movimiento, tal como lo explica Delgado (2009) al afirmar que muchas veces las formas informales basadas en lazos afectivos transitan hacia dinámicas formales de organización cuando se identifican agravios, injusticias o intereses compartidos favorables a la configuración de un sentido de pertenencia y de identidad que luego posibilita el reconocimiento, legitimación y visibilidad de las agrupaciones así como su interacción y negociación con otros actores sociales.

Si bien la solidaridad, la comunidad, la cooperación, la amistad y los vínculos afectivos han sido destacados como aspectos relevantes para la movilización y participación en organizaciones juveniles, la acción colectiva/conectiva de los agentes en condición juvenil implica procesos atravesados por el conflicto y el disenso más que por el “vacío consensual de la política contemporánea”, para utilizar la expresión que Mauricio Lazzarato destaca de la propuesta de Jaques Rancière. De hecho, como propone Lazzarato (2006), en lo político, en tanto constitución de un lugar común, debe tener espacio el conflicto y el desacuerdo más que la búsqueda instrumental de consensos, pues es en la política del disenso en donde tiene cabida la invención y el devenir diferente y conflictivo de las singularidades. En consecuencia, la noción de disenso, objeto de estudio de Juliana Flórez (2010), resulta crucial al permitir incorporar

lo relativo a las relaciones de poder inherentes a las acciones colectivas/conectivas juveniles, y a los abismos, tensiones y conflictos cuya gestión posibilita transformar el desacuerdo en oportunidad, en potencia, en reconocimiento, en reinención, en resignificación y, en suma, en el fortalecimiento de las prácticas políticas de los agentes en condición juvenil.

Así, finalmente, nociones como las de biocultura, política cultural y cibercultural, ecología de saberes, hermenéutica diatópica o pluritópica, decolonialidad, multitud, acontecimiento, movidas, movilizaciones, movimientos y disensos; constituyen claves analíticas para pensar una condición juvenil contemporánea que se entrelaza con la acción política transgresora y con prácticas comunicativas que dan forma y contenido a una acción colectiva/conectiva que suele ser plural, cibercultural y decolonial.

Algunas características de la acción colectiva/conectiva juvenil

La centralidad de la comunicación

La acción colectiva juvenil en el mundo actual es predominantemente comunicativa, y se expresa a través de mediaciones en las que las tecnologías digitales y las herramientas de Internet desempeñan un papel central. Es erróneo pensar que primero es la acción

colectiva/conectiva y luego vienen las prácticas comunicativas utilizadas para difundir o visibilizar determinada acción que se realizó.

Por el contrario, la comunicación en lugar de ser solo un medio o un modo para comunicar lo realizado, es una instancia que configura la propia acción colectiva/conectiva. En el mundo de hoy no se puede pensar la acción, por lo menos la juvenil, sin la comunicación. La práctica política hoy en día incluye lo comunicativo, que no opera como un conjunto de acciones a posteriori. Las organizaciones juveniles no actúan para luego pensar cómo comunican, pues la comunicación es constitutiva de la acción política, no una consecuencia de, o un efecto. El comunicar es parte de la acción, está incluido dentro de su lógica, dentro de la planeación y producción de las prácticas políticas. Además, lo comunicativo no solo es inherente a la acción sino que reconfigura la identificación de las experiencias políticas juveniles y su presencia pública.

Los colectivos juveniles no son solamente grupos de personas que se reúnen para sacar adelante determinada acción callejera. También son lo que son en virtud de sus Fan Page de Facebook, de las cuentas de Twitter, blogs y páginas web. Estas mediaciones no representan los canales creados y utilizados para visibilizar lo que hacen unas organizaciones previamente constituidas. Más bien, estas mediaciones son las organizaciones mismas que se coproducen en una relación imbricada entre lo presencial

y lo virtual. Puede suceder que en ciertos momentos haya pocas personas administrando las plataformas de la web, o que se pase mucho tiempo sin tener una presencia física en las calles. Sin embargo, esto no quiere decir que las experiencias “ya no existan” o que se hayan desvanecido, pues continúan como autoafirmación en la página web, como etiqueta, como tweet o como forma de presencia pública en las redes, desde donde se preserva, construye, reconstruye y promueve la identificación colectiva y la imagen pública. De modo que la comunicación no es exterior a la acción y al autorreconocimiento, sino que es su “interior constituyente”. Así pues, podemos pensar la acción y la comunicación como dos caras de una misma moneda, articuladas de maneras distintas.

La acción colectiva/conectiva juvenil es plural en sus expresiones, en las formas que toma, en las presencias y apariencias que manifiesta. No hay una forma privilegiada de acción y por el contrario es la complementariedad, la diversidad, el ir y venir on/offline y las trayectorias entre espacios, mediaciones y tiempos, lo que convierte dicha acción colectiva/conectiva en una potente forma de intervención político-cultural que cuestiona las formas dominantes de comunicación.

En los ambientes festivos de la calle, lo musical, lo carnavalesco, lo corporal y la creación colectiva de ritmos, cánticos y ambientes sonoros permiten experimentar una temporalidad distinta, que escapa al tiempo acelerado de la productividad capitalista y se reconcilia con los

tiempos autónomos, reposados y discontinuos del encuentro solidario y el movimiento de las singularidades conectadas. Con ellas también se esquivan las violencias y la represión social de las protestas, pues los cantos y los tambores descentran a la fuerza pública y evitan sus lugares comunes ligados al hostigamiento y la criminalización.

En estas formas alternativas de protesta se genera una fuerte mezcla de emociones (rabia, miedo, indignación, ansiedad) que se canalizan en sentimientos de solidaridad colectiva, alegría y ambiente festivo. Como explica Juris (2008) distintos tipos de protestas producen efectos emocionales contrastantes. Las acciones más formales y convencionales tienden a ser menos visibles y emocionalmente movilizadoras, mientras que aquellas que gozan de un cariz más “espectacular” ya sea por incluir actos violentos o prácticas festivas, tienen intensidades emocionales mayores que favorecen su visibilidad e intensidad comunicativa. Sin embargo, estas últimas acciones tienden a ser estigmatizadas o trivializadas por los medios masivos dominantes.

El humor, la metáfora, la ironía y la parodia son gestos comunicativos estratégicos en términos de afectación y producción de resonancias. A través de ellos pueden ser dichas ciertas cosas que de otra manera no serían toleradas, y generar sentimientos de identificación en amplios sectores que quizás de otra forma no serían interpelados. Entre otras cosas, a través del humor es

posible decir la verdad sobre nuestro pasado y nuestro presente, sin eufemismos. También es posible entregarse a la crítica, resistir a la banalización, abrirse a la irreverencia y sumergirse en la diversión. En palabras de Alinsky [1971] (2012) “el sentido del humor se engancha con la curiosidad, la irreverencia y la imaginación” (p. 104), y permite cumplir esa regla básica de una buena táctica política: hacer que la gente disfrute. Si la gente no la está pasando bien, si no se ríe, si no rompe el hielo, si no se encuentra en la ironía, algo está fallando.

Las redes sociales, por su parte, propician una relación cercana e interactiva con los prosumidores, que trasciende lo netamente informativo. La opción de calificar los contenidos (“me gusta”), de intervenirlos (compartir o comentar) y de entrar en conversación e interacción a partir de ellos, no solo hace que estos espacios sean coproducidos por sus administradores y seguidores, sino que promuevan la configuración de sentimientos de identificación y solidaridad entre redes mucho más extensas que aquellas del núcleo activo de los militantes. A su vez, los contenidos que circulan en un blog y/o una página web, aunque propician menos la interacción, al ser más detallados que los nano-mensajes de las redes sociales permiten a los internautas conocer con mayor profundidad acerca de acciones colectivas pasadas o futuras, denuncias, comunicados, entre otros.

Las prácticas comunicativas en el ciberespacio permiten, además, la coordinación de acciones. Por medio de estas

herramientas de uso restringido a los integrantes más cercanos de los colectivo, se convoca a reuniones, se hacen consultas puntuales para obtener respuestas inmediatas, se deciden aspectos operativos y logísticos de futuras acciones colectivas y en el caso del correo, se difunden relatorías con acuerdos sobre líneas de acción futuras y se dinamiza el trabajo colaborativo y la creación colectiva de comunicados públicos, denuncias, palabras para eventos, informes y en general toda clase de documentos que expresan los posicionamientos compartidos.

Las redes sociales y plataformas como YouTube funcionan también como “agitadores”. Su rol es preponderante al momento de convocar o de contagiar a otros para que se sumen a ciertas causas, así como también, para generar un impacto emotivo en quienes no pudieron estar presentes en algún acontecimiento pero fueron alcanzados por la ola comunicativa del ciberespacio, que les muestra de manera explícita lo sucedido. Otras mediaciones como el blog y la página web operan como lugares de reposo y de condensación de energía. Allí hay ondulaciones comunicativas constantes, pero su rol no es el de agitar o movilizar, sino el de mantener una presencia pública permanente, un lugar propio en el que se encuentra consignada la historia, las razones de ser y los contenidos más detallados sobre lo que se ha hecho, lo que se hace y lo que se espera hacer a favor de las distintas causas que defienden los colectivos juveniles.

Otra práctica que da cuenta de la centralidad de lo comunicativo en las formas de acción colectiva/conectiva juvenil es la producción audiovisual y el cubrimiento de eventos en streaming. Aunque muchos colectivos realizan incluso documentales, la producción de videoclips ocupa un lugar central en las formas de intervención, en gran parte debido a que se reconoce que las preferencias en el consumo y acceso a la información de los prosumidores mediáticos tiende a orientarse hacia contenidos audiovisuales de corta duración a los que se accede por la vía de las redes sociales. Además de cortos, los contenidos buscan ser emocionalmente movilizadores, pues aquellos videos que cuentan con una fuerte carga emotiva son los que más atraen la atención y obtienen una respuesta igualmente emotiva por parte de los internautas, lo cual propicia la apropiación del mensaje, la identificación y el “contagio afectivo”.

La cobertura de eventos en streaming favorece también una amplia sintonía y conexión con las audiencias. La posibilidad de acceder en tiempo real y sin descargas a sucesos de interés para ciertos públicos como son las movilizaciones, encuentros de víctimas, eventos de derechos humanos, entre otros, tiene por lo menos tres potencialidades. Primero, se redefinen los límites espaciales de tal forma que las distancias físicas no constituyen un impedimento para estar presente y sentirse partícipe de los sucesos que se desarrollan en otras ciudades o en otras localidades de la misma ciudad.

Segundo, se promueve la democracia comunicativa en la medida en que se hace posible acceder a contenidos que usualmente no aparecen en los medios masivos que agencian los intereses económicos de sus propietarios. Tercero, se construye opinión crítica al permitir conocer los pormenores de distintos hechos (actos de memoria, eventos, marchas, etc.) sin las ediciones, omisiones, estigmatizaciones o tergiversaciones recurrentes en los medios dominantes.

La comunicación anclada al territorio continúa siendo una importante fuente de cultura e identidad. A pesar “de la dominante des-localización de la vida social, hay una corporalización y un emplazamiento de la vida humana que no puede negarse” (Escobar, 2010, p. 24). La comunicación se expresa en/desde el territorio, en tanto escenario de configuración de mundos simbólico-materiales y experiencias compartidas. Las prácticas comunicativas no se ejercen en abstracto o solo desde escalas globalizadas y desterritorializadas. Las prácticas comunicativas se expresan en los cuerpos y en las formas de apropiación, uso y defensa de localidades concretas, mediante estrategias de resistencia a las políticas hegemónicas de despojo y depredación.

La comunicación en la acción colectiva/conectiva juvenil se traduce en una amplia estrategia multimedia de construcción de paz y apertura democrática basada en la libertad de expresión, en la circulación de opiniones plurales, en la visibilización de las voces marginadas, en

la producción de pensamiento crítico y en la impugnación de los sentidos otorgados al pasado y al presente a través de las versiones ricas en silencios y olvidos de los medios dominantes de difusión de información.

Los pilares de la acción colectiva/conectiva juvenil

En contextos como el colombiano, atravesados por violencias estructurales y fuertes mecanismos de impunidad, las prácticas de persecución, estigmatización, desaparición, desplazamiento, despojo de tierras o asesinato selectivo, han generado un clima de terror que se ha encargado de resquebrajar el tejido social, de romper solidaridades, de instalar el miedo y de reproducir la desconfianza generalizada como factor necesario para la supervivencia y la autoprotección. Además, una sensación constante de amenaza e inseguridad favorece el silencio, el aislamiento y el control biopolítico basado en discursos de seguridad nacional o ciudadana. Ello se complementa con los principios de la racionalidad capitalista que también se han encargado de promover el oportunismo, el egoísmo, la competitividad desmedida, el cinismo, la mercantilización de la vida y la reducción de los vínculos humanos a la pura conveniencia o a la lógica del costo-beneficio.

Como respuesta a lo anterior la acción colectiva/conectiva juvenil está articulada con dos pilares sobre los que

reposa buena parte de su potencial contrahegemónico: la confianza y la colaboración. Como han mostrado varias investigaciones (Delgado et al., 2008, Aguilera, 2010; Alvarado et al., 2011), la acción colectiva/conectiva juvenil no puede pensarse por fuera de los vínculos basados en la confianza, las redes afectivas y las fibras emocionales. En muchos casos tales vínculos son la condición de posibilidad de la asociación, la organización y la permanencia en los colectivos y tienen un peso incluso mayor que las convicciones “racionales”. La confianza, materia prima de la amistad, atribuye sentido a la acción colectiva y atraviesa todas las prácticas de los agentes en condición juvenil que deciden actuar a partir de motivaciones compartidas. Desde las situaciones más informales de la vida cotidiana hasta los escenarios formales de participación política en los que interviene determinado colectivo, están mediados por las redes de confianza y amistad, que soportan el reconocimiento mutuo, los sentimientos de identificación y la empatía colectiva.

La confianza y los vínculos afectivos hacen parte de la autodefinición de muchos colectivos y también de su propia historia. Desde luego, tales rasgos se van construyendo a partir de los espacios cotidianos en los que se comienza a compartir, a intercambiar experiencias y a sumar vivencias. En este camino conjunto se configuran sensibilidades compartidas y estadios emocionales semejantes. En lugar de la desconfianza, la

apatía, el distanciamiento, la indiferencia, el conformismo, la culpa o el resentimiento, funcionales a las identidades y relaciones económicas y socioculturales dominantes (Gibson-Graham 2011), se gesta la confianza, el inconformismo, la indignación, la esperanza y el afecto como bases de las formas de relacionamiento, acción y organización. Como diría Negri (2012), “los afectos son la sustancia que nos une” (p. 152). De hecho, en ocasiones las contradicciones políticas y las inconsistencias ideológicas son secundarias frente a las desilusiones que se producen cuando se siente que la confianza y la amistad han sido traicionadas o están siendo amenazadas de alguna manera (Aguilera, 2010).

Es importante agregar que las redes afectivas basadas en la confianza se gestan a través de las vivencias compartidas en espacios informales (fiestas, viajes, tertulias, etc.), de manera que propiciar este tipo de espacios es clave para mantener la unión, resolver las discrepancias y restablecer las confianzas. Si estos momentos de intercambio afectivo se van perdiendo, la acción colectiva comienza a formalizarse, a acartonarse, a sedimentarse y a perder parte de su potencialidad, ligada al goce, al gusto, al placer y al deseo de estar juntos. Se comparte “no solo el tiempo de militancia sino también el de esparcimiento, sin que los límites entre uno y otro resulten demasiado claros” (Bonaldi, 2006, p. 152). La disminución de rituales colectivos y momentos de esparcimiento puede estar relacionada con el incremento

de las diferencias internas, de las tensiones, de los personalismos, de los egoísmos, de los límites a la escucha, de las escisiones o las ofensas. A su vez, el fortalecimiento del sentido de comunidad político-afectiva por medio de los espacios informales de encuentro cara a cara o mediados por tecnologías digitales, puede traducirse en el incremento de las confianzas, las honestidades y las solidaridades.

Como señala Aguilera (2010) las formas de relacionarse de las/os jóvenes en lo que respecta a los vínculos de confianza, amistad y amor que construyen cotidianamente y en colectivo:

(...) evidencian una significativa ruptura con los modelos tradicionales de hacer política, en tanto estas dimensiones son las que definen las posibilidades de acción y la permanencia en los grupos de los jóvenes, incluso antes que la adscripción e identificación con los 'objetivos más racionales (p. 93)

Se puede añadir, igualmente, que la confianza, la amistad y el afecto más que interferencias o dimensiones al margen de lo político, son instancias profundamente políticas que a pesar de moverse por sendas distintas a las de la política tradicional, actúan como “potencia de acción, de transformación” (Negri 2012, p. 110) y de cohesión, situándose en el corazón mismo de la acción colectiva/conectiva juvenil. Aunque superan las formas

hegemónicas, individualistas y competitivas de hacer política, la confianza, la amistad, el afecto e incluso el amor, despojados de su tonalidad religiosa, idealista o psicoanalítica, son fuerzas de cohesión y construcción de lo común que se manifiestan en prácticas, relaciones y expresiones juveniles de “poder constituyente y colectivo” (Negri, 2012, p. 223).

Ahora bien, la confianza se refuerza con la colaboración, pilar complementario que la da todavía más densidad a la acción colectiva/conectiva juvenil. Por supuesto los ambientes de violencia estructural, de miedo y de transformación de las relaciones humanas que se convierten en relaciones entre consumidores y objetos de consumo, sientan las bases para la reproducción de prácticas y relaciones utilitaristas y autorreferenciales. Sin embargo, la acción colectiva/conectiva juvenil, muestra el peso que tienen para la vida y para la acción política, la solidaridad, el apoyo mutuo, la colaboración. La acción colectiva/conectiva de estas experiencias está inmersa en redes más amplias de apoyo y de cooperación. Se trata de una acción de ensamblaje, de articulación con otros y otras, más que de una práctica cerrada o auto-contenida. Esta acción colectiva se complementa e intercepta con redes expandidas de colaboración conformadas por distintas organizaciones y movimientos sociales a nivel local, nacional e inclusive internacional.

Los integrantes de estas experiencias organizativas juveniles, más que sentirse identificados solamente en

tanto generación, “se sienten parte de una o varias redes colaborativas, que muchas veces aglutinan individuos de edades, orígenes sociales y formaciones disciplinarias diferentes” (Gerber y Pinochet, 2012, p. 55). Estas redes en ocasiones incluyen alianzas y cooperaciones institucionales, sin que ello comprometa la autonomía o las apuestas políticas propias. La dicotomía entre autonomía o cooptación, entre independencia y servilismo, cada vez pierde más relevancia cuando la acción colectiva se mueve bajo las lógicas de las conexiones, de las comunicaciones, de las alianzas emocionales y ocasionales, o de las prácticas de frontera que no están ni adentro ni afuera pero en todo caso, logran estar en contra y ejercer su acción constituyente y oposicional.

Los colectivos o movimientos no existen por sí mismos, sino que están inevitablemente imbricados con otras redes, tanto dominantes o instituidas como subordinadas o instituyentes. De cualquier forma, los colectivos al estar conectados con otras redes integran con ellas un poderoso campo discursivo y relacional de acción política. Estos ensamblajes heterogéneos y policéntricos son reconstruidos permanentemente y están atravesados por complejas prácticas de significación y relaciones de poder (Escobar, 2010).

No son la panacea de la organización social ni la materialización de una ontología plana y una relacionalidad completamente horizontal. Pero a pesar de

ello se puede constatar que sí logran ir más allá de las estructuras verticales y autoritarias al entrelazar de manera reticular y simultánea multiplicidad de actores, relaciones, organizaciones, contextos políticos, escalas de acción, experiencias históricas, territorios, cuerpos, campos simbólicos y mediaciones cibernéticas. Asimismo, los agentes que integran estos ensamblajes colaborativos no pertenecen a un solo colectivo u organización perfectamente diferenciada. Por el contrario, forman parte de diferentes ensamblajes y circulan entre redes expandidas que funcionan en diferentes niveles (Escobar, 2010).

Se debe precisar que la articulación o acción de convergencia no solo está circunscrita a vínculos formales o laborales. Usualmente las redes están asociadas a relaciones informales mediadas por amistades que participan de otras iniciativas, a casos de doble militancia que son cada vez más comunes, o a convergencias coyunturales (Aguilera, 2010) como puede ser en este momento el tema de la paz. No cabe duda que los agentes en condición juvenil ejercen cada vez más una política del devenir y de la experimentación, en lugar de una política sustentada en la lealtad a un solo colectivo o movimiento o asociada a un solo conflicto (clase, trabajo, educación, memoria, etc.). En esta política de la experimentación y las redes, el militante no es el que detenta la inteligencia del movimiento, el que condensa sus fuerzas, el que anticipa sus elecciones, el que extrae su legitimidad de su

capacidad para leer e interpretar las evoluciones del poder. El militante es, en otra vía, el que abre horizontes posibles, el que resignifica sus visiones y medios de acción según lo requiere la situación concreta, el que articula su agencia en su relación con otros y “el que introduce una discontinuidad en lo que existe” (Lazzarato, 2006a, p. 205).

Si bien en ciertas ocasiones las redes están conformadas por relaciones ‘abigarradas’ ligadas a las múltiples pertenencias de los actores, otras veces la configuración de alianzas y conexiones es intencionada e implica la creación de amplios espacios de cobertura en los que se articulan “múltiples organizaciones, colectivos y redes en torno a unos principios fundamentales, a la vez que preservan su autonomía y su especificidad” (Feixa et al, 2012, p. 34). En este caso, cuando se trata de modalidades de vinculación para movilizar ciertas propuestas colectivas, el uso de las tecnologías digitales deviene crucial. El compartir escenarios de comunicación y afectación recíproca en el ciberespacio propicia la construcción de “solidaridades afectivas” (Juris, 2008) que pueden extenderse a otros contextos de experiencia.

Además, los rasgos de las tecnologías digitales y de las herramientas de internet (hipertextualidad, interactividad, reticularidad) promueven una “práctica política flexible” (Galcerán, 2009, p. 197), articulada en organizaciones también flexibles que transfieren de manera rápida sus conocimientos y contenidos, que

coordinan acciones y que colaboran desde los recursos y posibilidades que tienen a la mano, para que las actividades de otros/as tengan mayor visibilidad y poder disruptivo.

En este contexto de relaciones abigarradas y acción colaborativa en red, la investigación social también tiene mucho por aportar. Desde luego no cualquier tipo de investigación, sino una que pueda contribuir, desde la producción de conocimiento, a la materialización de los procesos de convergencia, traducción y colaboración. Lo anterior implica asumir una posición que no sea exterior a los procesos de movimiento sino que se pliegue a ellos, que asuma una posición implicada y entrelazada a las dinámicas de acción colectiva/conectiva. Como lo explica Escobar (2010), antes que validar teorías el propósito de los proyectos colaborativos es concebido como la colaboración con particulares objetivos de los movimientos sociales y políticos. En esta medida, los ejercicios investigativos en colaboración implican reconocernos en el activista que somos y saber que nuestro punto de partida no puede ser otro que el acuerdo mínimo sobre el carácter de proyecto político colectivo de nuestra investigación.

La construcción de lo común

Lo común tiene que ver con motivaciones compartidas que a veces pueden generar asociaciones ocasionales

(acontecimientos), en otras oportunidades identificaciones provisionales (colectivos) y en otros momentos sentimientos más fuertes de pertenencia e identidad colectiva (comunidades). Asimismo, la construcción de lo común no depende de principios racionales, coherencias políticas o propensiones psicológicas. Pasa mucho más por una “situación emotiva” (Virno, 2003), esto es, por unos modos de ser y sentir que resultan comunes a singularidades diversas. A veces, dicha situación emotiva está relacionada con temáticas aglutinadoras u objetivos puntuales que generan encuentros esporádicos e irrupciones de corta duración.

En diversas ocasiones los colectivos juveniles logran articularse, producir uniones transitorias que no comprometen su diferencia, y luego desarticularse sin ninguna garantía de volverse a ensamblar. Allí lo común toma la forma del “enjambre de abejas” (Hardt y Negri, 2004), que para muchos es sinónimo de carencia, de falta de continuidad, perseverancia o permanencia, debido a que “luego de ser enjambre las abejas se vuelven a disipar”. No obstante, para algunos colectivos lo anterior más que un problema puede ser una posibilidad:

Merece la pena hablar y actuar desde la dispersión, no refugiarse en pequeñas identidades salvadoras, en grupúsculos tranquilizadores o en ideologías trasnochadas (...); dispersión significa discontinuidad radical entre las distintas identidades que cada individuo adopta en las diferentes localizaciones que ocupa. Pero ello no

quita fuerza al enjambre, no le resta ni un ápice de realidad (Precarias a la deriva, 2004, p. 91).

En otras ocasiones lo común toma la forma de comunidad, cuando los grupos humanos en resistencia deben asumir la composición anónima de un todo orgánico e indivisible que haga contrapeso a la represión, el asesinato selectivo y el señalamiento individualizado. La comunidad, en tanto experiencia compartida, permite que la agresión cometida contra uno de sus integrantes sea sentida como una violencia inaceptable para el colectivo y pueda generar el efecto de fortalecer la misma experiencia común (Zibechi, 2010). En el caso de las acciones colectivas juveniles, en tanto “construcciones colectivas de sentido (...) que orientan la actuación de los jóvenes” (Aguilera, 2010, p. 96), lo común (nombrado o no como comunidad), constituye una fuerza de cohesión que logra desprenderse de las tonalidades emotivas dominantes en la economía capitalista: oportunismo, cinismo, desagregación (Virno, 2003), zozobra, inseguridad, insatisfacción, conformismo.

La constitución de lo común que atribuye sentido a sus acciones colectivas pasa por la experiencia histórica compartida, por el hecho de sentirse parte de la misma historia de represión política, de exterminio y de violencia estatal. Pasa también por matrices emotivas semejantes (rabia, indignación, dolor, tristeza, inconformismo) que transmutan en propuestas, creatividad y energía constituyente. Lo común, además, se construye

lentamente a partir del intercambio, de la conversación, del compartir vivencias formales e informales, académicas y extra-académicas que van tejiendo lazos de amistad y redes afectivas. Desde luego, dicha construcción también pasa por posicionamientos similares frente al mundo, frente a la memoria, frente a lo económico, frente a lo político y frente a lo sociocultural, que instituyen sentimientos de identificación y pertenencia.

Asimismo, los procesos de identificación están mediados por las transformaciones de los contextos, por los conflictos internos y por una posicionalidad estratégica, nómada y provisional que re-articula y reinventa lo común. Estos procesos de identificación, siempre inacabados, son dialógicos y relacionales, e “implican el trazo de fronteras, la identificación selectiva de algunos aspectos y la concomitante exclusión o marginalización de otros” (Escobar, 2010, p. 234). Al mismo tiempo, son plenamente políticos, pues autodefinirse de una manera u otra tiene efectos concretos en los contextos de los cuales se participa. Más que algo que busca ser resguardado, controlado y protegido, lo identitario tiende a ser “un sitio de transformación y conexiones potenciales” (Gibson-Graham, 2011, p. 299).

Igualmente, pese al carácter nunca terminado de la identidad, a que está “siempre en proceso” (Hall, 1996), hay unos principios básicos en torno a los cuales se construye lo común y que en cierta medida garantizan la

identificación compartida y la permanencia de sus integrantes en el colectivo:

- I. La convicción acerca de la vigencia de los proyectos políticos de generaciones pasadas que, aunque quisieron ser silenciados, fueron legados y hacen parte de las luchas políticas del presente.
- II. La exigencia de la obligatoria garantía del derecho a la verdad como base del modelo de justicia que se requiere, así como de la democratización y la construcción de paz.
- III. La certeza acerca de la importancia de producir políticas de la memoria contrahegemónicas que interrumpan la reproducción de los órdenes instituidos y favorezcan la acción colectiva orientada a la transformación estructural de la sociedad.

Tales principios son agenciados a través de una acción colectiva/conectiva que apuesta por la articulación de fuerzas sociales y por la participación e incidencia pública en escenarios plurales incluyendo los lugares de la institucionalidad. A través de la movilización social y la comunicación colectiva juvenil se aboga por la renovación de lo político irrumpiendo en espacios institucionales y no institucionales, sin perder criterios básicos de autonomía y horizontalidad.

De igual forma, por medio de estos principios y rasgos se logra otorgarle profundidad y expansión a las pugnas por

otro mundo posible y “poner en movimiento a las generaciones del pasado, con sus logros, esperanzas y fracasos” (Tischler y Navarro, 2011, p.71). De manera que lo común en este caso no se reduce a individuos con intereses inmediatos y centrados en el presente, sino que se manifiesta como una relación histórica de larga duración: una relación instituyente con otros y otras incluyendo a los legados de generaciones pasadas que siguen siendo el motor de la asociación y la movilización.

La construcción de lo común también está impregnada de territorio. La comunicación colectiva no se reduce a mensajes, signos y consignas dispuestas a ser consumidas o difundidas. Se trata de una comunicación que se agencia desde un lugar particular, inseparable de las formas de vida de las que nace, productora de subjetividades y comunidades. Esa comunicación capaz de producir resonancias inesperadas en otros que también buscan y se preguntan (Precarias a la deriva, 2004), es la competencia y materia prima de lo común.

La defensa de los territorios, de la autonomía y la autodeterminación, pasa por la constitución de una nueva cultura política fundada en el derecho a la verdad, a la memoria y a la democratización comunicativa. La disposición de atraer y “contagiar” a personas con habilidades y condiciones diversas para trabajar alrededor de propósitos compartidos, sumado a la generación de espacios para la discusión, la reflexión, la expresión, la formación y el encuentro, permiten delinear

proyectos comunitarios basados en la memoria colectiva, la cooperación y la construcción de lo común.

Ahora bien, ni lo común ni la forma comunidad pueden pensarse por fuera del conflicto. Los colectivos juveniles no son “formas unitarias y homogéneas de vida social (...) que invisibilizan las diferencias, tensiones y conflictos propios de todo colectivo” (Torres, 2013, p. 12). Más que totalidades, esencias o unidades establecidas por sujetos previamente constituidos, se trata de momentos o experiencias de articulación, de equilibrio inestable y de encuentro, inmersas en las macro y micro-conflictividades que conforman la realidad social. Lo común, más que estar relacionado con el poder de “gobernar a los otros”, es la instancia misma que hay que construir políticamente, aceptando medirse con la simultaneidad de las opresiones y con los disensos a través de los cuales se producen y reproducen los espacios en los que habitamos (Galcerán, 2009).

De esta manera, lo común no se basa en la política del consenso, de la armonía y de los acuerdos racionales. Se basa en lo político, en aquellos procesos en los que se reconoce la inevitabilidad del antagonismo y se permite que los conflictos se expresen (Mouffe, 1999). Como señaló Alinsky:

Sólo en el vacío sin fricción de un mundo abstracto inexistente, el movimiento y el cambio podrían producirse sin esa abrasiva fricción del conflicto. (...) Una sociedad abierta y libre es un conflicto

continuo interrumpido periódicamente por compromisos, que a su vez se convierten en nuevos conflictos (...) Si uno deseara componer la banda sonora de la democracia, el tema dominante sería la armonía de la disonancia. (Alinsky, [1971] 2012, p. 92)

La acción colectiva/conectiva juvenil es una acción que siempre está en tensión, en confrontación. Es una acción colectiva/conectiva no del “ser común” sino del estar en común mediante el movimiento, la conversación y el transcurrir. En ella los disensos y las tensiones son permanentes. Tensiones de distinto tipo y por distintas causas:

- I. Sentidos emergentes que cohabitan con sentidos residuales y estilos heredados de hacer política. En otros términos, liderazgos difusos, múltiples pertenencias, lógica de redes, horizontalidad, prácticas espontáneas e instantáneas, énfasis en lo afectivo y en lo simbólico-artístico, etc., que se interceptan con las reuniones presenciales, la proyección de acciones, la distribución racional de responsabilidades, las relaciones más jerárquicas, la centralidad de lo “propiaemente político”, entre otros.
- II. Apuestas que abogan por la articulación de amplias fuerzas y sectores, no solo de izquierda, que van en contravía de los deseos de conformar bloques contrahegemónicos desde y con los

actores progresistas, independientes o alternativos (en especial de izquierda).

- III. Matices en el lugar otorgado a la práctica disruptiva: fuera de lo institucional, dentro y en contra o en la frontera.

Tales tensiones que propician conflictos internos y externos son resueltas al vaivén de la cotidianidad, que nos demuestra que la acción colectiva juvenil es híbrida, mutante, abigarrada y se adapta a los contextos variables. A veces se formaliza y se sedimenta y a veces se disuelve y apenas se logra identificar. En ocasiones se distancia de los mundos institucionales y en ocasiones los fagocita ellos. Suele democratizar las relaciones de poder entre sus actores pero no escapa a los protagonismos, liderazgos y jerarquías ocasionales. Esta acción colectiva expresa una amalgama de facetas nuevas y viejas, jerarquías y dispersión, condiciones coyunturales y estructurales, momentos hostiles y ambientes regidos por la afectividad, desigualdades internas y apuestas emancipadoras fundadas en la horizontalidad.

Estas tensiones y los conflictos que suscitan, deben asumirse como posibilidad más que como problema, pues permiten que las experiencias se reinventen permanentemente, junto con sus acciones y horizontes de lucha. De hecho, a escalas más amplias aplica la misma reflexión: “La paz” de la que tanto hablamos en Colombia

(entendida como un conjunto de procesos económicos, culturales y ecológicos que traen consigo una medida de justicia y de balance a los órdenes sociales y naturales), parte también de reconocer que los conflictos son inherentes a las sociedades y que se requiere construir mecanismos para tramitarlos en beneficio de las mismas (Escobar, 2010). Ello no es posible sin una “ecología de la diferencia” (Escobar, 2010, p.32), o como diría Mouffe (1999), sin el esfuerzo por transformar el antagonismo (relación con el enemigo) en agonismo (relación con el adversario), de manera que el “otro” sea sujeto de mi confrontación en lugar de objeto de mi destrucción.

En este sentido, los conflictos no se “acaban o solucionan”, sino que se gestionan y transforman para bien de los individuos y los colectivos. Esto quiere decir, evidentemente, que la paz no es sinónimo de la “solución” del conflicto armado con las guerrillas y del “acuerdo” alrededor de algunos puntos que estuvieron en la agenda de discusión de la Habana entre el gobierno colombiano y las FARC. Mucho menos cuando detrás del discurso de la paz y el posconflicto, a lo largo y ancho del país lo que tenemos son situaciones de conflicto y pre-conflicto, como resultado, entre otras cosas, del modelo neoliberal de acumulación por desposesión y del extractivismo desregulado que se implementa sin consulta en los territorios.

La paz absoluta no es posible. La paz es una búsqueda ininterrumpida de condiciones de vida dignas, una lucha

permanente por abrir alternativas de vida económica y política, y un trabajo constante y mancomunado por evitar que se tramiten las diferencias a través de las violencias y de la supresión del otro. Se podrán firmar acuerdos de “paz política” pero el trabajo continuará indefinidamente en la búsqueda de “paz social”: de justicia social.

Los conflictos son constitutivos de la vida en común, son la base de las grandes transformaciones de la humanidad y también de las reconfiguraciones identitarias de grupos o colectivos más pequeños. De manera que la “paz” no puede entenderse como armonía, consenso o disolución y ausencia de conflictos. La paz en abstracto tampoco existe, como no existe la violencia en abstracto, en singular o como significante vacío. Así como hay actores concretos con nombres y apellidos que ejercen violencias diversas, hay actores y comunidades concretas que construyen permanentemente paz a pesar de las complicidades e indiferencias de amplios sectores frente a la guerra. Lo que vemos en el día a día son colectivos, organizaciones y grupos humanos que trabajan desde el territorio, desde el cuerpo y desde la memoria por la resolución pacífica de nuestros conflictos, de nuestras diferencias y desacuerdos; y esto, tanto en la escala macro de las relaciones entre Estados o entre sectores al interior de un mismo Estado (gobierno-insurgencias/disidencias), como en la escala micro de las relaciones sociales en la familia, la escuela, los grupos de pares e incluso las

formas de acción colectiva o movimientos sociales, que “por su búsqueda libertaria, subversiva, alternativa, emancipatoria, etc. (...) no están exentos de reproducir relaciones de poder” (Flórez-Flórez, 2010, p. 110).

En este panorama, múltiples experiencias organizativas están propiciando la “fuga-desborde” (Zibechi, 2010) de los pilares que soportan la violencia estructural, y agenciando una identificación con otros pilares funcionales a la gestión productiva de los conflictos y a la ampliación democrática. La comunicación, la confianza, la colaboración y la construcción de lo común constituyen un engranaje que, además de potenciar la acción colectiva juvenil y ser inherente a ella, posibilita la expansión de otras formas de relación social que confrontan la indiferencia, el individualismo, la impotencia, la inseguridad, la desesperanza, el oportunismo, el cinismo y el desencanto. Desde una acción colectiva/conectiva juvenil eminentemente comunicativa, mediada por redes de confianza y amistad, sumergida en entramados colaborativos y vínculos de solidaridad, y productora de lo común sin diluir la diferencia y la especificidad, se logra impugnar los órdenes instituidos, posicionar políticas de la memoria contra-hegemónicas, anticipar alternativas de país y de mundo, promover iniciativas de paz e interferir en las relaciones de fuerza existentes para avanzar en el camino hacia “la creación de una nueva hegemonía” (Mouffe, 1999, p. 24).

Para terminar, la investigación social y cultural preocupada en las dinámicas de revuelta y movilización juvenil, se enfrenta a varios desafíos. En primer lugar, a nivel temático, uno de los asuntos que no han sido abordados suficientemente, al menos en Colombia, son las tensiones que se producen al interior de los ensamblajes de redes y actores en los que cohabitan formas emergentes y residuales de hacer política. En especial, es necesario indagar acerca de las tensiones que se producen como resultado de la centralidad creciente de lo juvenil en las formas de acción colectiva/conectiva, incluso en aquellas que son más formales o tradicionales. De hecho, las prácticas políticas heredadas están siendo impugnadas por otras prácticas agenciadas desde los activistas jóvenes, que apuestan por la renovación de lo político y por el “relevo generacional” a pesar del protagonismo, liderazgo o concentración de poder que continúan teniendo los mayores.

En segundo lugar, con respecto a la temporalidad, el reto para la investigación social y cultural es poder ajustarse a la flexibilidad y velocidad de la acción colectiva/conectiva juvenil, que se reinventa y reconstruye a velocidades cada vez más aceleradas, que empatan con aquellas de la comunicación digital interactiva. Muchos colectivos aparecen y desaparecen en cortos periodos de tiempo, en cuestión de meses. Otros se transforman, asumen nombres distintos y composiciones diferentes de manera constante, sin configurarse en ninguna identidad estable o

duradera. Entretanto, bajo los cánones científicos, a nivel doctoral se tarda años haciendo revisiones bibliográficas y otros meses o años más para poder publicar los resultados de los estudios realizados en las revistas especializadas. Esto hace que necesariamente tengamos que estudiar movimientos u organizaciones más formales y que perduran en el tiempo, pues lo más seguro es que si decidimos trabajar con ciertos colectivos éstos no van a permanecer ni siquiera el tiempo que tardamos para diseñar nuestros objetivos.

¿Cómo hacer investigación entonces con colectivos juveniles cambiantes, nómadas y ocasionales? Es posible que la producción y difusión del conocimiento deba también flexibilizarse y agilizarse para que pueda plegarse a las mismas dinámicas aceleradas de cambio y de reorganización juvenil. La otra opción, por la que han optado algunos y algunas, es no estudiar colectivos sino trayectorias militantes, es decir, los lugares por los que pasan, las organizaciones de las que participan o los terrenos por los que circulan determinados militantes en un lapso de tiempo definido. Esta vía es interesante y debemos explorarla mucho más en Colombia, aunque con la precaución de evitar quedarnos atrapados en la historia de vida, en un único sujeto o en un número reducido de sujetos, a la vez que perdemos la posibilidad de aprehender dinámicas colectivas más amplias como son, justamente, la comunicación, la confianza y la colaboración en redes expandidas.

Por último, un reto más puede ser de orden metodológico ¿Cómo estudiar configuraciones políticas abigarradas en las que no tenemos solo sujetos, ni colectivos, sino entramados superpuestos de actores y relaciones que llegan incluso hasta escalas transnacionales? Los abordajes etnográficos, multisituados, pueden ser una buena opción, pero hay limitaciones de tiempo y recursos que hacen que un solo investigador no pueda asumir dicha empresa. Lo anterior nos invita a construir lecturas transnacionales sobre los mismos temas o sobre las mismas experiencias en localizaciones diversas, a través del fortalecimiento del trabajo en red con otros investigadores e investigadoras. Para ello, nuevamente la comunicación, la confianza, la colaboración y la construcción de lo común a escalas glociales resultan indispensables.

Referencias

Aguilar, N. (2015) COMUNICA(C)CIÓN: La comunicación en la acción colectiva juvenil: dos experiencias organizativas en la ciudad de Bogotá. Manizales: CEANJ.

Aguilera, O. (2006). “Movidas, movilizaciones y movimientos. Etnografía al Movimiento Estudiantil Secundario en la Quinta Región”. En Revista Observatorio de Juventud. Movilizaciones estudiantiles: claves para entender la participación juvenil N° 11 (pp.

34-42). Santiago de Chile: Instituto Nacional de la Juventud.

Aguilera, O. (2010). Acción colectiva juvenil: de movidas y finalidades de adscripción. *Nomadas* (32). Bogotá: Universidad Central. pp. 81-98.

Alinsky, S. [1971] (2012). *Tratado para radicales. Manual para revolucionarios pragmáticos*. Madrid: Traficantes de sueños.

Alvarado, S.V., Botero, P., Cardona, M., Patiño, J., Ospina, H.F. (eds) (2011) *Experiencias alternativas de acción política con participación de jóvenes en Colombia*. Editorial: Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud. Cinde-Universidad de Manizales.

Bennet W. y Segerberg, A. (2014). “La comunicación en los movimientos. De los medios de comunicación de masas a las redes sociales”, en *Telos*, 98, septiembre, Fundación Telefónica, Madrid.

Bonaldi, P. (2006). *Hijos de desaparecidos. Entre la construcción de la política y la construcción de la memoria*. En E. Jelin y D. Sempol (Comps.), *El pasado en el futuro: los movimientos juveniles*. Buenos Aires: Siglo XXI Editora Iberoamericana S.A.

Cubides, H. (2010). “Trazos e itinerarios de diálogos sobre política con jóvenes contemporáneos de Bogotá”. En *Nómadas* 32 (pp. 59-79). Bogotá: Universidad Central.

Delgado, R. (2009). Acción colectiva y sujetos sociales. Análisis de los marcos de justificación ético-políticos de las organizaciones sociales de mujeres, jóvenes y trabajadores. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Delgado, R., Ocampo, A., Robledo, A. (2008). La acción colectiva juvenil. Un modelo de análisis para su abordaje. En *punto-e-vírgula* (4), pp. 196–216.

Escobar, A. (2005). Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Escobar, A. (2010) Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes. Envión Editores.

Feixa, C., Juris, J. y Pereira, I. (2012). La globalización alternativa y los novísimos movimientos sociales. *Revista del centro de investigación de México* N° 37, pp. 23-39.

Flórez-Flórez, J. (2010). Decolonialidad y subjetividad en las teorías de movimientos sociales. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Galcerán, M. (2009) Deseo (y) libertad. Una investigación sobre los presupuestos de la acción colectiva. Madrid: Traficantes de sueños.

Gerber, V. y Pinochet, C. (2012) La era de la colaboración: mapa abreviado de nuevas estrategias artísticas. En N. García Canclini, F. Cruces y M. Urteaga (coordinadores), *Jóvenes, culturas urbanas y redes digitales. Prácticas*

emergentes en las artes, las editoriales y la música (pp. 45-62). España: Editorial Ariel y Fundación Telefónica.

Gibson-Graham, J.K. (2011) Una política poscapitalista. Medellín: Siglo del Hombre Editores; Pontificia Universidad Javeriana.

Hall, S. (1996). Introduction: who needs 'identity'? En: Stuart Hall y Paul Du Gay (eds.), Questions of cultural identity, (pp 13-39). Londres: Sage.

Hardt, M. y Negri, A. (2004). Multitud. Barcelona: Random House Mondadori S.A.

Juris, J. (2008). Performing Politics: Image, Embodiment, and Affective Solidarity during anti-Corporate Globalization Protests. *Ethnography* 9 (1), pp. 61-97.

Lazzarato, M. (2006). Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control. Madrid: Traficantes de sueños.

Mignolo, W. (2000) Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Madrid: Akal.

Mignolo, W. (2007). "El pensamiento decolonial: Desprendimiento y apertura. Un manifiesto". En: Castro-Gómez y Grosfoguel (eds.). El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores pp. 25-43.

Mouffe, C. (1999) El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica S.A.

Negri, A. (2012) La constitución de lo común. En V. Moncayo (ed.) Marx, la biopolítica y lo común. (pp.173-191). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales. Departamento de Ciencia Política-Instituto latinoamericano para una Sociedad y un Derecho Alternativos (ILSA).

Negri, A. (2012) La constitución de lo común. En V. Moncayo (ed.) Marx, la biopolítica y lo común. (pp.173-191). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales. Departamento de Ciencia Política-Instituto latinoamericano para una Sociedad y un Derecho Alternativos (ILSA).

Negri, A. (2012). Nueva temporalidad de los movimientos y democracia radical. En V. Moncayo (ed.) Marx, la biopolítica y lo común. (pp.270-284). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales. Departamento de Ciencia Política-Instituto latinoamericano para una Sociedad y un Derecho Alternativos (ILSA).

Negri, A. (2012). Nueva temporalidad de los movimientos y democracia radical. En V. Moncayo (ed.) Marx, la biopolítica y lo común. (pp.270-284). Bogotá: Universidad

Nacional de Colombia. Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales. Departamento de Ciencia Política-Instituto latinoamericano para una Sociedad y un Derecho Alternativos (ILSA).

Negri, A., Hardt, M., Cocco, G., Revel, J., García, A., y Tapia, L. (2010) Imperio, multitud y sociedad abigarrada. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Waldhunter Editores.

Precarias a la deriva (2004) De preguntas, ilusiones, enjambres y desiertos. Apuntes sobre investigación y militancia desde Precarias a la deriva. En: Nociones comunes. Experiencias y ensayos entre investigación y militancia. Madrid: Traficantes de sueños.

R. Reguillo (2017) Paisajes insurrectos. Jóvenes, redes y revueltas en el otoño civilizatorio. NED Ediciones, España.

Santos, Boaventura de Sousa (2006). Conocer desde el sur. Para una cultura política emancipatoria. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales-UNMSM-Programa de Estudios sobre Democracia y Transformación Global.

Santos, Boaventura de Sousa. (2010). Para descolonizar el occidente: Más allá del pensamiento abismal. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales –CLACSO-. Prometeo Libros.

Tischler, S. y Navarro, M. (2011). Tiempo y memoria en las luchas socioambientales en México. *Desacatos* (37). pp. 67-80.

Torres, A. (2013). La sistematización de experiencias como perspectiva y práctica investigativa. República Bolivariana de Venezuela: Universidad experimental de la seguridad.

Valenzuela, J. M. (2005). El futuro ya fue. Juventud, educación y cultura. En *Anales de la Educación Común*, 1(1-2), (pp. 1-38).

Virno, P. (2003). *Virtuosismo y revolución, la acción política en la era del desencanto*. Madrid: Traficantes de sueños.

Zibechi, R. (2010). *América Latina: Contrainsurgencia y pobreza*. Bogotá: Ediciones desde abajo.

TROCHA
II
MEMORIAS Y
RESISTENCIAS A LA
GUERRA DESDE EL
NOROCCIDENTE

DE REGRESO A ITACA

Después de dos masacres, la Re-Existencia

Jaime Pineda Muñoz

Cuando emprendas tu viaje a Ítaca pide que el camino sea largo, lleno de aventuras, lleno de experiencias. No temas a los lestrigones ni a los cíclopes ni al colérico Poseidón, seres tales jamás hallarás en tu camino, si tu pensar es elevado, si selecta es la emoción que toca tu espíritu y tu cuerpo. Ni a los lestrigones ni a los cíclopes ni al salvaje Poseidón encontrarás, si no los llevas dentro de tu alma, si no los yergue tu alma ante ti. Pide que el camino sea largo. Que muchas sean las mañanas de verano en que llegues -¡con qué placer y alegría!- a puertos nunca vistos antes. Detente en los emporios de Fenicia y hazte con hermosas mercancías, nácar y coral, ámbar y ébano y toda suerte de perfumes sensuales, cuantos más abundantes perfumes sensuales puedas. Ve a muchas ciudades egipcias a aprender, a aprender de sus sabios. Ten siempre a Ítaca en tu mente. Llegar allí es tu destino. Mas no apresures nunca el viaje.

Mejor que dure muchos años y atracar, viejo ya, en la isla, enriquecido de cuanto ganaste en el camino sin aguantar a que Ítaca te enriquezca. Ítaca te brindó tan hermoso viaje. Sin ella no habrías emprendido el camino. Pero no tiene ya nada que darte. Aunque la halles pobre, Ítaca no te ha engañado. Así, sabio como te has vuelto, con tanta experiencia, entenderás ya qué significan las Ítacas.

Konstantinos Kavafis

El poema ÍTACA se publicó en el año 1935. Para esa época la morada del Ser se hallaba estremecida por los himnos y los cantos que invitaban a la guerra. Ilión cambiaba de rostro y de geografía, pero metafóricamente seguía siendo el anhelado lugar para el desembarco de una generación de jóvenes exaltados por la violencia delirante de los discursos imperiales. Las palabras provenientes de la poesía cargaban consigo la ya conocida estrategia que hizo a los Aqueos del antiguo mundo homérico navegar con destino a Troya; pero en esta ocasión las murallas no custodiaban al rey Príamo y sus descendientes, sino a rabinos, guetos y al naciente pueblo de los bolcheviques. Los rapsodas de la primera mitad del siglo XX exhortaban a dar muerte a rojos y a judíos.

Los hombres de aquellos tiempos encontraban en las odas y elegías a la movilización armada sus más caros motivos para hacerse a un lugar cerca de las murallas, pero en forma de trincheras. Eran tiempos convulsos y en el mundo occidental los vientos de una nueva guerra conducían las naves de la historia hacia la confrontación definitiva entre las fuerzas beligerantes que aún estaban arraigadas en el corazón de los industriales pueblos europeos. Estos vientos anunciaban que la máquina guerrera desplegada entre 1914 y 1918 no había sido suficiente para calmar el deseo de barbarie del imperialismo y sus nuevas máscaras, el fascismo y el nacionalsocialismo.

Sin embargo, y cuando todo gesto poético parecía acompañar los vientos a favor del totalitarismo, orientado a derrumbar las murallas de Praga o de Moscú, un poeta griego condenado a vivir bajo el oscuro cielo de los presagios de la opereta trágica que ya había descrito Karl Kraus en Los últimos días de la humanidad, no parecía estar dispuesto a poner su poesía al servicio de la batalla ni a entonar cánticos de alabanza a los sueños de expansión de Menelao, ahora bajo la figura del Duce y del Führer.

Este joven poeta nacido en Alejandría hizo público un refinado y profundo poemario en el que se hallaba la exhortación a intentar un viaje distinto al de la guerra, y escribió un poema con destino a Ítaca, el mítico lugar del retorno que adviene después de toda Ilíada.

En los versos que componen el célebre poema a Ítaca, se parte del deseo de emprender un viaje y en el camino (del que se pide sea largo, lleno de aventuras, lleno de experiencias), encontrar mañanas de verano y arribar a puertos nunca antes vistos. Las coordenadas del camino anunciado en el poema de Kavafis son contrarias a las señales del viaje que conduce hacia la guerra, pues en ésta, los días son sombríos, los puertos son ya conocidos y, al decir de Walter Benjamin, es en la guerra donde se empobrece la experiencia.

Emprender el viaje a Ítaca es el imperativo ético que anuda los versos del poema. Al mítico destino le queda la

promesa de la comprensión, el hallazgo del significado. Al camino le queda todo lo que debe aprender el viajero, su pensar elevado, la selecta emoción que toca con su espíritu y su cuerpo.

La imagen del viajero alude a ese otro movimiento de la existencia humana que se distancia de la ira de Aquiles en la Ilíada y se aproxima a la añoranza que moviliza a Ulises en la Odisea. Si el destino del viaje que emprende Aquiles junto a los Aqueos es hacer caer las murallas de Troya, el destino del viaje de regreso a casa que emprende Ulises con sus compañeros, es volver a la anhelada Ítaca. Aquiles sabe que morirá en Troya, pero sus hazañas con la espada le otorgarán un privilegiado lugar en la lucha contra el olvido; Aquiles se hace inmortal en la batalla. Ulises, por el contrario, ha sobrevivido y sabe que emprender el camino hacia Ítaca no será fácil, pero pesa más sobre su alma el deseo de hacerse viejo para morir junto al fuego del hogar. Ulises es la hazaña de la vida cotidiana.

Mientras regresa, el imaginario Ulises del poema debe disponer su alma para enriquecerse de experiencias, de perfumes sensuales en Fenicia y de sabiduría en las ciudades egipcias. ¿Por qué exige el poeta que el viajero de regreso a Ítaca se halle enriquecido de cuanto ganó en el camino? Y su respuesta enaltece lo que ya le ha brindado la natal Ítaca:

(...) Mas no apresures nunca el viaje.

Mejor que dure muchos años
y atracar, viejo ya, en la isla,

enriquecido de cuanto ganaste en el camino sin
aguantar a que Ítaca te enriquezca, Ítaca te brindó
tan hermoso viaje. Sin ella no habrías emprendido
el camino. Pero no tiene ya nada que darte.

Lo único que puede esperar el viajero de su desembarco en Ítaca, ya viejo, sabio y rico en experiencias, es el entendimiento y el significado de aquello que motivó el viaje, la comprensión misma del camino. Pero para ello, dice el poeta, siempre hay que tener a Ítaca en la mente, y es esto lo que los pueblos europeos de la primera mitad del siglo XX nunca han abrigado en su espíritu, tampoco en sus palabras. Llegar a Ítaca no es el anhelado destino de esta civilización; mas pareciera que lo que en sus mentes está inscrito es el deseo de arribar eternamente a Ilión para derrumbar las murallas de cualquier lugar que reviva a la antigua Troya, para ocupar y saquear a la metafórica Fenicia. En la Europa de las ya sabidas guerras mundiales, no había deseo de aprender de las sabidurías de otros pueblos, y como en otras épocas, el motivo era destruirlos, exterminarlos y anexarlos al imperio de las mil máscaras.

Al margen de lo que en la mente de los fascistas del siglo XX estaba inscrito, la Ilión que no ha dejado de movilizar las palabras armadas, lo que es preciso tomar en consideración reside en ocuparse de quien, pese a todo,

ha dibujado en su horizonte el camino de regreso a Ítaca en un mundo incapaz de agotar el itinerario de la Ilíada, ese Ethos guerrero que Emilio Lledó, con tanta lucidez, descifró en el arquetipo moral del héroe de la civilización occidental.

Atracar ya viejo, dice el poema, para no exigirle a Ítaca sino el cielo sereno para darse al descanso y al ideal de la vida contemplativa en la que sólo queda la mirada mustia que se dirige al pasado. Sin embargo, qué difícil tarea es emprender el viaje de regreso a Ítaca cuando todavía no han caído todas las murallas y los Aqueos del presente siguen a la espera de las corvas naves en el puerto de Áulide, sedientos de gloria y heroísmo, dispuestos a dar batalla, sin haber agotado su terrible amor por la guerra. ¿Cuánto más habrá de esperar la civilización para disponer los equipajes de regreso a casa, hacia la mítica Ítaca? ¿Cuándo se dará la orden de la movilización humana cuyo destino sea la morada después de la batalla sin las cargas que hacen al guerrero y exaltan a los héroes a vivir para la espada y a morir lejos de casa?

Detenerse en el llamado del poeta Konstantinos Kavafis y comprender la bitácora del otro camino exige retornar a los primeros versos del poema; en ellos se pide no temer a los lestrigones, ni a los cíclopes, ni al colérico Poseidón. Para no temer a estos seres, para no hallarlos en el camino de regreso a Ítaca, basta con tener un pensar elevado. Pero ¿qué significa tener un pensar elevado, y más aún,

cuando junto a este pensar el poeta adhiere la selecta emoción?

Para no terminar como los compañeros de Ulises que de regreso a casa se detuvieron en Teléipo de Lamos, el reino de Antífanos y fueron devorados por éste, y sus corvas naves destruidas por los lestrigones que armados de gigantes rocas las arrojaron desde lo alto del promontorio en el que habían encallado, hay que tener un pensar elevado y una selecta emoción. Para no ser prisioneros de Polifemo, el cíclope de las muchas palabras que habitaba en la cueva y no tener que huir amarrados en el vientre de las ovejas, ni ser derrotados por la ira de Poseidón, cuyo dominio era el mar, es necesario tener un pensar elevado y una selecta emoción, virtudes que en el poema libran al viajero de hallar los infortunios a los que se vio enfrentado Ulises en su regreso a Ítaca.

Descifrar qué es un pensar elevado y una selecta emoción más que imaginar las mañanas de verano, los puertos nunca antes vistos, los sensuales perfumes de Fenicia o las sabidurías de Egipto, es la tarea que impone el poema, si de llegar a Ítaca como destino, trata la experiencia del camino. El poeta afirma que ambas virtudes desalojan del alma del viajero los temores representados en lestrigones, cíclopes y dioses irascibles.

Un pensar elevado tal vez signifique estar a la altura del destino que se ha trazado antes de emprender el camino.

La firmeza en la idea, sea esta Ítaca o su materialización concreta en la casa, el terruño, la tierra natal o ancestral, es lo que dona la elevación del pensamiento que sugiere el poeta. Saberse destinado a llegar a Ítaca como promesa de comprensión, como arribo al significado, es lo que guía al pensar elevado. Elevarse significa volver al lugar que alguna vez le vio partir. No es elevado el pensar que se aleja, sino el pensar que regresa. Es elevado el pensar que hace suyo el camino hacia lo más próximo. Al final del viaje no se obtendrán riquezas ni experiencias, éstas son sólo atributos del largo camino. Al final del camino se encuentra un lugar, no un sepulcro frío y vacío, sino una estancia en la cual es posible sentir el arraigo como se siente el retorno después del exilio y se descubre la más profunda emoción humana, sentirse en casa, al abrigo del nicho, en la proximidad del hogar.

Ítaca en el pensamiento significa la elevación misma del pensar como un retornar; no es un camino hacia lo desconocido, es un viaje que se emprende, de nuevo, hacia lo más sabido, el arraigo. Y quizás sea este el motivo de una selecta emoción, el más distinguido sentimiento humano por volver al lugar donde se amó la vida.

El poema Ítaca de Konstantinos Kavafis, ese otro viento que no se agita en dirección hacia la guerra sino hacia el volver a casa, comparte la selecta emoción del poema de Armando Tejada Gómez que también se supo viento distinto en la época en que las voces llamaban a las dictaduras. En sus versos se dice *que uno vuelve siempre a*

los viejos sitios donde amó la vida, y entender las Ítacas es como aprender a entonar la canción de las simples cosas:

Uno se despide, insensiblemente De pequeñas cosas
Lo mismo que un árbol Que en tiempo de otoño
Se queda sin hojas Al fin la tristeza es la muerte lenta
De las simples cosas Esas cosas simples
Que quedan doliendo En el corazón Uno vuelve siempre
A los viejos sitios Donde amó la vida Y entonces comprende
Cómo están de ausentes Las cosas queridas Por eso muchacho no
partas ahora Soñando el regreso Que el amor es simple
Y a las cosas simples las devora el tiempo Demórate aquí
En la luz mayor De este medio día Donde encontrarás
Con el pan al sol La mesa tendida.

Armando Tejada Gómez

Dejar de soñar el regreso y emprender el camino. Es ahí donde se encuentran los poemas de Kavafis y Tejada, en el volver y en el demorarse, en el comprender que las cosas queridas no esperan detrás de las murallas vencidas sino en la luz mayor de este medio día, allí donde finalmente se encuentra no al enemigo caído ni al héroe victorioso, sino al ser amado y la mesa tendida... **Por eso Ítaca es el lugar de las simples cosas...** E Ilión el lugar de las cosas muertas.

El viajero aún no encuentra a Ítaca en su mente ni entona la canción de las simples cosas. Este presente marcha con destino a Ilión, persiste en el anhelo de hacer la guerra y no atiende al llamado de Kavafis ni al canto de Tejada.

Describir el viaje que ahora anima al guerrero es como descubrir que falta un mapa de regreso a casa, que larga es la travesía hacia el metafórico Corazón de las Tinieblas. Quizá la partida sea un destino ineluctable, el sino trágico de la civilización en el ocaso.

El héroe no se ha sentido perdido, por eso no emprende aún el retorno a casa y no sabe distinguir la tristeza como esa muerte lenta de las simples cosas. Delante de sus ojos hay otras, menos simples que el amor, esas cosas que advienen con la guerra, la inmortalidad del mundo antiguo, la salvación del héroe de la cristiandad o el poderío del hombre en la modernidad.

Sus mapas no contemplan los retornos a la tierra conocida, sino el afán de adentrarse en una *terra ignota*. Sin acotación cartográfica para volver a casa, el guerrero viste tan sólo con el traje de Aquiles. Delante de él la muerte segura en la batalla, la ira como sentimiento, la venganza como móvil. Será recordado por siglos, pero habrá de morir con la espada empuñada y de rodillas, elevando un clamor al cielo de sus dioses, desnudo en su fragilidad, como un ser vencido que atravesó los tiempos en el poema homérico y se inscribió tan sólo en el corazón de los combatientes.

Los héroes de la *Ilíada* trazan un horizonte recurrente para quienes se transforman en cada época en destinatarios de la movilización armada. En su mundo llevan siempre un equipaje narrativo de hazañas hechas

con la espada. Tan sólo fingen el sueño de volver a casa. Lejano es este mundo cuando se sumergen en la caterva del combate y mientras puedan dar la muerte a su enemigo, permanecerán a salvo de la evocación de las simples cosas.

De estas ausencias está hecho su suelo conquistado y dominado. Acaso esperan, al momento del retorno, las callejuelas adornadas que acogió el regreso de los emperadores, el altar público que rindió homenaje a sus saqueos, el canto a la victoria, la corona triunfal o láurea de quien volvió teñido de sangre ajena.

Y aunque no se dé por enterado del pasado que sobre sus hombros pesa, aun cuando no haya un Aquiles ni un Ajax animando sus brazos, ni heroicos poemas dedicados a los vencedores en batalla, este joven combatiente será el arquetipo de una historia, el arcaico gesto que no deja de recrearse en el presente. Su Ethos surgirá de entre las ruinas de pueblos sometidos para celebrar, de nuevo, la gesta de quien alineó las circunstancias de su vida al pólemos latente desde el mundo griego.

La ética de la *Iliada* va surgiendo de la peculiar situación en que los hombres se encuentran. El pólemos, la guerra, es el horizonte donde se proyecta todo lo que se hace. Una guerra abierta, convertida en una segunda naturaleza. Con excepción de Ulises, a quien veremos en la *Odisea* haciendo de huésped, de mendigo, de amante, los

héroes de la *Iliada* son casi exclusivamente combatientes. No podemos imaginarlos en ocupaciones más pacíficas, aunque las pequeñas biografías con las que el poeta cubre, piadosamente al guerrero, antes de que las rodillas pierdan su vigor, nos dejan entrever un mundo ya lejano, de una perdida y plácida felicidad. Ese mundo feliz se refiere, sobre todo, a los padres, o a la esposa, recién casada y sola; viuda en el reciente tálamo, a la que continuamente desea; a la patria añorada, Ítaca, hermosa al atardecer (...)

Antes de que las rodillas pierdan su vigor, mientras permanezca de pie en el campo de batalla o agazapado en la trinchera, el combatiente no abrigará un pensar elevado ni una selecta emoción, pues éstas son virtudes de quien aún puede entrever el mundo de Ítaca, la tierra natal, la patria añorada, el hermoso atardecer.

¿En cuántos rincones del mundo es posible constatar la olvidada Ítaca? ¿En cuántos lugares es posible recrear la historia de los que partieron sin más promesa que arribar a Ilión?

Atrás no han dejado los cantos épicos ni los libros de caballería, tampoco los relatos de los antiguos héroes. Sus nuevos nombres no aluden a los que se hicieron inmortales en la Grecia homérica, y sobre sus cabezas no pesa el designio ni la adversidad de los dioses. Tal vez no pertenecieron nunca a los que nacieron en Ítaca, y sus cunas se mecieron en el vientre de las corvas naves agitadas por los vientos empujando a Troya.

Los jóvenes combatientes que tatuaron la guerra del presente en sus historias, tal vez no respondieron a los himnos de los Aqueos ni al llamado de Agamenón, no se reunieron en torno a Héctor ni escucharon al anciano Néstor. Fueron otras las palabras que los llevaron a las armas. Pocas frases célebres quedaron de estos llamados, pero en sus cuerpos recrearon la imagen del guerrero. Sus brazaletes lo dijeron todo.

Cuando llegaron sabían que nadie opondría resistencia. Guerreros que no buscan la batalla, tan sólo dar la muerte, ajusticiar, acontecer en la masacre. Llegaron bajo el manto de la noche, nadie se percató de su desembarco. En el pueblo se sabía que vendrían, que algún día pasaría. Pero esa noche nadie advirtió el infortunio.

Hicieron lo de siempre, golpearon en las puertas, leyeron los nombres escritos en improvisadas listas, sacaron de sus casas a los moradores, a los gritos insultaron hasta el viento, exhibieron su fuerza y arrastraron por las calles a sus víctimas. Vociferaron sus razones y acusaron a todos de apoyo a la insurgencia.

Los guerreros dejaron claro que eran paramilitares, de los herederos de las Autodefensas del Magdalena Medio, adscritos ahora al Bloque Central Bolívar. Traían órdenes precisas, matar a unos cuantos y atemorizar al resto. Y así lo hicieron. En la comunidad de La Rueda, en el alto occidente del departamento de Caldas, los paramilitares eran como lestrigones y los indígenas de los Resguardos

de Escopeterra Pirza y Cañamomo Lomapieta sus objetivos de batalla. Esa noche mataron a Luis Ángel Chaurra, Luis Fernando Ladino, Napoleón Uchima, Víctor Manuel Asprilla, Augusto Uchima, Álvaro Motota y Leonardo Díaz. Todos líderes indígenas.

Al amanecer, en la comunidad soplaban el viento del exilio. Empacar las cosas, cerrar la puerta, partir hacia la cabecera municipal, una historia repetida en las crónicas de prensa, pero cada vez única, para quien la vive. La masacre de La Rueda pasó el 24 de noviembre del año 2001. Una noche bastó para convertir un bucólico paisaje entre montañas en una vencida Ilión. Aquí no existen las murallas, ni trincheras para oponer resistencia a quien vino a dar la muerte. En La Rueda había campesinos e indígenas emberá-chamí, hijos de luchas ancestrales, entregados a la molienda y al sudor de los trapiches.

Los guerreros mataron y después se fueron. El mensaje era tan diáfano como la sangre iluminada por la Luna llena. Los sobrevivientes tendrían que agradecer no haber sido ellos. Pero de seguro volverían, y tal vez, ya no serían siete los muertos.

Esos fueron tiempos de masacres, a lado y lado de la cordillera el concierto fúnebre irrumpía los días cotidianos. A pesar del poema de Kavafis, esta vez tendrían que dejar a Ítaca y su bello atardecer. Quizás el poeta griego no logró advertir al viajero que deja atrás su

natal paisaje no en busca de Ilión sino intentando conservar la vida. Pero el viaje fue largo y lleno de aventuras. El exilio es doloroso, la errancia es larga, y en el camino no hay sensuales perfumes ni sabidurías egipcias, tan sólo otras tristezas que se cruzan. En La Rueda, al día siguiente, nadie podría entonar el canto de poeta Tejada Gómez, pues muchos tuvieron que partir sin soñar si quiera el regreso...

LOS QUE SE QUEDARON

Memorias vivas en los jóvenes marcados por el paramilitarismo en el Noroccidente de Caldas

Julián Andrés García Ramírez

Rayén Rovira Rubio

Obertura

La guerra en Colombia ha tenido diversos matices a partir de la década del 50 (Barrero, 2011). Frente a esto diferentes fuentes gubernamentales han realizado un acumulado de cifras, tratando de calcular el impacto del conflicto armado. De este modo el pasado agosto el Centro Nacional de Memoria Histórica (2019) reportó que la guerra en Colombia ha dejado, “80.514 desaparecidos, 37.094 víctimas de secuestro, 15.687 víctimas de violencia sexual y 17.804 menores de 18 años reclutados, del total de víctimas fatales 94.754 son atribuidas a los paramilitares, 35.683 a la guerrilla y 9.804 a agentes del Estado” (P.1) Estos datos corresponden a la cara más visible de la guerra en Colombia, pero no tienen nombres, rostros ni historias. Sin embargo cuando se transita por los territorios donde se ha vivido la violencia de guerra

queda en evidencia que son los jóvenes pertenecientes a sectores rurales en donde mayoritariamente recaen las marcas de la guerra (German, M 2015).

Este capítulo nace de la necesidad de narrar experiencias de violencia vinculada a la guerra en Colombia en los pequeños lugares de la ruralidad colombiana, particularmente de jóvenes testigos y sobrevivientes y no necesariamente implicados en las filas de algún actor armando, sino más bien siendo residentes de escenarios en disputa, de territorios atravesados principalmente por la violencia más cruda de esta guerra, la violencia Paramilitar . Relatos que surgen en el marco de la indagación por los vestigios de la guerra en el territorio Caldense, formas escriturales alternativas desplegadas en los encuentros realizados desde el proyecto de investigación “Cartografías de la Re-existencia Juvenil en Caldas: Una indagación para la territorialización de la Paz”

Los paramilitares se entienden “como grupos y unidades cuya meta es la lucha contrainsurgente y cuya violencia es dirigida contra la base social, supuesta o real de la guerrilla la izquierda política y los movimientos sociales” (Zelik, 2015, p.24) en este caso eran estructuras de vigilancia y patrullaje legales, conformadas por la población civil que eran jóvenes del mismo territorio, que se adueñaron de los espacios comunes.

Las investigaciones que aportan al presente trabajo, refieren que niños, niñas y jóvenes han experimentado la violencia de manera dramática y cruda, quienes narran estas experiencias no solo son testigos, la han escuchado, sentido, olido vivenciando “asesinato, tortura de su familiares o vecinos, amputaciones de sus miembros, reclutamiento ilícito y entrenamiento para la guerra por parte de los grupos armados” (CNMH.2013 p. 314) constituyéndose estas como las principales formas de violencia, las cuales se van internalizando, llevándolas como una memoria viva, junto a los fenómenos de desplazamiento y despojo (Aguilar y Muñoz, 2015).

El conjunto de las diferentes formas de violencia va dejando secuelas visibles como “El miedo intenso, la alteración del sueño, la apatía, la rebeldía, la rabia y los sentimientos de venganza (CNMH, 2013 p. 317), a partir de estos sentimientos y alteraciones se crean eventos potencialmente traumáticos, que van socavando un malestar psicológico y repercuten en la salud mental de los niñas, niños y jóvenes (Garnica, 2018), se debe tener en cuenta que dependiendo de la experiencia y el contexto, será la forma de subjetivar dichos eventos.

Estas realidades no se alejan de las distinciones que existen acerca de los roles de género donde el cuerpo de la mujer es concebido como pertenencia del hombre en los contextos de guerra “el cuerpo de las niñas como botín de guerra y el cuerpo de los niños como instrumento para la guerra” (Echavarría M y Carmona, M. 2016, p.58)

En cuanto a los niños, niñas y jóvenes que se vinculan a grupos armados se plantea que no necesariamente son reclutados a la fuerza, la vinculación a estos se debe a condiciones de maltrato familiar y falta de oportunidades. (Céspedes, 2015). La guerra aparece no solo desde la probabilidad de perder la vida sino como una posibilidad de ganársela, (Lugo, 2018) a través del respeto, del tener “poder” para generar miedo o defender su territorio.

Caldas es un departamento que no aparece como zona prioritaria según la Oficina Para La Coordinación De Asuntos Humanitarios En Colombia (OCHA). Se le enuncia como un departamento invisibilizado a nivel nacional frente al conflicto armado y la violencia, pese a que fue un territorio donde entre 1997 y principios de los 2000 se intensificó el conflicto en el occidente de Caldas, (Valencia y Patiño 2005), siendo el lugar desde donde se dieron los mayores sucesos de desplazamientos forzados (Narváez, 2018). Particularmente del papel que han desempeñado las niñas, niños y jóvenes en medio del conflicto en el alto occidente de Caldas no se logran encontrar investigaciones sobre el tema. Por ende se vuelve necesario dar cuenta de estas experiencias, que permanecen acalladas. Como propone Mauricio Gaborit (2008), “como una forma de olvido o negación del pasado, tratando de construir un presente desarraigado de esas memorias dolorosas para poder vivir en lo que el presente le exige” (p. 128) esta forma de silenciamiento y autosilenciamiento funciona para los “verdugos como

una forma encubrimiento, no existirían significados compartidos sino impuestos, el olvido en ese contexto sería una acción al igual que el recuerdo” (Gaborit. 2008, p.127)

Por su parte (Pérez, 2016) plantea acerca de jóvenes del Sur del Casanare sobrevivientes de las violencias paramilitares, las dificultades que presentan para nombrar los sucesos vividos directamente. Cuando hablan de los actores armados se hace evidente que suelen nombrarlas con otros nombres (eufemismos) como mecanismo de defensa para preservar la propia vida, dado que los que fueron verdugos aún siguen estando ahí. Por ende resulta complejamente necesario que como cientistas sociales se vaya por estos relatos que son de difícil acceso y que nos acercan a múltiples realidades de violencia aún presentes en el contexto colombiano. Debemos preguntarnos qué espacios se están brindando desde la “academia” para los que no han sido invitados a narrar el dolor. Por ende se vuelve necesario dar cuenta de estas experiencias. Estas memorias de quienes narran aparecen como silenciadas, como una forma de olvido o negación del pasado, tratando de construir un presente desarraigado de esas memorias dolorosas para poder vivir en lo que el presente le exige esta forma de silenciamiento y autosilenciamiento funciona para los “verdugos como una forma encubrimiento, no existirían significados compartidos sino impuestos, el olvido en ese

contexto sería una acción al igual que el recuerdo” (Mauricio Gaborit, p.128)

Es por ello que la investigación se propuso como objetivo general: Conocer y describir las experiencias de infancia y juventud vinculadas a las violencias de guerra entre 1998 y 2008, significativas en el modo de ser joven en sujetos de las zonas rurales de la Merced y San Félix Caldas.

Metodología

El presente estudio es de carácter cualitativo (Sampieri, Collado, Baptista, 2010) hermenéutico (Alvarado, Ospina-Alvarado y Sánchez- León, 2016) y se lleva a cabo a través de la elaboración de relatos paralelos (Sanz, 2005) de vida, elaborados por medio de entrevistas realizadas en el año 2018. En estas se escucharon las memorias de los que decidieron quedarse, tratando de escudriñar en sus reclamos y sus luchas, donde “lo que paso” aún sigue pasando y teniendo repercusiones hasta el día de hoy en la vida de las niñas, Niños y Jóvenes que como surge en sus narrativas quieren el fin de la guerra.

Los colaboradores de los relatos fueron tres hombres, de edades entre los 25 y 35 años, dos de ellos residentes en La Merced y uno proveniente de San Felix producto del desplazamiento. Con los tres realizamos de 2 a 3 encuentros de dos horas cada uno donde se desarrollaron entrevistas semiestructuradas con preguntas abiertas que

posibilitaron la elaboración del relato. Los tres relatos cuentan con los respectivos consentimientos informados para la realización del presente escrito.

A estos tres colaboradores, les llamaremos por seudónimos adecuados a lo que emergió con una singularidad de su relato, por una parte al Poeta de Sion (en adelante PS), por su amor a la poesía que acompañó todo el tiempo la construcción de su relato, por otra parte al Narrador de Narradores, (en adelante NDN) por brindarnos un relato que recogía en el presente múltiples voces, como si todo su pueblo hablara a través de él y al tercero le llamaremos chispas (en adelante CH) el que nunca volvió sobre sus pasos después de la guerra.

Resultados: Evocaciones de la infancia relacionados con la violencia

Una huella visible dentro de las narraciones utilizadas se encuentra vinculada con recuerdos de la infancia que evocan lo que se hacía en la cotidianidad, lo que fue y lo que se quedó grabado en la memoria, los vestigios que fue dejando la guerra, irrumpiendo los espacios que se fueron dotando de significados que no existían, privatizando las dinámicas de relacionamiento en los espacios comunes. El primer narrador nos describe que hacían él y sus amigos en esa época, cómo cambian sus dinámicas por la presencia de los paramilitares y los nuevos miedos que empiezan a surgir cuando llegan aquellos individuos que militarizan la vida.

(...) en esos momentos nos reuníamos en el barrio a charlar, a echar cuentos a jugar Yeimi muchas veces teníamos que salir corriendo porque pasaban los camiones cargados de personas de sujetos armados hasta los dientes entonces nosotros eso era nuevo para nosotros y pa la casa de una, por el temor de que nos hicieran algo a nosotros o a los familiares, dentro de esa historia de la llegada de **estas personas** acá al municipio (PS, p.2)

(...) los barrios se cambiaron de escenarios de juego por escenarios de miedo, muchas veces porque ya no podíamos jugar libremente como lo hacíamos antes de que llegaran **estas personas** a conquistar el municipio (PS, p.3)

El espacio público se vuelve un lugar controlado por personas que son del mismo territorio, pero que ahora están en las filas paramilitares armados y por medio de ese dispositivo de control se convierten en los hacedores y verificadores del cumplimiento de una serie de normas dirigidas a la censura y el control del pueblo, el régimen de la mirada y lo visible de lo público quedó en manos de ellos, así fuera por desconocimiento que se saltaran esas normas las consecuencias no se hacían esperar.

(...) yo tenía una camarita y era tomando fotos y se me acerco uno de ellos y me dice ojo con esas fotos ... casi... casi tiro esa cámara allá, pues pa que se acabe de dañar y el temor fue muy grande... fue muy grande (...) (PS, p.6)

(...) había gente que salía al parque y no podía tomar fotos ni nada (...) a una señora (...) le dijeron: vea pues granijueputa ¿usted que hace tomando fotos pues acá en el pueblo o qué? Que

ahí mismo le cogieron la cámara y se la partieron en dos, que no la queremos volver a ver tomando fotos por ahí, que, porque ella sabía que eso era prohibido (NDN, p.3)

Las relaciones con los pares y los espacios comunes que se comparten se ven mediados por el miedo y las amenazas directas, las dinámicas del habitar con los amigos de la infancia, terminan en esos momentos porque muchos tuvieron que irse al exilio.

(...) una vez uno de esos sujetos paramilitares nos hizo un disparo, nosotros íbamos caminado llegaron de la camioneta y pun... que si los volvían a ver los iban a matar y a ellos les tocó que irse (NDN, p.7)

Ese día el **man** llegó y le dijo a mi abuelo viejo hijo de puta nosotros sabemos que está ayudando a la guerrilla le quitó el sombrero, le sacó el machete y se lo llevo para el patio y mi hermano y yo nos asustamos mucho y nos íbamos a ir a esconder a la cañada, pero yo le dije yo sé dónde esconde las armas el abuelo, porque no vamos a buscarlas y matamos a esos hijos de puta (CH, p.7)

En los recuerdos emergen imágenes de muchas personas que vivieron en esos tiempos de la violencia paramilitar, por un lado resultan de gran importancia porque aunque no les podamos dar rostro, son las historias de quienes se fueron, asesinaron, exiliaron, desaparecieron físicamente o fueron miembros de las filas paramilitares.

yo juego con muchos de los muchachos, que viven al frente de las pineras, donde era la parte donde

los paracos llevaban a la gente a matarla... entonces estuvimos hablando de eso, ellos me comentaban que... a un tío de uno de los pelados fueron y se lo sacaron de allá de la propia casa y llegaron y lo mocharon con una motosierra en las pineras, lo partieron en pedacitos y que luego lo picaron y lo echaron en una bolsa se lo llevaron a la casa y le dijeron que eso era por sapo, que pa que dejara de ser tan sapo (NDN, P.1)

Las formas de control pasaron por lo simbólico y el fusil se convierte en la forma de violentar a otros y amenazar, los colores, formas y sonidos son un agregado que permiten la configuración de las dinámicas sociales y de relacionamiento, “esas personas” como son llamados, vigilaban desde el centro del pueblo en un balcón, un lugar desde el cual infundían miedo y este les permitía tomar como suyo lo de los campesinos, sin escuchar reclamo ante la posibilidad de morir, no se les decía nada por miedo.

esos manes eran los que mandaban esa parte, que había un cucho que tenía un montón de marranos y que ellos llegaban y lo dejaban sin un marrano, que les decían que perdieron y que quien decía algo pues, que si es que estaban buscando la muerte, porque cuando yo estaba pues por acá como yo le había contado a usted **esos manes** mantenían era en este balcón de esta casa (NDN, p.1)

Cabe destacar de la cita que da cuenta de la actual dificultad de decir algo sobre los paramilitares, en el discurso se utiliza una forma nominal para enunciarlos

“esos manes”, en otras oportunidades es “esa gente” como si aún no se pudiera hablar de los paramilitares en el lugar.

En la lógica de quien imparte las normas y el miedo a quiénes y cómo, se nos devela una forma de control muy sutil pero efectiva, utilizar las amenazas directas, no importaba que fueran niños, cumplir las normas que según los paramilitares eran las adecuadas, la persecución de los jóvenes a quienes denominaron viciosos, había quienes merecían morir, aquellos que fumaban marihuana, el Narrador de Narradores nos da cuenta de la advertencia cuando niño de no juntarse con estos.

(..) entonces eso me trajo recuerdos de cuando yo veía eso cuando era niño, porque cuando yo estaba pues por acá, como yo le había contado a usted **esos manes** mantenían era en este balcón de esta casa y cuando yo pasaba por ahí me decían hey pelado cuídese mucho ojo con los vicios que no nos toque acostarlo por ahí o algo, como le conté yo trabajaba en esa finca, y esos manes hacían muchas fiestas y todo (NDN, p.1)

(...) no, pues es que la verdad pues esta era la casa de ahí de ellos, decían que cuando de pronto les cogía la tarde para hacer alguna vuelta traían el muñeco pa’ ca y lo guardaban... ahí en el sótano, y por la mañana se madrugaban tempranito y lo llevaban allá pa’ las pineras (...) el pelado que me conto esta semana, me dice que más de una vez escucharon ruidos y todo eso... es que ahí mataron mucha gente (...) en esas pineras... pues hay más de un cadáver allá es como si fuera un cementerio. (PS, p.8)

El discurso hegemónico de relación estaba enunciado en que quienes fuman marihuana se constituyen como posibles blancos para ser desterrados, amenazados, desaparecidos y en el peor de los casos, asesinados. Por consiguiente y en virtud de esta premisa, se argumentaba la limpieza social, como si no hubiera otro modo de hacer frente a las prácticas de consumo, el consumidor merecía morir.

(...) llegaron dos camionetas y ahí mismo había unos manes que estaban fumando marihuana, ellos ya sabían, entonces salieron corriendo, entonces ahí mismo se bajaron esos manes de esas camionetas con esas medias armas, que ahhh, que pirobo que no se mueva de ahí pues, que si no quiere que lo matemos, entonces cogieron un pelado que era amigo mío y tenía un medio moño de mariguana, y ese man que ahh sabe que vamos es a dale piso a este pirobo acá pa que aprenda a respetar, que es que esto ya lo habíamos advertido (...)(NDN,p.2.)

Por lo tanto las relaciones sociales de los jóvenes se empiezan a mediar por las advertencias de quienes eran las buenas y las malas amistades y arriesgarse a esas relaciones implicaba perder la vida.

(...) los torcidos eran los que fumaban mariguana los que vendían el vicio y todo eso, entonces uno no podía andar con ellos porque ya usted estaba mal influenciado ahí (...) (NDN, p.3)

Los paramilitares tomaban posesión de las pertenencias de los moradores, sus espacios comunes y su

tranquilidad, pero resulta más grave la instrumentalización del cuerpo de las mujeres aquí más que ser utilizadas como botines de guerra, son objetos para los paramilitares, ellos decían tomar lo que querían a las buenas o a las malas.

(...) hagamos de cuenta las peladitas... eso decían que ellos si se enamoraban de una pelada tenían que coronarse a esa pelada o no quedaban contentos o a veces las cogían a la fuerza, yo tuve una amiga que me conto que la cogió a la fuerza un man de esos, pero pues como que le gusto... como que le gusto pa', a lo último término fue con él (NDN, p.6)

Aquí NDN, nos aproxima a la voz de una mujer que fue expuesta a prácticas perversas validadas en la excusa de poder tomar lo que se quiere cuando se quiere, por ser los que mandan y ellos tienen que satisfacer sus deseos cueste lo que cueste.

Chispas, el que se fue y nunca volvió después de haber sido testigo de la violencia paramilitar, habla de cómo en su infancia emergen recuerdos de lugares mistificados donde se hicieron fosas de cadáveres, por un lado, el relato ligado a una realidad desgarradora, pero por otro, una forma de los adultos de guardar silencio, cuando se preguntaba por esos temas era inevitable ver la tristeza en sus rostros, lo hacían como una forma de proteger a los niños de lo heredado, pues en esas fosas estaban los que en un pasado fueron amigos suyos, para los victimarios

servía como un mecanismo para generar miedo y silencio.

(...) en ese tiempo pasaban cosas muy raras, todos los días en un lugar muy alto en las montañas a las 4 de la mañana golpeaban los árboles y nunca caían (...) ahí habían matado a 12 personas los paramilitares (CH, p.2)

Por un lado, era un lugar donde de hecho se veía la excavación para la fosa de cadáveres, pero los adultos evitaban hablar de la guerra y los paramilitares con los niños, decidían en ocasiones mistificar y agregarle hechos sobrenaturales a ciertos lugares.

Dentro de lo simbólico de los objetos y los significados que nos han enseñado y hemos aprehendido a darles, aparecen ciertos instrumentos que funcionan como medio de control y miedo para modelar la conducta, están las pineras, los potreros para las vacas y los caballos, carros, motosierras.

(...) también tuvimos que ver como pasaba la última lágrima como le decían... habían varias camionetas que les decían la última lagrima, eran como se llama polarizadas no se veía nada hacia adentro y el que montaran ahí no volvía a casa, al otro día o a la semana ya era noticia en el pueblo... encontraron un muerto en tal lado... ¿quién? Fulanito de tal (PS,p.2)

Una de las camionetas a la que denominaban la última lágrima, en el 2018 tiempo en que se recogen estas narrativas permanecía a la entrada del pueblo llena de

polvo y al parecer abandonada, un recuerdo presente de muchas personas en relación con todas las vidas que se llevó y en el temor que causaba ver un artefacto de estos dando vueltas y vigilando a las personas. Después de llevarse a las personas en las camionetas las tácticas para quitar una vida pasaban por hacerlo con objetos comunes en la ruralidad

(...) como le decía llegaban dos tres de la mañana con 4 y 5 y los mochaban a punto de motosierra o a machete y que no se escuchaban sino los gritos (NDN, p.9)

Las motosierras y los machetes eran usados para mutilar y descuartizar los cuerpos y luego mandarlos como una advertencia a los familiares y al resto de los moradores. De ahí surge la sonoridad, los gritos provocados y el sonido mismo de una motosierra quedaron en la memoria de quienes vivían cerca de las pineras o los lugares en que se llevaban a cabo estas prácticas.

Aparte de los artefactos de control y miedo, emerge una forma de enunciar a los verdugos y los artefactos mismos, por ejemplo se habla de la última lágrima, aparece como una memoria objetual. El término paramilitar se invierte por: “esa gente”, “ellos, esas personas, ese grupo

(...) hasta que se vuelve Municipio no de nosotros sino de ellos... donde usted salía a la calle y eran camionetas llenas de ejército (PS, p.2)

Aún se recuerda con amargura que hay vecinos que no están, que algunos verdugos viven al lado de la casa en la

que habitas actualmente, hay amigos que ya no están esos que jugaban escondite en la infancia, cuando nos preguntamos por su paradero las respuestas pueden variar.

(...) si acá mataron mucha gente... vea antes de que ellos llegaran, este pueblo, mucho vicio, mucho mariguanero por esos potreros y todo eso, cuando ellos empezaron a matar y todo eso porque los mariguaneros no se la creían ellos empezaron advirtiéndolo no queremos a nadie fumando droga por ahí, ellos no, esos manes hablan mucha mierda, cuando empezaron a matar hay sí, ya fueron cogiendo como miedo y a lo último esos potreros mantenían era solos (...) (NDN, p.5)

La muerte es entonces la garantía para desaparecer las vidas que se supone se deben sacrificar y como forma de desplazar del campo a quienes se pone en medio de los actores armados (población civil) un joven nos cuenta lo que le pasaba a quien intentaba defenderse:

(...) A un señor que se defendió más arriba e intento defenderlo de su patrón, lo asesinaron junto con dos trabajadores que venían desde afuera a ayudar y que recién se estaban trasteando a esa casa (...) a muchos les toco irse y a otros por desgracia les mataron de una (...) (CH, p.6)

El silenciamiento de estos sucesos aparece como una marca visible, no es posible nombrar con tranquilidad lo que sucedió, podría ser por un lado una forma de inxilio ante la complejidad de sucesos con distintivas como la

tortura, el desmembramiento, la persecución y el control total de los espacios cotidianos, podemos decir que hasta ahora muchas de estas tácticas siguen operando como mediadores del lenguaje en los lugares donde se desarrollan estas historias.

La deshumanización parte de llevar a los jóvenes que deciden incorporarse a filas paramilitares develan fragmentos a las motivaciones que tuvieron algunos para entrar a esas filas, lo que paso estando dentro y como se instrumentalizan los cuerpos de los jóvenes para ser las vidas que se pueden desechar, llevándolos a cometer actos que permanecen como marcas y recuerdos que no tienen lugar para ser nombrados.

(...) uno de ellos me decía que se metían por hacerse sentir por hacerse notar ante la gente, creían que tener un arma era algo chévere que era algo bueno (...) que usted para meterse a eso no puede tener corazón de nada, que ellos no tenían corazón que a más de uno le toco que probar finura matando un familiar, el que me conto eso le toco matar a un tío (NDN, p.8)

(...) yo tuve un primo que nos contaba... que una vez lo pusieron a hacer un hueco y ese hueco era para un muerto, lo iban a matar a él, entonces llamó, se comunicó con uno de los medios mandos, pues un familiar y le pidieron el favor suplicando que no lo fueran a asesinar ... el sobrevivió. Después se... se salió del grupo paramilitar se tenía que ir del municipio porque si lo encontraban lo mataban se fue, después regreso,

pero regreso con una infinidad de problemas de el mismo que termino por suicidarse (PS, p.4)

(...) muchos de esos amigos que se hicieron parte de esas filas o estaban en la cárcel o estaban muertos o estaban desaparecidos, entonces dentro de la contemporaneidad de los amigos de nosotros los conocidos pues hubo una marca referente a cómo se involucraron y que paso con ellos y entonces ellos se metían allá y después el futuro de sus familias ya no estaba porque eran otras reglas... (PS, p.3)

De los que exiliaron los jóvenes del territorio dicen que es gente con miedo después de lo que paso y que muchos decidieron no volver por temor a repetir la misma historia.

(...) la mayoría ya armaron sus vidas por fuera, ya esto no era como antes, tanta gente, si ha vuelto gente y todo, pero gente con miedo, que viven con miedo, porque muchos dicen no, donde esa gente vuelva nos volvemos es a ir de una y claro cómo no, si le amenazaron la familia y todo se va cualquiera (NDN, p.8)

En cuanto al quedarse en el territorio, hubo quienes en medio de la guerra y la muerte incorporadas a la vida cotidiana, no se fueron del territorio (narrativas, PS, NDN), aún en medio de los riesgos que implicaba quedarse, y desde la música, el estudio y el trabajo fueron testigos y ahora narradores de esa época.

(...) tuve la oportunidad de empezar a estudiar psicología y acá estoy y no me quiero ir de mi municipio... ya si en alguna oportunidad no tengo la oportunidad y valga la redundancia de seguir siendo parte del desarrollo social de mi municipio pues me voy a ir... pero desde que tenga esa oportunidad de estar acá transformando a los pelados que tengo a cargo, ehheh comenzando una idea nueva de lo que es joven y de lo que es niño de lo que es ser niño pues voy a estar acá y voy a seguir y voy a luchar y algún día se verán los resultados (...) (PS, p.10)

(...) No, a mí no me gustaría irme de acá, porque yo vivo muy amañado en mi pueblo, acá me crie y si me toca que morirme acá me muero (...) (NDN, p.6)

(...) tuve la oportunidad de empezar a estudiar psicología y acá estoy y no me quiero ir de mi municipio... ya si en alguna oportunidad no tengo la oportunidad y valga la redundancia de seguir siendo parte del desarrollo social de mi municipio pues me voy a ir... pero desde que tenga esa oportunidad de estar acá transformando a los pelados que tengo a cargo, ehheh comenzando una idea nueva de lo que es joven y de lo que es niño de lo que es ser niño pues voy a estar acá y voy a seguir y voy a luchar y algún día se verán los resultados (...) (PS, p.5)

(...) No, a mí no me gustaría irme de acá, porque yo vivo muy amañado en mi pueblo, acá me crie y si me toca que morirme acá me muero (...) (NDN, p.7)

DISCUSIÓN Y HALLAZGOS

¿Qué de la guerra marcada por el Paramilitarismo queda como memorias vivas en el presente de los que fueron jóvenes de los pequeños lugares del alto occidente de Caldas?

Los relatos compartidos dan cuenta que de la guerra marcada por el paramilitarismo aún queda mucho en la memoria de los jóvenes del nor occidente de Caldas por contar, en un registro de memorias silenciadas pasadas que no hacen parte de las memorias sociales del territorio conocidas en el departamento y que resultan en relación por lo planteado por Gaborit (2008) necesarias de contar.

Se dice silenciadas porque los modos de decir de estas evocaciones una vez que se pregunta por ellas aún están mojadas por la lluvia del miedo, miedo por lo que no se puede decir aún con todas sus letras porque lo que implica, aún puede significar la muerte.

Las memorias de los colaboradores están marcadas por una forma de vivir la infancia y la juventud en el miedo de salir a la calle o hacia los propios vecinos que podían ser paramilitares. Miedo que se alimentó de los asesinatos, las amenazas, las censuras, volviendo extraño el pequeño lugar al que pertenecen estos jóvenes y sus antepasados.

El paramilitarismo, logró enrolar jóvenes en sus filas de la mano de una promesa de mejor vida brindando una

imagen de poder en el territorio, pero que iba acompañada de “probar finura” rompiendo vínculos con la familia, amenazando o asesinando a un familiar, las redes de cuidado familiar propias de la juventud se vieron diluidas, y reemplazadas por el miedo al cuerpo del otro que ahora era paramilitar.

Jóvenes que luego de haber ido a la cárcel, ya no tan jóvenes vuelven al territorio y trabajan en él, sabiendo que no todo lo que hay ahí se ha contado y sin embargo es necesario seguir en silencio, con el conocimiento de que si el día de mañana llaman nuevamente a formarse hay que estar, nuevamente por miedo a la muerte derivado de las dinámica de la guerra.

El cotidiano paramilitar condenó a algunos jóvenes a la muerte por ser consumidores de sustancias psicoactivas o bien por querer un lugar diferente desde el arte y la cultura, para los paramilitares esas vidas no merecían ser vividas, valían menos y por ende en ellos se argumentaba “la limpieza social”, discursos que parecieran haber calado hondo en la cotidianidad desde la reclamación de algunos moradores en sus territorios de que vuelva la limpieza social, eso implica poner a los Jóvenes en el discurso de vidas desechable. Otro camino para estas vidas se planteó desde el exilio del pueblo, ante la amenaza el desplazamiento, partida en la que muchos no retornaron.

Sin embargo, los relatos también dan cuenta de los que se quedaron, jóvenes que inevitablemente estuvieron en resistencia, sobreviviendo y silenciados por mucho tiempo, pero buscando el modo de poder tener una vida juvenil creativa y abierta, que debía gestarse en lo subterráneo de una realidad donde en la noche no sólo se ocultaron muertes sino que también el sonido de los instrumentos.

Los colaboradores hoy hombres cercanos a los 30 años, nos hablan de un presente que sigue siendo de resistencia, a las violencias estructurales de vida de territorios donde luego del paramilitarismo pareciera que quedaron olvidados de las políticas públicas, como también a las violencias que perviven de la guerra. Jóvenes que han decidido buscar en su territorio oportunidades para las generaciones que vienen detrás o simplemente se han quedado y buscan seguir adelante, siempre a la espera de tener un lugar donde contar lo hallado en el horror de la guerra que queda por decir.

Los pequeños lugares están llenos de marcas de la guerra que no son huellas sino que más bien huellas mojadas en el barro, son memoria viva del territorio, no solo pasó, aún hoy pasa, aún hay miedo a hablar, aún hay cuerpos que no han sido exhumados, cuerpos que gritan y mueven los árboles de las memorias de la gente que sabe que ahí están y no lo pueden contar. Las huellas en el territorio son pasado presente, memoria viva que construye el cotidiano social de los jóvenes del

noroccidente de Caldas, desde una sensación en la que cualquiera puede estar escuchándote en algún lugar y donde el temor porque viejas épocas vuelvan aparece como un susurro.

Finalmente, es necesario preservar las memorias de los pequeños lugares, en un país de tanta muerte y olvido como este, las atrocidades de la guerra no deben quedar en cifras y después promesas rotas de garantías de no repetición, desde lo situado de los saberes locales, hemos de cuestionar las múltiples versiones del pasado reciente para promover la toma de postura ética y política ante el presente de la guerra.

Lo evidenciado en el relato de los colaboradores nos da cuenta de las necesidades de tramitar el dolor de esta guerra, y del deber que como profesionales tenemos con el compromiso político que implica, en tanto que no resulta fácil investigar aún acerca de estos temas sin mojarse bajo la lluvia del miedo y untarse de aquello que no se puede decir. Claramente este tipo de investigaciones aportan a la comprensión de la complejidad del presente y la labor de la psicología en la reparación, tal como también en la construcción de una memoria social que potencia la construcción de paz, pero implica un compromiso político ante las incertidumbres de la desprotección y de lo que aún falta por sanar.

Referencias

Alvarado, S. A., Ospina-Alvarado, M. C. & Sánchez-León, M. C. (2016). Hermenéutica e Investigación Social: Narrativas generativas de paz, democracia y reconciliación. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 14 (2), pp. 987-999. Asociación Colombiana de Facultades de Psicología. (2016) Caracterización de los programas de formación en psicología en Colombia. ASCOFAPSI

Aguilar, N. y Muñoz, G. (2015). La condición juvenil en Colombia: entre violencia estructural y acción colectiva. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*.

Barrero. E (2011). De los pájaros azules a las águilas negras. Estética de lo atroz. *Psicohistoria de la Violencia política en Colombia*. Asociación Latinoamericana para la Formación y la Enseñanza de la Psicología –ALFEPSI–

Biglia, B. & Bonet, J. (2009) La construcción de narrativas como método de investigación psicosocial. *Prácticas de escritura compartida*.

Céspedes, S. (2015). Disposiciones, trayectorias e imaginarios sociales de Estado y ciudadanía en el proceso de reintegración de guerrilleros y paramilitares en Colombia. *Revista Colombiana de Sociología*.

Grupo de memoria histórica. (2013);Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica.

Díaz, E, (2019). Impacto de la Exposición al Conflicto Armado en el Desempeño Académico: Evidencia para el caso de desmovilización paramilitar 2003-2006 en Colombia. Univesidad del Rosario.

Echavarría, M. & Carmona, M. (2016) La subjetividad infantil en contextos de conflicto armado. Aproximaciones a su comprensión desde la relación cuerpo-género. Argumentos

Echavarría, M & Carmona, M. (2008). El juego de la guerra niños, niñas y adolescentes en el conflicto armado en Colombia. Tabula Rasa. Bogotá - Colombia,

Gaborit, M. (2008) Subjetividad, participación e intervención comunitaria.Memoria histórica: relato desde las Víctimas.editorial Paidós SAICF.

Garnica, F. (2018). La condición juvenil dentro del conflicto armado en Colombia. Revista Investigium IRE: Ciencias Sociales y Humanas.

Gil, J. (2018) La violencia como condición de vida una constante para la formación y tradición política del estado Colombiano. Universidad de Antioquia.

Lugo, V. (2018). Niños y jóvenes excombatientes en Colombia: ¿por qué se vinculan y separa de la guerra? Athenea Digital,

M. Valencia y M Valencia, (2005). El departamento de Caldas: su configuración como territorio de conflicto armado y desplazamiento forzado. Departamento de Estudios de Familia Universidad de Caldas. Revista del Departamento de Trabajo Social, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.

Narváez, D. (2018) El conflicto armado como factor de transformación territorial del Oriente de Caldas, Colombia. Civilizar.

Pérez, M. (2016). Memorias de la violencia política en la narrativa de jóvenes escolares del sur del departamento de Casanare. Revista Colombiana de Educación.

Romero, C. (2018). 262.197 muertos dejó el conflicto armado. Disponible en: <http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/noticias/noticias-cmh/262-197-muertos-dejo-el-conflicto-armado>

Sampieri, R; Collado, C; Baptista. P. (2014) Metodología de la investigación. Editorial McGrawHill: México

Tatar, F., & Díaz, A. (2018). La condición juvenil dentro del conflicto armado en Colombia. Revista Investigium IRE: Ciencias Sociales y Humanas.

Zelik, R. (2015). Paramilitarismo: violencia y transformación social, política y económica en Colombia. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

TROCHA
III
ACCIONES
COLECTIVAS
JUVENILES

¿Y CUANDO NO HAYA ORO EN MARMATO QUÉ?

**Jóvenes sujetando la huella de quienes han
habitado la montaña**

Daniela Giraldo Hernández

*La montaña, minero, que siempre estuvo quieta
sigue ahora tus pasos y tú no te das cuenta.*

Manuel J Castilla

Tocar Marmato implicó un viaje por las quebradas siluetas del departamento de Caldas. Germina esta caminata en la ciudad de Manizales y luego de un poco más de tres horas de viaje, el arribo se hace cuerpo. Cuando llegas a Marmato lo primero que te acoge es la extrañeza. El cuerpo pasa, en mi caso, de abrigarse en tierras manizaleñas, a sentir el calor de la tierra, un calor que se posa primero en los brazos, lo acompaña el difuminado sonido de los pájaros que lentamente es devorado por el de motores, los molinos agitando, las motos subiendo y bajando, las rocas cayendo, ¡Cuidado!... y la chiva pasando, todo esto va llenando los oídos de experiencias con el cerro, experiencias antagónicas que

fluctúan desde el respeto hasta su utilización, una experiencia que desde el primer día abraza el cuerpo, lo cobija, y hace saber que son otras las tierras de enunciación.

Este municipio que se mece entre la cordillera occidental y sobre la vertiente occidental de la Hoya del Río Cauca, ha sido lugar de explotación tanto mineral como humano, fuente de riqueza desde la colonia, lugar de indígenas, colonizadores, esclavos negros, caucanos y antioqueños, y ahora para los marmateños, quienes encuentran a diario la superposición de paisajes.



Fotografía: Daniela Giraldo Hernández (2019) Contraposición de texturas de las montañas en Marmato- Caldas. Archivo de la investigación.

Por un lado amanecen acompañados por tonos de verdes profundos y azules que se difuminan en el horizonte de las montañas vecinas, y debajo de ellos, su montaña, se ve adornada por los residuos estériles acumulados, callejones y casas aglutinadas en los bordes de caminos improvisados. La ya corroída, escarpada y quebrada superficie que entre el polvo, el olor a azufre y las piedras, configura su cotidianidad, te deja percibir a niños y niñas que crecen entre risas, alegrías, escombros, tristezas y mitos de brujas, jóvenes y adultos que lo dan todo por la obtención de una piedrita de oro y que al mismo tiempo se implican en la construcción de un mejor vivir.

En este territorio actualmente existen iniciativas comunitarias que son espacios de reflexión y acción sobre el pasado, presente y futuro de la vida en Marmato. Algunas de ellas son la corporación Makumba³, creada para rescatar la cultura y el legado afrodescendiente del territorio; el Encuentro de Marmatólogos⁴, que aporta a

³ Conversaciones realizadas con los coordinadores de la corporación y con los y las jóvenes que lideran los diferentes comités de cultura, medio ambiente, deporte, salud y educación. Esta surge de la preocupación por el aumento del consumo de Sustancias Psicoactivas (SPA) y alcohol en el municipio y su idea es despertar el interés en los jóvenes y en la población en general por sus raíces, recuperando la cultura de Marmato. Esta iniciativa llevaba en funcionamiento 6 meses hasta marzo del 2020 y pertenecen aproximadamente 30 personas.

⁴ A partir de relatos de los organizadores del evento, y personas que asisten como ponentes en la 9na versión. Este escenario viene

la construcción de espacios para pensarse académicamente el lugar que se habita, con la intención de devolverle al territorio el conocimiento que brinda a diversas instituciones educativas; Titanes de Oro⁵ como organización juvenil que buscaba ser escenario de formación para quienes luego pudieran ser representantes del Comité Cívico Pro Defensa de Marmato y por último, el Comité Cívico Pro defensa de Marmato⁶ , el más antiguo, generado a partir de la emergencia asociada al desalojo y despojo ejercidos desde la normatividad desplegada a partir de la llegada de diversas multinacionales mineras.

desarrollándose desde 2010 con la intención de socializar resultados de los procesos de investigación que se lleven a cabo en el municipio, permitiendo el fortalecimiento de las prácticas y oficios tradicionales de la minería marmateña, este proyecto es apoyado por el Ministerio de Cultura y el programa Nacional de Concertación Cultural.

⁵ Se indagaron por las intenciones de su creación con diferentes de sus integrantes, aunque es una organización que ya no está en funcionamiento se le explora como posible escenario alternativo de acción juvenil.

⁶ Este comité defiende en Marmato y para los marmateños el derecho que tienen de seguir habitando su territorio como lugar de sentido. Se genera como una forma de resistencia ante el desplazamiento que trae consigo la mega minería. Para hacer el recogimiento de esta experiencia se realizaron entrevistas con diferentes integrantes del comité, y con la persona que lideró la iniciativa.

Todas y todos los integrantes de estas organizaciones, defienden su terruño, pues ha sido este el que les ha dado de comer, estos colectivos, corporaciones y organizaciones han luchado por su pedacito para vivir, pero también para explotar, desde la esperanza de riqueza que brinda la minería principalmente artesanal.

Las practicas colectivas de Marmato se traman en complejos hilos de vida que intentaremos descifrar brevemente en este escrito desde múltiples voces tejidas en el dialogo continuo con los actores mencionados, por una parte como cuerpos en resistencia a las prácticas de explotación monopolizadas del oro, luchando por su derecho a la vida en el lugar, y por otro, aún inmersos en la ilusión de la acumulación de riquezas, siendo esta ficción la que los consume.

Resuena con fuerza el mito de Prometeo quien condenado por Zeus veía día tras día como era devorado, su agonía se compara con la brillantez paradójica que la montaña puede ofrecer, sus heridas constantes dan cuenta de una tierra cortada que intenta sanarse. El retorno del águila que sin piedad devoraba a Prometeo representa el regreso a la mina que devora la tierra. Prometeo logra salir del padecimiento, estas líneas muestran los escenarios de fuga que los marmateños vienen configurando para otro mundo posible, así como las paradojas presentes en su desarrollo.

Minas de Marmato: hybris del capital

Marmato se está acabando, Marmato ya quiere hundirse, porque le están desquiciando la parte que tiene firme y yo como estoy nervioso ya voy a vender la mina, voy a salirme de pobre, a salirme de la ruina.

Cantautor del municipio, 2010

La comprensión de las actuales dinámicas que se desenvuelven en el municipio se ve supeditada a las características políticas, económicas y sociales implicadas en el entendimiento de su proceso histórico. El territorio es descrito a partir de su riqueza aurífera por el Archivo de Indias (1983) como “el cerro [...] es el más elevado, mirado desde aquel llano, como capitán de los otros cerros. Es todo de oro, desde el copete hasta su cimiento” (p. 473), característica que resalta en todas las narraciones que encontramos del municipio, su historia y



Fotografía: Daniela Giraldo Hernández (2019) Paisajes escarpados. Marmato- Caldas. Archivo de la investigación

consolidación.

Don Bernardo Álvarez⁷, haciendo ecos históricos, narrativos y emergentes del municipio, nos cuenta que Marmato tendría sus orígenes en el año 1536. Complementa su narrativa mencionando que, según los historiadores Alberto Gallego Estrada y Miguel Giraldo Rodas, un grupo de soldados, comandados por Sebastián De Belalcázar, tras atravesar el Río Cauca o el Río Grande, se encontraron con grupos Indígenas denominados Cartama, quienes ya desde este tiempo trabajaban la minería, estos fueron luego aniquilados y desalojados o puestos como esclavos en el proceso de la conquista de América, y el oro que antes utilizaban para adornarse el cuerpo en acontecimientos ceremoniales empieza a ser parte de las riquezas de la corona Española.

Cuando los españoles se dan cuenta que el precioso mineral, era aún más valioso de lo que habían pensado, deciden traer cuadrillas de esclavos para seguir con la labor. Es desde entonces que la minería se ha considerado como una de las actividades más importantes de la región.

⁷ Coordinador de la Casa de la cultura del municipio, lleva a cabo proyectos como en articulación con Bienestar Familiar, y con colegios, donde se ofrecen talleres de historia, jornadas de limpieza, y recorridos por el territorio. Actualmente está poyando el Encuentro de Marmatologos.

El proceso de colonización ejecutado por los Españoles en el siglo XVI, tiene una estrecha relación con la generación del estado moderno, puesto que fueron los acontecimientos allí desarrollados los que permitieron a España obtener la riqueza para “autoconstituirse como un ego unificado, explorando, conquistando, colonizando una alteridad que le devolvía una imagen sobre sí misma” (Gómez, S. 2005, p. 52) siendo la explotación de las minas de Marmato una de las muchas formas con las que se posibilitó el nacimiento de la modernidad, permitiendo la obtención de territorios, mano de obra esclava y recursos para establecerse, como también la oportunidad de concebirse con una subjetividad hispánica superior y junto a esta la creación de una nueva economía que atraviesa los dos mundos.

La explotación de América en manos de los españoles, británicos, portugueses, franceses, entre otros, da pie a transformaciones de Europa, en los ámbitos sociales (relación con un otro inferior), económicos (monopolio comercial), culturales (superioridad étnico/racial) y cognitivos (ego unificado). Todo esto combinado, resultó en el imaginario hegemónico de la blancura, este establecimiento será de relevante importancia, al observar que Marmato no es eximido del crisol de etnias que en este habitaban y aún lo hacen; y al mismo tiempo que el discurso preponderante de la colonialidad del poder se hace cada vez más arraigado, y con ello la naturalización de modos de relaciones sociales y con el medio ambiente,

demarcados por la esclavitud, el racismo y la explotación (Gómez, S. 2005).

En medio de la conmoción, la codicia y el enriquecimiento desmedido por la explotación de las minas de oro, fue naturalizando una relación con la naturaleza y ha tenido modificaciones con la modernidad, cuando América logra su independencia, vuelve a venderse la mina a monopolios ingleses y eso ha venido pasando a lo largo del tiempo, respondiendo a dinámicas del mercado y ha primado esta supra valoración del dinero y de lo que se puede conseguir a partir del oro. Esta imagen ha subyugado también la propia configuración del éxito de los seres humanos que viven en el territorio, limitándola a una riqueza material transitoria.

En el siglo XX y en la actualidad es más importante el hacer crecer los agregados monetarios que el explotar hasta llevar el recurso planetario a su final, lo cual, más allá de las reglas del mercado, producción, precio, valor, oferta y demanda, van a crear unas condiciones a las cuales deberá adaptarse el sujeto. No es hasta finales del siglo que las elites empresariales notaron que este funcionamiento pudiera verse amenazado por nuevas formas de “conciencia económica”, es ahí cuando se empieza a hablar de una libertad total derivada de la adquisición monetaria y se empiezan a defender fundamentos económicos que sustentan la autonomía del individuo, comenta Naomi Klein (2014) que un movimiento de intelectuales “defendía que la codicia y las

ansias ilimitadas de lucro no eran nada de lo que cupiera disculparse, y que ofrecía al mismo tiempo la mayor esperanza para la emancipación humana” (p. 65) generando una comprensión del mundo, de ser/estar del sujeto en relación con este a partir de la competencia que trae el libre mercado.

Esta última característica será fundamental para la acomodación del modelo, además de su antecedente histórico, la promesa de la libertad lograda a partir de la obtención del capital pasará a ser la forma como se le cautivará de ahí y en adelante a la sociedad de las masas “el instrumento principal de todo poder es la seducción” (Quijano. 1992 citado por Gómez, S. 2005 p.63) puesto que se trata de la configuración no sólo de la acción, sino también del deseo, del pensar y conducirse en el mundo en búsqueda del máximo beneficio y al menor costo.



Fotografía: Sebastián Ramírez (2020) El minero. Marmato-Caldas. Archivo de la investigación

Dinámicas de las cuales, recordamos, no quedan exentos los países de las periferias, pero serán procesos que se llevaran a cabo en diferentes velocidades, teniendo en cuenta además que los países consumen de forma diferencial, y de este modo

Para que hayan países que sobrepasan con mucho el consumo de los que les permitan sus propios territorios, tiene que haber otros países que funcionen en el planeta como si fueran una gran mina, y un gran vertedero (Herrero, Y. 2015).

Aunque Yayo Herrero utiliza las expresiones de gran mina y gran vertedero como metáforas, la ya corroída, escarpada y quebrada superficie que conforma al municipio y su cotidianidad, sirven como muestras vivenciales de los desechos arrojados al gran vertedero, y la extracción desmedida de la gran mina a la que ha estado sometida la tierra de Marmato por más de 500 años. Esta forma de conducirse en el mundo ha producido una subjetividad y prácticas sociales y culturales acordes al modelo económico y a las dinámicas relacionales, constituyéndose como un lugar de extracción y de explotación, por ende es un espacio que ha estado marcado por las necropolíticas, desde aquellas que ha propiciado la mina también, pareciera ser que las dinámicas de la esclavitud prevalecen en el cotidiano en tanto que nos volvemos explotadores de nosotros mismos; y que da pie a la naturalización de un estado en constante guerra, saliéndonos de su concepción tradicional, siguiendo a Mbembe (2004):

La ecuación que rige las guerras actuales es la de la relación entre los recursos y la vida. Se trata de guerras de prelación donde se oponen dos tipos de materialismos: el materialismo de las riquezas — especialmente minerales— y el materialismo de los cuerpos (p.364).

Marmato no se aleja de estas maneras de esclavitud y de los sistemas de opresión, es más, los vive en carne propia, viabiliza que en otros lugares del globo pueda consumirse a niveles despilfarradores, siguiendo la necesidad de la acumulación que el capitalismo ha remarcado. Reivindicando las dinámicas de explotación, y en su búsqueda de la libertad amancillada al capital, entra en rendimiento a una realidad de mercado en donde se da fácilmente la ilusión de pensarse y actuar como empresarios de sí, y al tiempo, sentirse “indefenso y desprotegido (...) El hombre depresivo es aquel animal laborans que se explota a sí mismo, a saber: voluntariamente, sin coacción externa. Él es, al mismo tiempo verdugo y víctima” (Chul-Han, B. 2010 p.19) el explotador explotado de sí mismo se ve sumido en una libertad paradójica.

Estas características hacen que se tejan tensiones en un mismo territorio permeado por su propio contexto y al tiempo, por presiones de orden mundial, posibilitando a agentes económicos poder elegir quien vive y quien muere en una vida llena de precariedad, en donde es más importante la obtención de beneficios inmediatos a cualquier coste, además abre el cuestionamiento de

pensarnos como esclavos de nosotros mismos, al grado de hacernos daño.

Mientras que el capitalismo seduce a la acumulación por el bienestar, en Marmato sin embargo se vive de forma inestable, y así como el oro se mece en la batea para ser separado de los otros minerales, la vida del minero es movida por un sinfín de vaivenes que le proporciona su cotidianidad, que, al depender de la extracción del mineral y de la “suerte” de encontrar en cada uno de los golpes la veta que le conduzcan al tesoro, ha promovido una especie de comodidad, sin disposición para el ahorro y sin un pensamiento hacia el largo plazo, es en ese lugar desde donde hace conciencia de las problemáticas. (¿dónde está el contraste?)

Cómo nos volvemos hijos del capital y en qué medida, hay quienes luchan por las prácticas de despojo que desde el oro se han efectuado al pueblo

Discursos hegemónicos del territorio recurso – mina oro que condena al pueblo. Pueblo que se gesta en la mina, genera vida e intenta narrarse de otros modos, apropiándose de algunos marcos del discurso dominante, pero a la vez en resistencias. Confrontación por la posesión del recurso,

Intersexionalidad vitimas del oro, la pobreza, de degradación actual del territorio.

Polifonías del sentir-pensar en las tramas de vida de Marmato

El oro atrajo a los gringos / Y los gringos atrajeron / El apoyo del estado / Por centavitos de dólar / Y por fusiles usados.../ (...) Y las cavernas explotan / Y amarran con su salario / Al minero con su tumba / De roedor proletario.

Juvenal Herrera Torres

La experiencia en el municipio solo puede ser narrada bajo el reconocimiento de las voces que la han posibilitado, razón por la cual serán situadas en este apartado diversas reivindicaciones, en honor a sus luchas. Don Bernardo Álvarez (2019), Coordinador de la Casa de la cultura, quien un tanto preocupado por la situación actual del municipio pero también desde la esperanza nos cuenta con extasiada voz:

Nosotros tenemos monstruos de 7 cabezas, enemigos muy grandes, que no ven la hora de sacarnos de aquí, y nos están diciendo a diario, desde que nosotros estábamos pequeñitos, cuantas generaciones han pasado diciéndonos que nos tenemos que ir de acá, que por que es una zona de alto riesgo.

Mucho antes que se le constituyera como municipio, se localizaba en la montaña de Marmato la empresa Goldschmith & Co, de Londres, tuvo tierras allí como parte de pago por el apoyo a la independencia. Esta empresa ha sido una de las tantas que han pasado por Marmato para explotarlo, también han estado Empresa

Colombiana de Minas (Ecominas), que después se transformó en Minerales de Colombia S.A. (Mineralco) y luego fue reemplazada por la Empresa Nacional Minera Ltda. (Minercol) Mineros Nacionales desde los años 80, Colombian Goldfields (2005), Medoro Resources (2009) y GranColombiaGold (2011) entre otras (Valencia, A. s.f); medianas y grandes empresas, nacionales, internacionales y multinacionales que serán indispensables en su historia.

La concentración de empresas que ven en Marmato un medio para conseguir y acumular riqueza ha producido que a nivel nacional se generen diversas normativas para regular la obtención, adquisición, valorización y distribución tanto del mineral precioso como de las tierras para lograr su alcance. De esto es consciente Eulises (2019), quien es técnico en valorización de sustancias minerales, y ha estado trabajando y acompañando de cerca el Encuentro de Marmatólogos hace ya varios años:

La ley dice que si a usted le encuentran un oro de esos y no dice de donde lo lleva, y no es legal, se lo pueden llevar. Usted no sabe cuánto oro se le ha robado el estado a la gente. Gente que ha sudado y ha trabajado. Y eso sale de una sola ley, a partir del código de minas que es decir que si tiene un título es legal y que para vender debe tener un rucom (Permiso para comprar y vender minerales).

La creación de normativas, leyes y edictos se ha vivido mucho más fuerte desde la década de los años 80, cuando la acumulación de residuos en la parte alta del municipio, trajo consigo las circunstancias necesarias para legislar a

favor de las empresas, acción que se produjo a raíz de los riesgos que representaba la explotación ahora denominada ilegal. De nuevo Don Bernardo (2019):

Aquí hubo una avalancha, que no le digamos avalancha porque eso como miedoso, hubo un “descapote”, llegó a la plazoleta, la única plazoleta que teníamos linda en la parte alta y claro el gobierno feliz, le dijeron al señor alcalde que tenían que sacar a toda esa gente de ahí. Más se demoró el alcalde de turno en sacar la gente que estaba ahí que llegar familias enteras de otros pueblos.

Así como Don Bernardo, son muchos los pobladores que aseguran que el deslizamiento solo fue una excusa, un motivo de fuerza menor para lograr que se desplazaran hacia otros lugares, como lo narra Michel Palomino⁸:

En ese tiempo estaba una alcaldesa, como la alcaldesa aprovechó a raíz de los deslizamiento, empezó a meterse como a dispersar a todo el mundo, entonces empezó a decir que aquí no había nada que hacer (...) porque mira cuantos años ya y la plaza no se ha acabado y uno dice “¿raro no?” pero ese fue el puntapié para que la multinacional empezara arremeter.

Marmato NO está en venta, eso decían los carteles de la movilización aquel año, la primera vez que pude tener

⁸ Nacida criada y forjada en estas tierras que la han hecho amante de Marmato, lucha por quedarse donde ha vivido toda su vida, al igual que su madre y su abuela, ahora vive con su hija a quien le quiere dejar la posibilidad de quedarse también. Fue representante del comité cívico pro defensa de Marmato en diferentes ocasiones e hizo parte de Titanes de Oro en sus inicios.

aproximación al pesebre de oro. Salimos desde la Universidad de Caldas diferentes buses hacia la Felisa, punto que se había acordado como clave un 14 de mayo a las 8 de la mañana para encontrarnos con diferentes gremios con el fin de subir hasta la montaña de Marmato, gritando arengas, tocando instrumentos y agitando banderas, camino que recorrimos para reivindicar el derecho del pequeño minero para decirle no a la explotación a cielo abierto y a la mega minería. Así lo recuerdo mientras Don Bernardo (2019) narra el tránsito de las dinámicas de venta y uso de las minas desde la llegada de la GranColombiaGold en el 2010:

Entró a una casa sin pedir permiso para tomarle las medidas y todas las minas, molinos o plantas de beneficio que conseguían las cerraban para demoler, hasta que los pobladores empezaron a pronunciarse con manifestaciones al ver la disconformidad de estos, la empresa empieza a plantear estrategias para asegurar el convencimiento del Marteño.

La administración de turno respecto a la problemática ha impuesto nuevas condiciones y es este exceso de normativas lo que ha hecho que los mineros se sientan presionados a venderlas o que traten de recuperarlas por la fuerza como lo hace ver Héctor Jaime Osorio⁹ en una entrevista que le realiza el periódico El Espectador:

⁹ Alcalde del municipio en el año 2014. Entrevista realizada por El Espectador, titulada: "Marmato, el drama de un pueblo que vive sobre una montaña de oro" (Ir a referencias).

Tengo que hacer cumplir una orden que me llega de más arriba, pero allá no se dan cuenta de que mis acciones pueden generar un caos social, que la gente aquí vivía del oro, se quedó sin empleo y ahora no tiene forma de subsistir (Roldán, N. 2014)

Ese es el caso de DF¹⁰, trabajador de la mina San Pedro¹¹, quien nos cuentan que toda la vida se han dedicado a trabajar en la mina. Dice DF: “desde que tengo uso de razón”, siempre en el pueblo, siempre en la mina. Cuenta que fue su madre quien les dejó la profesión de mineros y él a sus hijos, pasando de generación en generación el serlo, es una vocación que sólo da la experiencia y le han visto como un medio de conseguir dinero en toda su familia.

¹⁰ Se utilizarán sus iniciales para mantener el anonimato por petición de quien nos compartió su narrativa.

¹¹ Esta es una de las llamadas minas ilegales que se encuentran actualmente funcionando en el territorio. Hace varios años, la familia presionada por las normativas y papeleos, que les fue imposible cumplir, vendieron su socavón a alguno de los consorcios de minas que llegaron, luego al ver la mina sin actividad entraron y la hicieron de nuevo suya para empezar a extraer mineral de nuevo.



Fotografía: Daniela Giraldo (2016) Mina San Pedro Marmato- Caldas. Archivo de la investigación.

Excesivas medidas, legislaciones y normativas derivan en problemáticas para aquellos que desean seguir trabajando en la explotación pero no tienen el nivel adquisitivo suficiente, formatos que aumentan el valor de los trámites, ventas y movilización restringidas del oro que nacen del interés del gobierno, las empresas nacionales y multinacionales para ir labrando el destino de la montaña.

El deslizamiento de mineral en el 2006, junto a las presiones ejercidas por vía jurídica, llevó al traslado de las personas del pueblo a la zona de La Betulia en el llano, dejando caer cada casa en la montaña para poder reubicar a las familias allí, licenciando terreno en la parte de arriba y dando vía libre a las multinacionales y permitirles extraer el oro del cerro.

A partir de condiciones planteadas por el Estado y respondiendo a lógicas de desarrollo y progreso de sus intereses, tanto políticos como económicos (muy pocas veces sociales), dejan en evidencia que la lucha en Marmato se ha constituido principalmente motivada hacia lo que plantea Eulises:

El Estado dice: saquémoslos, saquémoslos, que vayan para donde puedan y así no es.. y lo que le decía, ¿quiénes son los que están autorizados para utilizar los recursos del terreno donde nacen? Los habitantes, los que están ahí. Los que se asentaron aquí, esos son los autorizados en utilizar los recursos.

La contienda ha sido con monstruos de siete cabezas como lo nombra Don Bernardo o pulpos económicos como también les llama Leonardo Ortiz Parra, residente de Marmato, para quien la alternativa es replantearse el modelo de sistema económico por el miedo a quedar en la pobreza y tener que optar por medidas degradantes para poder subsistir. De este modo se pelea por quién explota la tierra, quién tiene el derecho de posesión, es decir, en este caso:

Existe un capital en disputa: los recursos naturales. Se comporta como un campo de luchas entre las formas industrializadas de exploración y explotación, y formas ancestrales e informales de extracción. (Sandoval, M. 2012, p. 11)

Dejando a un lado cuestiones que tienen que ver con la forma en la que se da el relacionamiento con el medio ambiente, a partir de las concepciones mercantilistas que se tienen del desarrollo y del progreso y como este tipo de relaciones de poder siguen manteniendo y reafirmando formas de explotación tanto del cuerpo como del territorio, así como en la colonia “los negros, indios y mestizos contribuían [y contribuyen] a sostener materialmente el mismo aparato ideológico que los excluía.” (Gómez, S. 2005, p.125).

Se debe tener en cuenta que los procesos de extracción también ancestrales e informales, aunque son valiosos debido a que su práctica no se ha modificado del todo a pesar del paso de los años, se desliga de la utilización que hacían los indígenas del mineral, puesto que en la actualidad está motivada por intereses particulares respondiendo al modelo económico imperante:

Ellos no tienen en su cabeza metido otra idea de negocio que la minería, en cambio sí tienen en su cabeza meterse en ese cañón (...) Siempre por la plata, eso es lo que nos metieron en la cabeza, el dios plata (Eulises, 2019).

Es por esto que el llamado es a “superar la dependencia excesiva de la extracción y exportación de recursos

primarios con el propósito de diversificar las economías nacionales” (Klein, N. 2014, p.292).

Sin embargo, la preocupación de algunos habitantes también radica en el desconocimiento de la responsabilidad estatal para lograr dar el paso a nuevas formas laborales que no justifiquen la explotación de los cuerpos por la de los suelos, como plantea Eulises (2019), responsabilidad estatal que ha sido ignorada hasta el momento:

(...) es lo único que saben hacer la gente de acá, ¿qué más? Es que son muchas las cosas graves que hay en el país, vea ellos celebraron los tratados de libre comercio, listo y entre eso quedaron cubiertas las áreas de explotación minera, tendrían que hacer un proceso de reconversión laboral, pero eso es muy difícil porque ningún empleo supera el nivel per cápita o su ganancia a la del oro.

A la vez que hace ver como lo dice él mismo: “lo extractivo olvida lo humano”, premisa que ha puesto en marcha actualmente acciones colectivas que respondan a estas condiciones del contexto, que reivindican un lugar en el tiempo que no quiere volver atrás, que es consciente de las vicisitudes en las que se ha visto la población en otros tiempos y pone su esperanza pero también su accionar para crear nuevos mundos en los que poder ser “yo lo que entiendo es cómo se comporta el joven en defensa de su territorio, y ellos ya están en pro de que la tierra hay que defenderla” (Eulises, 2019).

Acción colectiva en la sociedad moderna de producción

Marmato presa deseada por las jaurías de trépalos extraños que se pasean disponiéndolo todo como Pedro por su casa. Vendiendo, feriendo, quitando y poniendo y ordenando. 500 años que no han servido para nada. El cataclismo es evidente, cada día encontramos una huella más de trazo de penurias, como si el tiempo estuviera en retirada.

Martha Rocío García

Me encuentro entonces con que los marmateños han construido sus luchas a través de la disputa por la explotación del recurso, pero también en el esfuerzo por quedarse en ese pedazo de montaña que se han pensado como su territorio, en donde se plantea como problema el seguir en estas tierras en las que han nacido, crecido y quieren envejecer, pues al mismo tiempo están en la mira de multinacionales y trasnacionales que quieren explotarlas para su beneficio y a como dé lugar, así lo expresa abiertamente Don Yamid¹² (2020), quien lideró la organización que luego se nombraría como “El Comité Cívico Pro Defensa de Marmato”:

Eso fue una necesidad sentida, eh... que hubo que organizar con el fin de, como le digo, de una multinacional que había llegado acá y pretendía

¹² Descendiente de una familia de libaneses, arriban al municipio en una nueva oleada de migraciones, su padre llega junto a un palestino y un israelí a Marmato y se quedan por el amor que despertó en ellos esta tierra. Don Yamid lidero la conformación del Comité Cívico Pro Defensa de Marmato.

desarrollar un proyecto de minería a cielo abierto,
lo que implicaba la desaparición de este pueblo.

Así es como el Comité Cívico y otros como ASOMITRAMA (Asociación Mineros Tradicionales de Marmato), liderados por un grupo reducido de personas pero que, a su vez convocan a la comunidad, defienden su autonomía territorial y el derecho que tienen de extraer el recurso por ser quienes han construido su día a día entre estas montañas.



Fotografía: Daniela Giraldo (2019) Cartel de ASOMITRAMA.
Archivo de la investigación.

Estas formas de resistencia a la mega minería no se han presentado como una cuestión sencilla de manejar, pues la disputa por la explotación del recurso está regida por el Código de Minas, mismo que está redactado no en miras al mismo horizonte del Comité sino a la inversa, alineado

a favor de las grandes empresas multinacionales y nacionales, defendido además por intereses particulares, a lo que queda como respuesta: una postura represiva por parte del Estado de salvaguardarlos cada vez que la comunidad trata de contrarrestar e impedir la entrada de estas empresas al territorio.

Pero como lo he dicho antes, se han experimentado en el municipio momentos que han despertado y han provocado un llamamiento a la unión y a la organización, así nos lo comenta Bernardo (2016):

Yo veo que Marmato está despertando de esa cosa tan miedosa, sabe cuándo para mi despertó Marmato, el día que hubo el cierre de la Panamericana, en el paro minero, que tiraron piedras, porque no solo fue la rabia y el dolor del minero sino que fue de todo el mundo. Del campesino, del niño, yo pienso que los marmateños ya estaban cansados, estamos cansados, nos han saqueado, humillado, robado, nos han hecho tantas cosas, nos han esclavizado.

Desde convites, pasando por asociaciones y articulaciones con otras colectividades, hasta tratar de posicionarse en un puesto político como medio para de allí tratar de gestionar por sus luchas, con un doble objetivo, el primero, procurar seguir explotando el territorio que por derecho es suyo, es decir, la defensa de la minería artesanal y segundo, y en el que quisiera centrar este apartado, se manifiesta como la defensa por el pueblo, entendiendo este territorio como un espacio que se habita

y se dota de significados como lo ha sentido toda su vida Michel Palomino (2020) y, antes que ella, su mamá y su abuela:

Mi abuela desde yo muy niña le he escuchado decir que quiere morir en Marmato porque si los abuelos fueron de acá ¿por qué ella se tiene que ir?, ¿y yo por qué me tengo que ir si es mi tierra?, porque va a venir una multinacional, por qué alguien va a venir a decirme que me tengo que ir si esto es mío, a ellos no les dolió conseguirlo, digamos los ancestros lucharon mucho por el territorio como para que vengan otros de buenas a primeras a decir váyanse, entonces eso le pasó a mi abuela, eso le pasó a mi mama y me sigue pasando a mí y se lo tratamos de transmitir mucho a mi hija.

Las diferentes avalanchas, deslizamientos o movimientos de residuos hacia la parte alta del cerro, en donde antes quedaba el parque principal de Marmato, han provocado en los habitantes del municipio lo que Glenn Albretch llama la “Solastalgia” la cual describe como “la añoranza del hogar que se siente cuando todavía se está en él” (citado por Naomi Klein, 2018, p. 270) y para lograr quedarse en ese, su hogar, que siguen resignificando y que al tiempo ha ido cambiando a través de los años, han encontrado estrategias de organización que rescatan otros aspectos de la vida de los Marmateños, es así como expresa Bernardo (2016), rescatando la importancia de conocer y reconocer puesto que “cuando uno conoce ama, y cuando ama hace respetar su territorio” “Marmato no es solo oro, hay toda una cultura que pesa más que el mismo

oro”, expresando también su riqueza étnica, la cual busca rescatar desde la casa de la cultura.

Nosotros como casa de la cultura es un proceso lento pero se están viendo los resultados, como ahorita coger niños desde los 10 años y contarle la historia de Marmato, que se sientan orgullosos de ser negros, de ser negras con los ojos verdes, yo los invito a conocer a Marmato porque si nosotros no hacemos esto, y aunque somos unos cuantos los que luchamos acá, y si nosotros nos vamos, ¿entonces quienes van a quedar? Las palabras se las lleva el tiempo.

De nuevo en Marmato es el 2019 y estoy en el marco del 9° Encuentro de Marmatologos, son jornadas extenuantes, los organizadores son Marmateños que han salido a estudiar a la ciudad y volvieron a implementar sus conocimientos, se unieron para crear este espacio con el fin de socializar resultados de los procesos de investigación llevados a cabo en el municipio, que permitan el fortalecimiento de las prácticas y oficios tradicionales de la minería marmateña, es un proyecto apoyado por el Ministerio de Cultura y el programa Nacional de Concertación Cultural.

Busca facilitar un ejercicio de reciprocidad entre los investigadores y los ciudadanos que se constituyen en informantes claves para las investigaciones académicas. Así la gente puede percibir un beneficio directo en la presencia continuada de académicos que los interrogan dentro de sus casas, en un café, un bar-discoteca, una oficina, un socavón, un bareque, un molino o en alguna de las

curvas de los serpenteantes caminos de piedra que conducen a cada lugar del pueblo. (Encuentro de Marmatólogos, 2019)

El tema que les y nos convoca en esta ocasión es: “nociones y reflexiones alrededor del riesgo en la cultura minera en Marmato” son dos días de ponencias acerca de la labor de la minería, de la cultura y dinámicas que se desarrollan alrededor de esta y los riesgos que puede llevar consigo el desempeñarla, además en el marco del Encuentro también hay bailes, tertulias, música y recorrido. Nos adentran en los caminos empedrados, en los muros hechos con sangre, sudor y lágrimas de los esclavos, nos abren sus tristezas y preocupaciones frente a la situación actual del territorio, el problema ambiental, y



Fotografía: Daniela Giraldo (2019) Participantes del proyecto junto a Don Bernardo Álvarez. Archivo de la investigación.

sus modos de vida que han tenido que verse configurados por la llegada de la multinacional y la normativa.

En esta oportunidad converso con Carlos Julio¹³, uno de los organizadores del Encuentro, quien me sugiere la visita a Titanes de Oro; luego en las conversaciones de la tarde se despeja otro nombre en el horizonte: la corporación Makumba. Estas dos iniciativas me las describen como formas de resistencia desde lo político y cultural respectivamente, que además son lideradas por jóvenes.

Las referencias hacia Titanes de Oro llegan primero pero son desalentadoras en la palabra de Michel Palomino (2020):

Titanes de Oro era más juvenil y no tuvo como mucha trascendencia, en ese tiempo no tuvo mucha trascendencia (...) La mayoría éramos muy niños entonces lo que conformaban el grupo eran ya mayores y todo, ellos se dispersaron entonces el grupo como ahí, yo me acuerdo que la última vez que el grupo se vio fue en una movilización y ya hasta el sol de hoy jamás los volví a ver en algo.

Así que en la próxima visita me encuentro con los fundadores de Makumba, Elkin Riasco¹⁴ y Nancy,

¹³ Uno de los organizadores del Encuentro de Marmatólogos.

¹⁴ Aunque no es originariamente de Marmato, pues nació en Cali, su familia es del municipio y toda su crianza se dio en este, se desempeña como minero y en sus tiempos libres trabaja por seguir fortaleciendo la corporación.

quienes cuentan con bastante emoción y a la vez preocupación lo que pasa en su municipio.

La corporación Makumba es, nos dice Elkin (2020), “una corporación afrodescendiente, buscamos el nombre Makumba, porque retumba mucho, es un nombre llamativo”. Agrega que nace con la intención de contrarrestar el consumo de alcohol o sustancias psicoactivas, desde la idea de despertar el interés en los jóvenes y en la población en general por sus raíces,



Fotografía: Sebastián Ramírez (2020) Elkin Riasco.
Marmato- Caldas.

recuperando la cultura de Marmato.

Es la forma como estas dos personas junto a los jóvenes que lideran los comités de cultura, medio ambiente, salud, deporte y educación que compone su estructura proponen alternativas a las formas habituales de pasar el tiempo, ofrecidas por los espacios en el municipio.

Los líderes de la corporación hablan con orgullo de lo que antes para ellos era simplemente un sueño, le dotan de sentido a medida que transcurre la conversación con Elkin (2020):

Estamos en esas, buscando alternativas (...) para hacer que las personas vuelvan y se enamoren de Marmato y echamos un bloque recuperando la cultura del pueblo.

Y Nancy (2020):

Ya hasta los jóvenes, los muchachos no quieren estudiar porque entonces “no pues como nos va de bien en las minas, nos vamos, sacamos nuestro orito, tenemos ya nuestro ingreso.

Es así como nos encontramos con un territorio en donde los jóvenes hacen resistencias modernas, sujetas a las emergencias del sistema de producción y de un orden económico que lo sostiene. Estas prácticas son necesarias para las condiciones mínimas de vida en los mundos de muerte y se dan derivadas de las dinámicas tradicionales de explotación del territorio y por ende del cuerpo en Latinoamérica, siendo la cultura el eje por el cual se piensa seducir a las generaciones venideras para que se repiensen su presente.

Bernardo, quien está al tanto de la vigencia, que puede tener el mineral precioso sobre el que ha construido su casa, sus memorias y su identidad, nos despidió con la siguiente frase: “Aquí todo gira en torno al oro y a mí me preocupa una cosa, ¿ENTONCES CUANDO NO HAYA ORO QUE? Hay que echar a rodar la vaquita, hay que saber hacer otras cosas”, la cual da apertura al cuestionamiento de la conciencia que tiene él y como él otros y otras en el municipio sobre lo limitado del recurso por el que está soportado Marmato, por eso esas otras luchas estarán guiadas a salvaguardar las memorias, costumbres y cuestiones identitarias ligadas a su historia y ascendencia.

De allí que organizaciones como Makumba o las iniciativas que se gestan desde la casa de la cultura se manifiesten como escenarios donde los jóvenes puedan tener cabida para pensarse el territorio y logren encontrar en estas alternativas donde se movilice en lo cotidiano el dolor que pudo haber sido producto de las marcas de una historia atravesada por la esclavitud y por la explotación, tanto de su territorio como de los cuerpos que lo han habitado y lo siguen haciendo, que va además enlazándose con una historia actual de desplazamiento y conflicto armado, que no deja de permeare la vida de quienes hoy surcan sus caminos.

Estas dos últimas organizaciones enunciadas, buscan que los jóvenes, niños (a) y adultos sean atravesados(as) hoy por el arte y lo utilicen como herramienta para

manifestarse, encontrando en las apuestas estéticas el medio de denunciar problemáticas que han podido ser identificadas, apostándole a la creación de murales, danzas u obras de teatro que permita volver sobre las huellas que sus antepasados recorrieron, recordando a quienes caminaron esa montaña, la misma que causa asombro y respeto en sus jóvenes, que ha servido de musa para cantantes, poetas, pintores y que sigue siendo aprovechada, explotada, saqueada y encadenada junto a sus habitantes como Prometeo, al vaivén de los motores del capital. Haciendo posible el pensar para hacer y el hacer que crea otros mundos posibles y, como nos lo plantea Nancy (2020), “Es que tenemos que empezar por hacer todo, todo. Tenemos todo por hacer”

Arribos: de la explotación y la esclavitud del oro a una reconfiguración de la relación con la montaña

Este texto comienza trayendo la figura de la montaña consigo y una misión, supuestamente, Prometeica de encontrar felicidad, conseguida desde este contexto por la obtención de capital a partir de la explotación, el oro se ubica en el papel de protagonista de los movimientos producidos en el devenir de los días en el municipio y en los puntos de fuga que se encuentran inmersos en ellos, pero la montaña, como antagonica, ha permeado la vida poniéndola en tensión, en cuestión y en evidencia.

De esta forma en los movimientos sociales que ven su nacimiento en Marmato se encuentran condensados estas relaciones antagónicas. En primera medida, una interesante relación de los adultos con los medios de participación tradicionales y el papel que juega el Estado en la creación de estos, haciendo uso de sus mecanismos de forma utilitaria viéndole como el instrumento para llevar a cabo proyectos que consoliden una comunidad y logran hacerse de un recurso que pertenece a sus ciudadanos y ciudadanas originalmente. Y como segunda, los rezagos dejados en los y las jóvenes de estas formas de participación tradicionales, siendo las organizaciones sociales, corporaciones y colectivos escenarios de encuentro, donde se posibilita el estar juntos y estar con otros, trabajando en pro de un objetivo en común desde la identificación, el reconocimiento y el sentido de pertenencia.

Estas identificaciones de los movimientos en el municipio crean paradojas en las posibles vías de acción. Por un lado se encuentra la defensa del territorio, teniendo esta la capacidad de disputar sentidos y significados frente a las relaciones que se establecen tanto entre seres humanos como con su ambiente, la montaña, el río, la fauna y la flora, sus cultivos, el ecosistema, configurada desde el posicionamiento claro del cuidado y la memoria, el salvaguardar el territorio como punto de partida conlleva también a pensar en formas de conservarlo, desde el sentir- pensar, haciendo que el mundo afectivo se

convierta en vida, acción y creación, que incida desde ese encuentro en tácticas desafiantes que realmente cuestionen el *statu quo*, y en los que el arte brinda las herramientas de comunicación que superando las palabras, posibilita mirar el horror innombrable del dolor de la mina y poder recrear vida desde la imaginación.



Fotografía: Sebastián Ramírez (2020). Corporación MAKUMBA. Marmato- Caldas. Archivo de la investigación.

Nos encontramos con la defensa por la explotación del recurso que se enmarca en mecanismos jurídicos contra la maquinaria estatal y los intereses de las multinacionales, que van en contra de la minería tradicional y ancestral, de la que se bastan quienes ahora conforman la población marmateña. Sin embargo, somos conscientes que estas

formas de resistencia no cuestionan las características estructurales de opresión y de explotación, manteniendo la concepción de que cada buen ciudadano tiene derecho a la propiedad privada y al consumo, siendo empresario de sí mismo y a su propio capital, conformando una “resistencia” que se vuelve parte del brazo político de estos estados, que siguen mediados por intereses económicos, reforzando condiciones de vida precarizadas y subordinadas.

Mientras me voy despidiendo de Marmato en un camión cargado de cianuro de sodio, cuento las coincidencias que deben haber para que sea justo este camión el que me haya recogido el mismo que transporta un componente con alto grado de toxicidad y que es utilizado en las plantas para lograr la extracción del oro; así pienso en la forma como estamos envenenando a la montaña, a las montañas y me imagino a Marmato y a los marmateños desde el gran desafío que tienen a partir del hacerse cargo de su historia y de la protección de su memoria, también cómo desde allí pueden reconfigurar la relación con el oro, que no sea de explotación y de esclavitud, siguiendo la noción de valorizar la vida antes que al oro y tener presente que sobrevivir no es lo mismo que vivir bien, o lo que han configurado comunidades indígenas como el buen vivir, que va de la mano con el cuidado del territorio. Así empiezo a sentir que me van abandonado el calor, la sensación del polvo en la piel y vuelven a mí los sonidos de los pájaros y el susurro de los árboles, me

preocupa la vida que queda allá arriba y entiendo que aquí abajo las cosas no están mejor, confío en mi retorno al territorio por la Agüita de cascabel y vuelvo a la ciudad también corroída por el cemento.

Referencias

Alcaldía Marmato. (2013). *Esquema de ordenamiento territorial*.

Entrevista a Bernardo Álvarez. (2016-2019-2020). Encargado de la casa de la cultura.

Entrevista a DF. (2016). Minero de la San Pedro.

Entrevista a Elkin Riasco. (2020). Director de la Corporación Makumba.

Entrevista a Nancy. (2020). Coordinadora de la Corporación Makumba.

Entrevista a Eulises. (2019). Participante del Encuentro Anual de Marmatologos.

Entrevista a Michel Palomino. (2020). Representante del Comité Cívico pro defensa de Marmato e Integrante de Titanes de oro.

Pablo Jaramillo. (2019). Antropólogo profesor de la Universidad de Los Andes, encargado de la actividad de cierre del 9º Encuentro de Marmatologos.

Entrevista a Rutber. (2019). Magister en Educación y Desarrollo Humano, profesor de I. E El Llano en el municipio de Marmato.

Entrevista a Xiomara Lemus. (2019). Socióloga de la Universidad de Caldas, integrante del grupo organizador del Encuentro de Marmatologos.

Entrevista a Yamid. (2020). Líder comunitario y gestor de la iniciativa Comité Cívico Prodefensa de Marmato.

Entrevista a Carlos Julio. (2019). Director del Encuentro de Marmatologos.

Archivo General de Indias. (1983). Paréntesis de la Vega de Supía. *Revista Cespedesia*, No. 45-46.

Gómez, S. (2005). *Hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana

Gómez, S. (2007). Michel Foucault y la colonialidad del poder. *TabulaRasa* 1(6). Universidad colegio Mayor de Cundinamarca. Colombia.

Chul-Han, B. (2010). *La sociedad del cansancio*.

Fuentes, A. (2002). *Necro política, violencia y excepción en América Latina*. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélez Pliego. Universidad Autónoma de Puebla.

Roldán, N. (2014). *Marmato, el drama de un pueblo que vive sobre una montaña de oro*. El Espectador. 19 de noviembre del 2014.

Herrera, Y. (2015). *Conferencia: Lo que la economía convencional oculta*.

Klein, N. (2018). *Esto lo cambia todo. Capitalismo contra el clima*. Paidós

Retamozo, M. (2009). Orden social, subjetividad y acción colectiva. Notas para el estudio de los movimientos sociales. *Athenea Digital* 16. 95-123

Sandoval, M. (2012). *Habitus productivo y minería: El caso de Marmato, Caldas*. Universidad de Caldas.

Sáidel, M. (2016). La fábrica de la subjetividad neoliberal: del empresario de sí al hombre endeudado. *Pléyade* 1(17).

Mbembe, A. (2004). *Del racismo como práctica de la imaginación. ¿A dónde van los valores? Coloquios del Siglo XXI*. UNESCO.

Ortiz, L. (2018). *Marmato, la tierra codiciada*.

Valencia, A. (s.f). *Marmato. Un pueblo anclado en una montaña de oro*.

COLECTIVO DE INVESTIGACIÓN “FUTBOL Y PASIÓN”

Narrativas de fútbol y resistencia en el pueblo entre las nubes.

Orlando Rodríguez Peláez

Colectivo Fútbol y Pasión

Rayén Rovira Rubio

Es raro profe.

Ese rugido de la tribuna me llena de calma, de ganas de vivir.

*El otro, el de los fierros ya no me asusta, pero me llena de tristeza este alegre
corazón que nació para aguantar.*

Steven de Fútbol y Pasión

Con la ilusión de aquellos que creemos para seguir viviendo, a continuación, en acto de esperanza los situaremos en medio de un relato que redundará entre acciones y violencias, también entre sueños y desilusiones como parte invisible en la historia de un país que ha vivido la guerra como acción cotidiana y, más tristemente aun, como estado natural para todos sus hijos e hijas. Nuestra acción juvenil atraviesa el tiempo, los hechos y las narrativas de aquellos jóvenes que se encontraron y

conjugaron la necesidad de contar su vida para visibilizar su existencia y la de su pueblo.

En este escrito el colectivo de juvenil “Futbol y Pasión” caminara de su mano (lectores) para situarlos en La Merced, el pueblo entre las nubes, en Llanadas el sector de su escuela, los refugios en la montaña y en ese espacio temporal donde las generaciones idas y aquellas perdidas fueron partícipes de un pequeño fragmento de historia que se cuenta tejida en este mundo rural de monte arriba del noroccidente de Caldas. Para expresarles nuestro juego en este territorio que nos avisa el término de nuestra partida todos los días con una sirena a las 10:00 PM que anuncia que los niños y jóvenes se deben ir a la cama.

El amor al futbol

Nuestra historia de amor por el futbol esconde grandes preguntas y valiosas reflexiones, seremos apenas el intento por situarlos en un espacio geográfico que contiene una mínima parte de un conglomerado de narraciones de un pueblo con la necesidad de contar para edificar en un ejercicio constante para encontrarse.

En nuestro pueblo el deporte es un escape para las frustraciones en la realidad y las falencias de un Estado que no ofrece garantías, el grito de gol o el color de una camiseta son espacios de goce y fiesta para los chicos que

cotidianamente viven la desidia de un mundo que parece no volcarse a mirarles donde cansados de reclamar derechos sociales que tanto les niegan, se entregan al amor al futbol como una salida.

El colectivo es el espacio y el futbol es la herramienta, donde el fin de estar juntos es tejer consciencia. No podemos negar que el espacio surgió a partir de un requerimiento académico del programa “Ondas” de Colciencias¹⁵, que buscaba que los jóvenes se implicaran en iniciativas de la mano de la investigación. Sin embargo, el espacio se pensó en fin de semana porque comúnmente en La Merced los fines de semana está poblados de cantinas y de bares, no existe un teatro, falta una casa de la cultura completamente constituida. Por ende, no había otro tipo de espacios para que los jóvenes pudieran apropiarse de alternativas para despejar su mente y para incentivar su emancipación.

Como maestro, era muy particular para mi ver que los jóvenes se agrupaban los fines de semana afuera de los bares a mirar los partidos de sus equipos. Cosa particular, La Merced es seguidora el 97% aproximadamente del

¹⁵ Programas Ondas es una estrategia de la Dirección de Mentalidad y Cultura para la CTel que tiene por objetivo promover en niños, niñas y jóvenes el interés por la investigación y el desarrollo de actitudes y habilidades que les permitan insertarse activamente en una cultura de la ciencia, la tecnología y la innovación. La estrategia permite a los niños y jóvenes realizar investigación sobre problemas reales de su contexto, construyendo conocimiento que aporta a la solución de dichos problemas (Minciencias, 2021).

Atlético Nacional que es un equipo antioqueño y solo una pequeña fracción de seguidores del Once Caldas, el equipo del Departamento. Era curioso ver en un lado los del Once y en otro los del Nacional viendo a sus equipos y emulando esas gestas victoriosas de los seguidores en la tribuna y ellos pensando que de algún modo también eran partícipes de eso.

Es por ello que Fútbol y Pasión surgió utilizando el fútbol como herramienta para convocar, donde de fondo estaba la idea de iba a agrupar a los hinchas independientemente de cualquier equipo en el espacio de un colectivo, comprendiendo este como un grupo de personas con diferentes gustos, pero con un mismo interés: el fútbol y los diferentes gustos por los equipos.

Como colectivo nuestro campo de juego ha sido el territorio de La Merced donde desde el 2014 se viene gestando Fútbol y Pasión. Aun siendo locales muchas veces fuimos visitantes asumiendo en papel de iniciados por parte de aquellos que escondiéndose atrás de una acción nos robaron el derecho propio de reclamar en la tierra que vio nacer a muchos de nuestros integrantes.

Las tribunas son aquellos espacios educativos de resistencia que a través de las diferentes estrategias fueron germinando en procesos de acción juvenil con el pasar de todos los años. Los rivales, el Estado, la violencia y “los verdes” que nos convirtieron paulatinamente en un

equipo solido que nos puso a jugar los partidos más duros de nuestras vidas.

Sin embargo, después de marcar la cancha se hace necesario referenciar los ejes articuladores que darán forma a este partido lleno de variantes narrativas que harán de ustedes lectores fieles seguidores de esta cancha y este equipo. En este partido iniciaremos con el “Primer tiempo”, donde narraremos en parte el contexto de la Merced donde surge Futbol y Pasión con las prácticas que como colectivo nos evidencian el pasado presente de la guerra y las violencias en el territorio, luego narraremos nuestro “segundo tiempo”, es decir, las acciones que pese a todo lideramos como Futbol y Pasión, para terminar con “Los descuentos”, último espacio de reflexiones que nos llevan a pensar en este colectivo como una práctica de resistencia y re-existencias.



Imagen: Mapa de La Merced del Colegio

Primer tiempo: la Merced y sus violencias

La Merced, Caldas, emerge obstinada entre el paso del indolente del Cronos, la incompetencia de un Estado y la indiferencia de sus generaciones perdidas. Desde sus inicios envueltos en la violencia, esa que siempre está ahí y que solamente cambia de piel, más no de colores como es habitual en un país donde solo existimos si somos parte de un bando.

Histórica, bella y silenciosa desde sus habitantes ancestrales, aquellos indios Carrapas, Picaras, Pozos y Pacuaras, herida en sus formaciones temporales por la presencia de uno de los peores conquistas de tez blanca

(Jorge Robledo- El Mariscal) rebelde en sus luchas desde el siglo XIX independiente de Salamina desde 1973 con la resonancia de anteriormente haberse librado de aquel apetito voraz del estado independiente de Antioquia, empieza a relatarse para ella misma.

Espacio donde se recrearon marcos de guerra y campos de lucha se sitúa hacia el margen derecho del río Cauca. Ese que sirvió de cómplice silencioso a esa tendencia asesina de nuestras historias macabras pocas veces contadas, limita al oriente con el municipio de Salamina y al occidente con los municipios de Supia y Marmato, al norte con Pácora y al sur con Filadelfia, de conformidad con una de tantas descoloridas ordenanzas de algún sagrado partido político del siglo XX.

Con viviendas levantadas por esos residentes atávicos que se volvieron paisaje de una historia de muerte con máscara de colonización, careciendo de parámetros urbanísticos, pero con la inmensa necesidad de existir en un territorio de machos con carriel y sombrero, que fueron fiel seguilla de procesos independentistas antioqueños que carecieron de dirección, pero con sobra de intereses formaron una pequeña población que creció en medio de pequeñas guerras.

A partir de este preciso momento queridos espectadores comenzaremos a relatarnos desde el siglo XIX en los albores un Caldas esperanzador y el apetito voraz de un Antioquia expansionista, situándonos en el momento

exacto cuando estos parajes toman cierto valor (estratégico y económico) como punto de paso entre Salamina y Marmato. En un principio habitada por colonos, exiliados de Sonson, Rio Negro, Pácora, Aránzazu, Salamina, Filadelfia y otros espacios diferentes donde la guerra de los mil días marcó el destino del país en eterno conflicto, La Merced empezó ese trasegar por el tiempo, primero como asentamiento, luego como vereda y por último como municipio esperando ser un espacio donde sus generaciones se prolongarán en pos del buen vivir.

Tiempos de paramilitarismo

Ahí salen los duros... Llegaron los fuertes, se visten de verde, que equipo será.

Orquesta Los Núñez- Pregón verde

Sin embargo, para todos aquellos que desconocen el valor de las gentes y la belleza de los lugares, el pueblo entre las nubes, La Merced comienza a tener como única referencia ante las demás tribunas y asistentes del Departamento con “El paramilitarismo”.

Desde el cómo el pueblo decide narrar bajito, esta historia inicia en 1998 cuando hubo una incursión guerrillera en La Merced en la vereda Llanadas, en una finca llamada Toledo, donde secuestran uno de los mayores ganaderos del municipio y piden un rescate muy alto, la familia paga

el rescate y a la semana secuestran un hijo del mismo ganadero. El hijo no corrió con la misma suerte porque el hijo desapareció. De ahí en adelante se desencadenan un montón de presencias guerrilleras en el municipio, situación que personas con poder político y económico en el territorio se negaron a vivir, posibilitando la emergencia del paramilitarismo en el territorio.

La presencia paramilitar se da desde el principio del 2000, argumentada en la necesidad de proteger las riquezas de esos terratenientes que habitaban la Merced, principalmente para proteger su ganado, sus fincas, sus familias. En este territorio el señor Ernesto Báez, hace su carrera política comienza como secretario de gobierno a la alcaldía, luego fue rector temporal del colegio del municipio y terminó siendo alcalde. Tal vez puede ser este el mayor punto de partida para la consolidación de la presencia de “esa gente”, como muchos les llaman hasta el día de hoy. Los paramilitares dirigidos por Báez se apropiaron de La Merced y establecieron uno de sus puntos de operaciones desde allí.

De los relatos de las familias y de los propios jóvenes, se hace evidente el modo en que involucró a muchos en las filas del paramilitarismo, así como también el modo en que la cotidianidad del pueblo desde el 2000, con el asentamiento del paramilitarismo cambia. Los relatos reflejan cuándo se comienza a desatar episodios de barbarie con muertes, desmembramientos de cuerpos, amenazas y ajusticiamientos en diferentes partes del

municipio, espacios del pueblo que terminaron asociándose para sus habitantes como lugares de muerte.

Los jóvenes de hoy son los niños y niñas de dicha época de barbarie, por ende, les toco ver, oír y sentir la transformación de su pueblo y aprender del miedo. Carlos uno de los jóvenes que resiste aun en su pueblo cuenta en el colectivo con melancólica calma una de las tantas historias que fundamentaron su corta vida:

Yo desde muy niño siempre los vi, cuando llegaron y también cuando empezaron a meter los chinos del pueblo a esos combos, nosotros salíamos a arriar por los potreros con esos manes andando con sus fierros por ahí. Jmmm... Pa los que estábamos pequeños en ese entonces esos eran los duros y aunque siempre nos dijeron que si la empezábamos a cagar pal Cauca íbamos... Pero se portaron bien... Pa que... Yo tengo recuerdos fuertes.

Carlos recuerda haber presenciado el modo en que operaban los paramilitares amenazando a los jóvenes, así como también le tocó escucha de los relatos de quienes se alistaban en sus filas, el modo en que tenían que desaparecer personas, no solo desconocidas sino también conocidas.

Una vez, estando pequeño, estábamos jugado futbol en el campo cuando llegaron en una chimba de camioneta, se bajaron con tremendos juguetes cogieron a unos de los pelaos que andaban con nosotros, el hermano mayor de un parcerito, lo hicieron arrodillar y empelotar, apuntándole con

esos fierros y lo hicieron comer un puñado de bareta, le pegaron severa sentencia... Si volvemos a saber que andas por ahí mariquiando con esas cochinas, te picamos y pal Cauca, el pelado era llorando tal vez por la vergüenza o tal vez por el susto... Profe, desde ese día yo le tengo miedo a esos carros grandes, eso me dejó bien panqueado.

Como yo crecí acá, trabajando por los potreros, me hice amigo de ellos, algunas veces me contaban como trabajaban y a favor de que estaban, me contaron de cómo les tocaba desaparecer en ocasiones a gente hasta conocida y no podían decir nada.

En esta invasión de pocos que mata a muchos, a puertas del nuevo siglo, los salvadores y verdugos hacen su arribo glorioso, su estrategia de muerte comienza a plantarse, los jugadores “esa gente” o “los verdes” se hacen a la fama de ser los mejores en su juego, la hinchada del pueblo comienza a entender cada una de sus historias como parte de una identidad colmada de alegrías y sustentadas por el temor.

Su ley se institucionaliza como norma y se consiente y en ello hay nuevas apropiaciones culturales. Una de ellas es el nuevo color para los jóvenes perdidos, el verde matizado por el rojo y el azul. Los nuevos ídolos marcarían la vida de todos con gestas terroríficas que cambiarían por completo las generaciones siguientes, para bien o para mal.

Steven, otro integrante de Fútbol y Pasión, vive desde su infancia aquellas guerras heredadas, de niño conoció la

presencia paramilitar por influencia de su familia, de grande y desde su experiencia entendió que alentar otorgaría un nuevo sentido a su vida no para seguir en este juego si no para tratar de cambiar presente gris, el narra:

Lo más bacano de esa gente es que les gustaba el futbol, siempre tenían la camiseta propia, la original del equipo, cuando jugaba su equipo cerraban los bares no más pa ellos, hasta mandaban a esconderse a la misma policía y ellos les obedecían, muchos chichipatos... Jajaja... Era de lo más chistoso, pero el partido era sagrado, casi todo mundo acá era hincha del “verde” (del equipo Nacional) por participar en las fiestas, el equipo es bueno y siempre vamos a la segura, vea había veces que cuando ganaban y estaba el fuerte de un carriel sacaba plata, usted no las cree y tiraba pa arriba, con ese Señor era hasta chistoso porque se emborrachaba y gritaba que el Nacional es el equipo de los duros como yo, los demás son unos pobres maricas. (Steven)

Los jóvenes de Fútbol y Pasión comprendieron que el amor al Nacional estaba directamente vinculado es ésta historia, momentos de fiestas que aún algunos recuerdan con nostalgia. Donde pese a la violencia hay quienes extrañan en el territorio la mano dura de los “paras”, donde pareciera que luego del 2006, y el inicio de la desmovilización de estos grupos armados, el pueblo también se vació, los jóvenes implicados en las filas escaparon o pagaron condenas, los altos cargos partieron y La Merced quedó a la deriva sin los recursos

económicos ni las ofertas de empleo que el paramilitarismo ofrecía¹⁶.

En esta situación pareciera ser que el pueblo se quedó congelado, donde no parece haber cambios en el pueblo del 2010, donde después de que partieron los paramilitares no vino nadie y desde entonces ha servido para esconderles, sin llegada real del Estado a cumplir una labor social que permita proyectar el territorio hacia un nuevo horizonte.

Violencias prevalecientes

Cuando en el colectivo comenzamos a hablar de a qué se temía el temor no era en pasado, sino en presente, al poco andar con el colectivo, me llegó una orden de redestinación de funciones como profesor, sin ninguna razón aparente, para que dejara La Merced y me fuera a trabajar a un colegio de Chinchiná, apelé por no comprender, sin embargo presentía que era por lo que estaba pasando con los jóvenes. Al parecer la voz del colectivo se hizo muy fuerte cuando los jóvenes y sus familias vieron en él un espacio donde ser escuchados y

¹⁶ De acuerdo al Registro Único de Víctimas (2021) se denunciaron 10 casos de desaparición forzada, homicidios 73 y secuestros 5 en la Merced, sin embargo, de los relatos de los pobladores y los jóvenes se da cuenta que en la Merced hubo una casa de Pique y hay zonas donde arrojaban los cuerpos, por ende, el número de desapariciones podría ser mucho mayor al registrado hasta la fecha por el Estado.

comenzaron a hablar de lugar de desapariciones, lugares de muerte, casa de pique, etc.

Pero también se hizo claro que muchos de aquellos que en ese tiempo estuvieron vinculados con la guerra, hoy caminaban por el pueblo pese a que no todo ha salido a la luz, por lo que también nos tocó aprender que hay cosas que aún no se pueden contar en voz alta porque les puede costar la vida, o el trabajo. Esto fue algo que supimos cuando aprendimos juntos a hablar de las memorias del pueblo, fue ahí que nos dimos cuenta que seguían vivas, fue ahí también cuando alguien que nos escuchó decidió que me fuera del pueblo. Sin embargo el apoyo del colectivo y de los profesores me permitieron volver a continuar con el proyecto y con ello seguir haciendo crecer a Futbol y Pasión.

A mi regreso con el colectivo no solo seguimos recopilando historias que nos ayudaron a comprender el pueblo, sino que también denunciábamos las condiciones de vida en las que se encuentra La Merced, no es solo la violencia de la guerra, sino las múltiples violencias estructurales que viven niños, niñas y jóvenes en el territorio.

Los jóvenes de Futbol y Pasión en el 2018 organizaron en una lista para asumir la representación estudiantil de su colegio con sus cinco sedes para poder denunciar el olvido del Estado y buscar nuevas posibilidades, en una escuela que no siempre tiene agua, no alcanza la comida

para los comedores, las condiciones de las estancias rurales de los profesores son precarias y la realidad para los mismos jóvenes se plantea asfixiante, sin oportunidades salvo dedicarse al campo o a la construcción, sin espacio para hacer algo diferente de sus vidas, donde muchas veces las propias familias, los presionan a dejar la escuela para que se pongan a trabajar.

Los integrantes del colectivo dan cuenta de estas diversas historias de violencias que no necesariamente se vinculan a la guerra, sino que han vivido otro tipo de violencias y han llegado al aula con historia de abuso, de desplazamiento, de violencia intrafamiliar, pobreza. Sin embargo, pese a eso resisten, todos los sábados se reúnen en el colectivo y comparten sus historias y planean acciones a realizar en el territorio, ríen y lloran juntos por las injusticias. En medio de todo jugamos fútbol.

Es en este espacio donde se ha gestado un nuevo porvenir lleno de acciones que comenzaron a marcar rumbos llenos de conciencia sobre acciones juveniles que potencien su pasado como forma de reivindicarse con su presente y futuro. Como otros movimientos juveniles vinculados a algún tipo de iniciativa pedagógica o estatal, el colectivo de investigación Fútbol y Pasión crece y toma fuerza desde la necesidad de consolidar todo ese grupo poblacional que tiene pocas oportunidades para entender su momento y comunicarlo de algún modo.

Segundo tiempo: las acciones del colectivo Futbol y Pasión

El colectivo Futbol y Pasión trabaja por visibilizar la necesidad de ser joven en La Merced, el futbol como gusto común se vuelve una oportunidad para figurar desde aquellos usos institucionales rezagados en el tiempo y en la necesidad, tierna intención como punto de partida para un arduo trabajo de investigación y reconstrucción histórica, que dio cuerpo a compartir visiones del territorio por parte de sus integrantes, procesos que les permitió comprender un poco más el modo en que se desarrollaba la vida en La Merced y la situación de los jóvenes.

¡Lo primero en definir fue nuestro símbolo, que es un balón con alas, que representa un sueño que podemos llegar muy lejos porque podemos volar! Desde el colectivo, nuestra misión sigue siendo investigar para reconstruir, nuestro gusto es hablar de futbol con la intención de incorporar y generar conciencia. El balón como herramienta y el equipo como puente, la tribuna



Imagen: Colectivo Futbol y Pasión

como espacio de socialización en un lugar que entiende pocos idiomas. Reconocidos por reclutamientos intelectuales a nivel municipal donde el joven versa desde su equipo y construye procesos en los que entiende la realidad con sentido reflexivo en forma de ilusión, hoy nos posicionamos como espacio de re- existencia para todos aquellos que quieran contar su historia y abandonar ese oscuro influjo del olvido.

Con trayectos he historias donde los chicos cambian pero siguen sosteniendo la idea de ser unos privilegiados, nuestras aventuras se narran desde el potrero, el aula, la cancha, la tribuna, la carretera, en el hogar de ancianos de La Merced, en todos esos espacios que sirven como partido imaginario para estos se visibilicen y puedan materializarse desde algunas historias con proyección al futuro.

El colectivo así se vive como un espacio para sentir, como pasa en la tribuna, es un lugar de reunión para aquellos que deseamos gritar con fuerzas desgarradoras, es un sitio para empezar a ser desde nuestro intento de alentar.

En esta búsqueda, trabajamos conjuntamente no solo en nuestro propio proceso de reflexión histórica del territorio, sino también ayudando a otros grupos de nuestra comunidad, apoyando al hogar de ancianos, asumiendo la vocería estudiantil, así como también jugando futbol, intercambiando voces con otros jóvenes

de otros territorios como son colectivos de Manizales y Riosucio, así como también con la barra Holocausto.

Futbol y Pasión ha sido un espacio para que juntos concretemos sueños, como conocer el estadio y habitar el territorio con otros modos de ser jóvenes en La Merced. En el colectivo resistimos porque el silencio nos quiso marginar de la vida que nos correspondía vivir, somos jóvenes, somos alegres, queremos creer, necesitamos pensar que algo inesperado puede pasar, el futbol es así en cualquier momento el marcador puede cambiar y Futbol y Pasión es así, una oportunidad para que el marcador juegue a nuestro favor.

La resistencia no la comprendemos como rebeldía, ni de mostrar que queremos irnos en contra de lo que son los mayores, sino que queremos mostrar que nosotros tenemos otro punto de vista, que podemos ver el mundo de otra manera y que podemos impulsarnos desde otra perspectiva, mostrando que no todo tiene que ser tan monótono, porque podemos tener nuestras propias visualizaciones de mundo, de futuro, de la vida.

Así accionamos desde el aula hasta el estadio, encontrándonos, jugando, investigando, discutiendo, ayudando, alentando y sobre todo soñando. Repletos de momentos bellos y tal vez históricos en nuestra realidad, llenos de amigos en el lugar que nos llevaron hasta el proceso de reconocernos y liberarnos de colores ajenos para brillar con los propios.

Hoy nos plantamos abiertos a todos los que quieran llegar a nuestra tribuna y alentar con nosotros. Sí, somos los jóvenes del pueblo entre las nubes. No este ya no es el pueblo de los paracos, ahora el verde, el blanco y el resto de colores se viven diferente, nos reivindicamos, resistimos y re-existimos.

Para concluir, compartimos nuestra *Paideia* con la esperanza de visibilizar una bella población, también una historia compleja que no deja de tener encanto por todo lo que refiere en el sentido de aquello que se puede hacer, encontramos en cada enigma y cada problema una motivación ascendente en ese afán porque los jóvenes tengan la fortuna de ser jóvenes, bautizamos nuestro colectivo con nuevos rituales de resistencia que amarrados por esas estéticas de la muerte y el fútbol germinen nuevos campos de enunciación.

Los descuentos

Fútbol y Pasión, si bien surge al alero de una institución, se vuelve evidente en el transcurso del tiempo que eso hace que sobreviva, en un territorio donde resulta siempre ser una idea sospechosa intentar una iniciativa juvenil autónoma. En La Merced la represión estaba viva ante quienes indagaban en aquello a lo que aún no se les puede poner palabras y los jóvenes sin miedo resultan un peligro para mantener el silencio.

Si bien los integrantes del colectivo dan cuenta que La Merced vive una realidad muy distinta a las épocas de las violencias de guerra, en oportunidades no se dimensiona que aquello que se hace habitual como las amenazas, la persecución, no es normal y no ocurre del mismo modo en todos los lugares.

De esto último pudimos percatarnos en el encuentro con colectivos de Riosucio en la jornada que vivimos conjuntamente en el centro recreativo Ingrumá en el 2018, donde evidenciamos las diversas posibilidades que tienen los jóvenes en el espacio público de Riosucio, versus lo que ocurre en La Merced, en esta línea como colectivo nos propusimos generar mayores actividades de impacto en el espacio público.

Fútbol y Pasión ha resistido a una serie de violencias silenciosas que se concretan en las faltas de oportunidades y las diversas prácticas de silenciamiento. Donde el que ha puesto la cara a esas resistencias ha sido principalmente el maestro. Los jóvenes del colectivo desarrollan diversas prácticas, potenciadoras de vida social, confianza y entrega hacia la comunidad, enseñándole al pueblo sobre las nubes que se puede volver a confiar y que se puede hacer una Merced diferente.

Sin embargo, el colectivo y sus experiencias dan cuenta que ser joven en La Merced es de por sí un acto de resistencia ante la presión de un medio asfixiante por el

acallamiento del pasado, la desocupación, la pobreza, el olvido del Estado y las pocas ofertas laborales en el territorio, escenarios que muchas veces quitan las esperanzas de futuro de quienes viven en él, neutralizándose muchas veces los sueños que el colectivo potencia.



Imagen: Colectivo Futbol y Pasión

De este modo en La Merced, Futbol y Pasión con todas sus experiencias nos da cuenta que hay territorios donde ser joven es un práctica de resistencia aún en Colombia y donde la re-existencia se plantea en esas pequeñas prácticas cotidianas en las que estos jóvenes le muestran a su comunidad diversos modos de hacer vida y de apoyarse mutuamente en el territorio, pese a las violencias, el dolor y el olvido del Estado.

De fútbol y Pasión han surgido jóvenes cuyos sueños han llegado a la Universidad y también a ser líderes en su territorio. Por el colectivo llegaron nuevos jóvenes a La Merced y desde el colectivo se generaron nuevas redes de solidaridad entre los adultos mayores y los jóvenes, así como se han visibilizado las voces de los jóvenes en su escuela y su deseo por mejorar las condiciones de un colegio de más de 150 años, pero que actualmente se encuentra en condiciones precarias de implantación. Para Fútbol y Pasión la lucha sigue y espera que en un futuro en su territorio puedan existir más colectivos, ojalá no solo al alero de una institución, ojalá no siendo perseguida por lo que se hace desde ella.

RIOSUCIO: UN ENTRAMADO DE RESISTENCIAS

Eliana Cristina Medina Ramírez

Juliana Trejos Franco

María Antonia Montoya Castaño

Un tejido llamado Riosucio

Sobre la cordillera occidental de Colombia se encuentra Riosucio, un municipio ubicado al noroccidente del departamento de Caldas cuyos datos de fundación oscilan entre los siglos XVIII y XIX (Henao, 2019). Actualmente el pueblo está compuesto por 64.593 habitantes, de los cuales 7.523 son jóvenes (Alcaldía de Riosucio, 2019). En él habitan cuatro resguardos indígenas integrados por población Embera Chamí: San Lorenzo, Nuestra Señora Candelaria de la Montaña, Escopetera y Pirza; y Cañamomo y Lomaprieta (Dane, 2018).

Este es un municipio sui-generis. Su distribución geográfica, su localización y su diversidad, todo el territorio está hecho de arte y de luchas, de luces y de sombras. Si bien la cultura ha permeado el territorio, el conflicto armado también lo ha permeado, haciendo de su entramado social el más diverso. Cada hecho victimizante

ha sido un hilo de color que va tejiendo la municipalidad riosuceña, una municipalidad rota, con ansias de memoria, pero resistente, fuerte y alegre en medio de la trama de grises.

Entre las décadas de los años 80 y el 2000, el conflicto armado se desarrolla en el territorio encabezado principalmente por frentes paramilitares como el Cacique Pipintá, la guerrilla de las Farc y la fuerza pública, quienes también arremetieron contra la población a través de violencia política y crímenes de Estado (Appelbaum, 2007; Movimiento Nacional de Víctimas de Crímenes de Estado, 2018). Este tiempo dejará como saldo 12.845 personas víctimas del conflicto armado en el territorio, particularmente de desplazamiento, actos terroristas, homicidios, masacres, secuestros, desapariciones, entre otros (RUV, 2020).

A su vez, como contraste entre violencia y paz, Riosucio cuenta con una importante tradición folclórica: el Carnaval de Riosucio, por el que es reconocido como patrimonio cultural de la humanidad (Mintic, 2019). También en él se gestan diversas apuestas colectivas juveniles de orden estético que permiten otras dimensiones del encuentro entre las comunidades, más allá de las dinámicas de la violencia y de las memorias de la guerra.

Explorar cómo se ha ido elaborando el entramado de tejido que es Riosucio permitirá reconocer el rol que los y

las jóvenes del municipio juegan en la construcción social de la realidad y cómo sus trayectorias son significativas e importantes en el marco de la búsqueda de un territorio más pacífico.

La trama del conflicto

En el 2004 el sistema de alertas tempranas emitió el informe N° 072 para el municipio de Riosucio, dando cuenta de las disputas territoriales que se venían dando entre las autodefensas Frente Cacique Pipintá - Bloque Central Bolívar, el frente 47 de las FARC y el EPL, con su frente Oscar Wilson Calvo. Una de las razones que explica la presencia de estos grupos armados en el territorio es su ubicación geoestratégica para delinquir, pues en la parte alta del Resguardo Indígena de San Lorenzo y Nuestra Señora Candelaria de la Montaña, y en la parte baja de los Resguardos de Cañamomo-Lomapieta y Escopetera y Pirza, se establecen corredores que comunican con los departamentos de Chocó, Risaralda y Antioquia. Por otra parte, hay que anotar que el conflicto se hace más visible cuando en el municipio se eligió al primer alcalde indígena, lo cual llevó a persecuciones y asesinatos de integrantes de los resguardos.

A propósito de esta realidad, muchos jóvenes reconocen la violencia de guerra que se ha presentado a lo largo del tiempo en el territorio; sus protagonistas y sus víctimas, sus causas y sus efectos; una memoria que además les

permite movilizarse para resignificar su huella y para ir trazando nuevos caminos comunitarios. No obstante, en Riosucio aún habita un silencio que se entrama con la cultura festiva del pueblo y del Carnaval, una reserva que no permite que muchos otros jóvenes comprendan el conflicto armado y sus diferentes formas de victimización a la sociedad civil; masacres, secuestros, extorciones, desplazamientos forzados, asesinatos y reclutamientos.

El año 2017, tiempo en que se dio inicio al ejercicio de cartografiar las prácticas de resistencia y re-existencia enmarcadas en la acción colectiva juvenil presente en Riosucio, Colombia se encontraba en medio de un tránsito político y social que se desplegó luego de la firma de los Acuerdos de Paz entre las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo (Farc-EP) y el Gobierno Nacional, después de varias décadas de tensiones por la tenencia de la tierra, la violencia política y el conflicto armado (Molano, 2015).

El proyecto de paz significó un horizonte al que se volcaron importantes esfuerzos institucionales. Sin embargo, a la fecha actual, ha sido entorpecida por intereses políticos representados en instancias legislativas a través de acciones como presentación de proyectos de ley que buscan alterar los pilares fundamentales del punto uno del Acuerdo, la Reforma rural integral (proyecto de Ley 003 de 2018); así como por la continuidad de los asesinatos a líderes sociales, realidad en la que entre septiembre de 2016 y febrero de 2020 han

fallecido 565 dirigentes (Universidad de Antioquia, 2020), y cientos de disidentes del proceso de reincorporación a la vida civil de las Farc-EP, que han decidido vincularse a las filas de otros grupos armados (Reuters, 2018).

Lo anterior deja en evidencia la clara puesta en jaque de la ansiada transición hacia la paz en Colombia, en tanto la violencia persiste en los territorios urbanos y rurales, así como en los estrados del poder institucional, lo que afecta directamente a los jóvenes del país. Evidencia de ello es la importante presencia de jóvenes en el registro de líderes asesinados (Somos Defensores, 2018) por adelantar procesos políticos y comunitarios en sus territorios, así como por la defensa y promoción de los puntos que integran el Acuerdo de Paz (Alto comisionado para la Paz, 2016).

A propósito del papel de los jóvenes en el desarrollo del posacuerdo, se hizo pertinente preguntar: ¿Desde qué discurso se enuncia un joven de Riosucio cuando desconoce gran parte de la historia del conflicto armado en el municipio? En ese sentido, abrir los silencios que han envuelto la historia del territorio y contarle a aquellos jóvenes que no vivieron el conflicto de manera directa y que a lo largo del tiempo no han llegado a conocer de qué se trató la violencia, se constituyó como un imperativo de la memoria en Riosucio, un ejercicio para comprender quienes son y de dónde vienen, a qué han resistido y cómo han resistido, qué vida han

construido luego de soportar el horror de la guerra y qué caminos continuán labrando.

Hay que decir que el que haya emergido el desarrollo de los Acuerdos de Paz, generó que en Riosucio el tema se hiciera protagonista en las discusiones cotidianas de muchos territorios y que en muchas agendas políticas los jóvenes se interesaran por conocer más acerca de cómo se vivió el conflicto armado en el municipio; hizo que muchos empezaran a indagar en los silencios de los mayores, que empezaran a recordar y a narrarse desde la vivencia. En esa búsqueda de la memoria del conflicto, muchos jóvenes empezaron a crear espacios que le dieran sentido a su lugar de enunciación como herederos de un pueblo signado por la violencia y recogido en la resistencia de sus mayores, una resistencia que ahora cobra protagonismo desde la acción colectiva juvenil.

En el marco del posacuerdo y de la agenda de pedagogía de la paz que en él se establecía en las regiones del país, los talleres de reconstrucción de la memoria de Riosucio permitieron a varios grupos de jóvenes conocer parte de los hechos victimizantes que se han vivido en el municipio a través de la voz de sus protagonistas, y así mismo ver la fuerza de la que están hechos.

Es el caso de Mercedes Tapasco, Coordinadora de la Mesa de Víctimas de Riosucio y líder de la asociación de víctimas del Resguardo Indígena Cañamomo-Lomapieta, quien el 11 de diciembre de 2018 expuso en el

Foro Educativo Tejiendo Memoria en el Centro de Capacitación Indígena Ingrumá, la línea de algunos de esos hechos victimizantes ocurridos en el territorio, en un evento cargado de emociones y de remembranza que integró a la comunidad en torno al reconocimiento de sus antepasados, sus luchas y su resistencia.

En el año 1998 Alberto Motato, perteneciente al Resguardo de la Montaña, es asesinado por paramilitares luego de decidir postularse a la Alcaldía Municipal. Desde este evento, narra Mercedes, se identifica el modo de operar de los grupos armados: muertes selectivas dirigidas fundamentalmente a personas interesadas por el bienestar de la comunidad.

En el años 2000 se da el desplazamiento de la Comunidad del Salado, un evento que inició con el ingreso de las AUC a la comunidad, allí se internaron en la escuelita durante 15 días, los habitantes fueron vulnerados; se robaron todos los alimentos de las tiendas y hubo heridos, según el relato de Mercedes, ni la policía ni el ejército hizo nada. Esta presencia paramilitar hizo que los indígenas se desplazaran hasta el coliseo de Riosucio, lo que generó extrañeza en los habitantes del casco urbano e incluso algo de burla.

En el año 2001 se da la Masacre de la Rueda, asesinatos perpetrados en el Resguardo de Cañamomo y Lomapieta al que entraron las autodefensas por Bonafont. Allí cometieron el homicidio de cinco indígenas; se

hospedaron en una finca llamada La Pangola, acamparon desde el miércoles hasta el sábado y este último día empezaron a parar los carros con lista en mano, a bajar a la gente y a hostigarla, también cogieron a un grupo de muchachos que iba a jugar futbol y se los llevaron para esa finca; allí les cortaron el cabello a los que lo tenían largo y los amenazaron con que los iban a matar a cuchillo; continuaron hacia Portachuelo y generaron un enfrentamiento con la comunidad, a su salida dijeron que como toda la comunidad era indígena entonces todos eran guerrilleros, así que iban a matar a todo el que se encontraran en el camino, efectivamente se fueron masacrando integrantes de los resguardos indígenas.

A lo largo de los años 2001 y 2002 se dan las tomas del Resguardo Indígena de San Lorenzo, dos tomas guerrilleras en las que los armados estuvieron asentados en el territorio intimidando a sus pobladores y generando caos, pues incluso hubo aviones fantasmas que sobrevolaron el pueblo con el objetivo de dar con su paradero.

En el 2002 se da el homicidio de la líder indígena Maria Fabiola Largo, Gobernadora del Resguardo de La Montaña, candidata a la alcaldía de Riosucio y que fue asesinada con un tiro en la cabeza a plena luz del día en la comunidad de Sipirra frente a los niños de la escuelita.

En el año 2002 se da la Masacre del Palo, un cruento acontecimiento en el que dos familias fueron asesinadas y

del que una integrante de la Mesa de Víctimas de Riosucio tiene registro.

En la Masacre de la Herradura, perpetrada en el año 2002, Mercedes fue víctima del asesinato de su esposo Gabriel Ángel Cartagena, quien era líder indígena y se encontraba en plena candidatura a la alcaldía de Riosucio:

Él se estaba transportando desde el municipio de Supía e iba a lanzar la campaña en San Lorenzo. Se transportaba en una ambulancia porque se pensaba que viajando en este vehículo iban a estar protegidos. La ambulancia fue atacada con una granada a la altura de La Herradura, luego fueron atacados con fusil y finalmente les propiciaron un tiro de gracia a todos los que iban en la ambulancia. (Mercedes Tapasco, 2017).

Mercedes cuenta esta historia con serenidad, pero acentúa al finalizar el relato del homicidio de su esposo: “por eso decimos que por nuestros muertos, ni un minuto de silencio, toda la una vida de lucha”. Continúa hablando sobre el bombardeo al Cerro Sagrado Sinifaná en el año 2004, un bombardeo que dice, se desarrolló bajo el mandato del presidente de este entonces Álvaro Uribe Vélez. Aviones catir de la base de Rionegro bombardearon el Sinifaná, sitio sagrado y cerro tutelar del resguardo de Cañamono. La comunidad sintió mucho miedo porque era el mismo Estado el que estaba agrediendo a la comunidad, cuenta Mercedes, se afectaron los cultivos y hubo desplazamiento.

Finalmente, esta mujer que es signo de lucha, explica que fue apenas en 2012 que se empezaron a activar procesos de memoria histórica, también que Riosucio es un territorio considerado Sujeto de Reparación Colectiva por la violencia que los ha afectado.

El recuento de esta historia permitió visibilizar ante los asistentes y especialmente ante los integrantes de los colectivos juveniles presentes en esta jornada, las trayectorias de las comunidades riosuceñas, fundamentalmente las de las pertenecientes a los resguardos indígenas; la violencia de la que han sido víctimas, los actores armados que han tenido responsabilidad en estos eventos, incluido el Estado, los contextos políticos regionales y nacionales que han enmarcado dichos sucesos, las consecuencias y los dolorosos efectos que han devenido, las luchas y movilizaciones que se han gestado por parte de las comunidades a partir de estos acontecimientos.

No obstante, si bien este fue un escenario para amplificar la comprensión de la historia del conflicto, apropiada hasta el momento por una parte de los habitantes del municipio, cabe mencionar nuevamente que en el territorio ya existían jóvenes con un claro sentido político en torno a la memoria y su importancia; jóvenes que conocen del paso de la guerra por su pueblo y que a propósito de ella y de otras violencias vinculadas a la precariedad, a la pobreza y a la exclusión, generan procesos de acción colectiva juvenil, es decir, procesos

organizativos cuyo fin es la formación en arte, cultura y convivencia.

Una mirada teórica

En su teoría de violencia, Galtung (2003) clasifica el fenómeno en tres dimensiones: la violencia directa, aquella que profiere incluso la muerte; la violencia estructural, que es aquella que mata de a poco a través del hambre y la escasez por ejemplo; y la violencia cultural, aquella ideológica, religiosa, que puede justificar el desarrollo de las violencias directas y estructurales. La aparición de las violencias, según el autor, no significa únicamente destrucción y conflicto, sino que posibilita una función creadora y transformadora en las personas y las sociedades que logran nombrar, conocer a profundidad sus realidades.

A propósito, la Acción colectiva juvenil, un concepto emergente de los estudios de juventud, demuestra que “los jóvenes son cuerpos en agenciamiento, situados, territorializados, capaces de imaginar alternativas frente a la crisis de sentido que emana de esta época” (Pineda y Muñoz, 2018, p. 12). La acción colectiva posibilita modos organizativos en torno a la construcción, a la creación y a la liberación. En ella acontece la vida juvenil, la resignificación de los contextos habitados y las realidades trazadas, muchas veces por la historia de la violencia.

Si bien la condición juvenil está atravesada por toda clase de adversidades asociadas a la precariedad económica y vital, a la incertidumbre frente al futuro, al desencanto y a las violencias, en el contexto actual están emergiendo formas de acción colectiva juvenil que pueden aportar a la constitución de nuevos horizontes de país basados en una cultura de paz (Aguilar y Muñoz, 2015).

En ese sentido, la resistencia juvenil se plantea como conductas que se rebelan frente a los procedimientos impuestos desde la práctica de conducir a los otros, rompiendo lazos de obediencia especialmente con el Estado (Foucault, 1978), y reemplazándolos por la ley de las propias necesidades situadas de las comunidades y de las exigencias juveniles.

En relación a la transformación que parte de la creatividad, Michel Foucault plantea la resistencia como un acto de invención de nuevas posibilidades de vida que permitan hacer de la existencia una creación estética, que a su vez, liberen del Estado y del tipo de individualización que está ligado a él. La resistencia en la estética de la existencia de Foucault, es la fuerza del escoger hacer y ser, es un impulso revolucionario en tanto no se valida a través de la religión o el sistema legal, cuyo campo de afectación es la vida misma y que deviene en “obra de arte” (Giraldo, 2008).

Se ha dicho entonces que el acto creativo dota de nuevos sentidos, libera y transforma desde las pedagogías de la re-existencia. Artistas indígenas y afrocolombianos como

Adolfo Albán Achinte refuerzan esta idea en el marco de la decolonialidad, entendida esta cómo el proceso mediante el cual se reconocen otras historias, trayectorias y formas de ser y estar en el mundo distintas a las lógicas occidentales colonizadoras.

Albán (2009) plantea el acto creador cómo una práctica emancipatoria que libera las subjetividades oprimidas por la conquista y sus consecuencias culturales a lo largo de la historia como una práctica deconstructiva que lleva a desaprender, a soltar las amarras del apocamiento, de la necesidad de aprobación y de la certeza de productividad, es decir, que se pierde el interés sobre la función y el fin de la creación y que se crea por el placer mismo de hacer, de expresar, de imaginar, de aprender. Resistir y re-existir implica reconocer, transformar pasa por la evaluación crítica de la historia y desemboca en la creación emancipatoria. Así, deviene el concepto re-existencia cómo:

Los dispositivos que las comunidades crean y desarrollan para inventarse cotidianamente la vida y poder de esta manera confrontar la realidad establecida por el proyecto hegemónico que desde la colonia hasta nuestros días ha inferiorizado, silenciado y visibilizado negativamente la existencia de las comunidades (Albán, 2009, p. 455).

Respecto a la coyuntura política colombiana tras la firma de los Acuerdos de Paz, la paz, concebida no únicamente como ausencia de conflictos dentro de una sociedad, ni

cómo mero silenciamiento de las armas, es considerada cómo una paz imperfecta en tanto existen “pluralidad de espacios donde se generan regulaciones pacíficas de los conflictos, y por ende, infinidad de individuos y de grupos sociales que cotidianamente hacen su aporte a la construcción de la paz” (Loaiza, 2016, p. 63).

Una urdimbre de resistencias y re-existencias

Las narrativas de los diferentes colectivos juveniles rurales y urbanos han hecho evidente el arraigo por el territorio y la identidad. Pareciera que se ha reafirmado que el buen vivir es posible, que las comunidades y el campo son una ventaja y que desde allí se puede generar un desarrollo humano. Los jóvenes del campo se narran desde las vivencias, desde la experiencia cotidiana y sus luchas están enmarcadas en deseos e ilusiones para con su comunidad; sus resistencias son la permanencia del territorio, preservar su ancestralidad y rehusarse a dejar que la dinámica de la sociedad urbana los consuma, pues la mayor pretensión es generar una re-existencia desde lo que son, desde el reconocimiento que ahora han ganado y se han labrado.

Los colectivos urbanos generan resistencias más universales, se movilizan por las políticas de gobierno, pelean desde enunciados más académicos, pero no desconocen el territorio, de hecho Riosucio y sus comunidades son un paisaje distinto, diverso, raro, que

genera asombro y ganas de asomarse. Sus re-existencias se enmarcan desde el descubrirse dentro del territorio, innovando desde los conocimientos adquiridos fuera.

Un ejemplo de esto son cuatro colectivos juveniles conformados por hombres y mujeres de distintas edades que en medio de la diversidad de su quehacer, persiguen un objetivo común: reconocerse como comunidad en re-existencia aún en medio de la huella del dolor producida por la violencia. Bulevar de las Artes que trabaja en la formación de niños y jóvenes alrededor de las artes, las ciencias y el deporte, Colectivo CaminArte que camina en las zonas rurales más profundas de Riosucio con el objetivo descentralizar una oferta cultural que históricamente se ha quedado en el contexto urbano; Colectivo Segunda Escena que integra los saberes de jóvenes que han salido del municipio a través del teatro, que han viajado y soñado con él y que además resisten a la guerra a través de su representación y Colectivo Kurisía que rescata los más profundos valores ancestrales de su comunidad y su territorio. Todos grupos de jóvenes organizados alrededor de procesos creativos y vinculados con la memoria, el reconocimiento étnico, ancestral y político.

Es entonces importante detenerse en las acciones de cada uno de estos colectivos, presentar su trabajo con algo más de profundidad, y exponer sus motivaciones y su trabajo vinculado con los niños, los jóvenes y la comunidad Riosuceña. Un entramado de resistencias que deviene en

re-existencia; una re-significación de la vida a través del color, el arte y la cultura.

El Bulevar de las Artes es una apuesta cultural de formación artística, fundamentalmente, que integra recreación, deporte, artes y ciencia en un evento que se realiza cada año a lo largo de una semana en el mes de diciembre desde el 2011. Este colectivo surge luego de que una de sus fundadoras, Adaluz Ortiz, presenciara un acto violento en la ciudad de Cali (ciudad que albergó a Adaluz durante algunos años), un acto que la conmovió respecto a la educación, los derechos y el privilegio.

En una marcha estudiantil que exigía la gratuidad de la educación, un chico de la Universidad del Valle llevaba explosivos en su maleta, mientras caminaba explotó la maleta con chico y todo; fue un trauma para todo el mundo, nunca nadie esperó que uno de sus propios compañeros fuera armado. A partir de eso fue como ¿qué está pasando con nosotros?, ¿por qué debemos manifestarnos para pedir la igualdad con violencia y con dolor?, ¿por qué hacer sacrificios tan grandes con nuestra vida para lograr cosas que ya nos pertenecen como la paz y la igualdad? (Adaluz Ortiz, 2018).

Desde aquel momento, Adaluz decidió que aquello que se estaba exigiendo a través de la movilización colectiva estudiantil, y de otros movimientos de base, se relacionaba con la posibilidad estudiar, aprender y formarse de manera gratuita e igualitaria por lo que decidió crear el Bulevar como una apuesta de formación

popular en torno al arte y la cultura fundamentalmente y más adelante, en torno a la ciencia y el deporte.

Son varios escenarios culturales y deportivos los que componen la apuesta del Bulevar, reuniendo anualmente a más de 50 personas (fundamentalmente niños y jóvenes) con la particularidad de que muchos de sus talleristas han sido artistas y estudiantes universitarios de diferentes áreas del conocimiento que asumen su acción como un voluntariado.

El arte se comprende para este colectivo como una herramienta fundamental para ampliar la imaginación, y permitir que emerjan pensamientos creativos sobre aquellos pensamientos miserables vinculados a las experiencias límite como la pobreza y la guerra; en palabras del colectivo:

¿Qué hace que una persona pueda elegir entre un camino u otro camino?, ¿qué hace que una persona deje de tener un pensamiento miserable?, pues ampliar los horizontes en la imaginación y eso era lo que proponíamos con Bulevar. (Adaluz, 2018).

Su máxima es el arte como medio de sensibilización y para ellos ser sensible significa no hacerle juego a la guerra, Margarita Obando, voluntaria y tallerista del Bulevar dice:

El arte es generalmente el que nos sensibiliza; si somos seres sensibles no podemos estar peleando

los unos con los otros (...) Por ejemplo, en Riosucio se dio mucho la violencia política, entre liberales y conservadores, sin embargo, eventos como El Carnaval o como El Encuentro de la Palabra, han transformado las cosas. (Isabella Escobar, 2018).

La misión del colectivo en 12 años se ha cumplido en tanto que “el Bulevar es una cosa que anda sola”, de la que otros jóvenes se han hecho cargo a través del relevo generacional; “el Bulevar no se queda en una generación sino que se va transmitiendo por generaciones”; así los niños, niñas y jóvenes esperan cada año que llegue diciembre para poder vincularse gratuitamente al espacio.

Es por ello que el Bulevar de las Artes ha sido una salida de emergencia ante las violencias experimentadas por los niños, niñas y jóvenes en el desarrollo de sus vidas. De este modo el colectivo juvenil le apuesta a la construcción de individuos de paz, formando a niños, niñas y jóvenes, sembrando la inquietud por transformar la experiencia de una semana en diciembre en una vocación para la vida, que ya no solo se construye desde las artes sino que también incluye las ciencias y el deporte desde el 2018, creyendo que:

Es lo que haría un ser humano integral hacia la paz, que no solo se pueda volcar hacia el arte, sino que también pueda poner a funcionar su cuerpo; si lo hace vibrar o lo hace bailar o correr, va a encontrar complemento por todo lado, no todos somos artistas o científicos, puede haber un deportista. (Adaluz, 2018).

El CaminArte es una propuesta de arte itinerante que surgió en el año 2014 motivada por la apuesta del Bulevar de las Artes. La idea del colectivo fue llevar la propuesta de formación del Bulevar a las zonas rurales del territorio de Riosucio como una apuesta por resignificar aquellos espacios que han sido atravesados por la violencia como una estrategia para descentralizar la oferta cultural.

El colectivo no tiene tiempos ni agenda, se encuentra vivo y dispuesto, cuando en el año coinciden algunos amigos, se toman los materiales de trabajo y se emprende sin mayor protocolo la visita a las zonas rurales en las que se dan los talleres y se intercambian los saberes entre comunidad y talleristas. Pablo Cataño, integrante y uno de los fundadores del CaminArte, habla de la experiencia:

Algunos integrantes del Bulevar de las Artes pensamos viable la propuesta de llevar el Bulevar pero a la zona rural del municipio ¿por qué a la zona rural? Pues porque la zona rural de Riosucio ha sido un territorio tocado por los diferentes grupos al margen de la ley y las diferentes violencias, llamándose estas en plural precisamente porque consideramos que no es una sola violencia la que ha tocado nuestro territorio sino que han sido diferentes manifestaciones violentas por las que han tenido que pasar los territorios y sus pobladores. (Pablo Cataño, 2018).

El colectivo, como el Bulevar de las artes, es un ejercicio de voluntariado promovido por jóvenes que deciden juntarse desde la diversidad de sus saberes para establecer un diálogo con los saberes rurales; una

actividad en la que no se deposita conocimiento en las comunidades que se visitan, sino que se aprende conjuntamente:

Nos pensamos el CaminArte como un espacio no solamente para llevar algunos talleres de arte, de formación de alguna de las expresiones como danza, música, literatura, teatro, máscaras, tejido, sino como una manera de dialogar, pues no nos volvemos depositarios de conocimiento, sino que dialogamos, nos comunicamos, aprendemos unos de otros. (Pablo Cataño, 2018).

A propósito del nombrado tema de la paz y la firma de los Diálogos, Caminarte piensa el colectivo como un medio para tocar las vidas de los individuos a través del arte, un mecanismo para estimular la vida de las personas y transformar realidad tocadas por el conflicto como es el caso de Riosucio:

En un pueblo tan enemistado, que ha tenido que pasar por cosas tan difíciles, donde nuestros cuatro resguardos indígenas han sido de algún modo considerados víctimas colectivas de un conflicto armado que ha acallado sus luchas, que los ha estigmatizado, consideramos que cuando entre los jóvenes nos reconocemos y trabajamos, hay paz, se hace la paz. CaminArte de algún modo es un constructor de paz no solamente como propuesta social de intervención, sino porque dentro su quehacer está el arte y el arte indudablemente es un transformador de vidas; porque es preferible cuando un chico tiene un pincel en la mano y no tiene un puñal o un arma, y es definitivamente lo que nos hemos propuesto, que se conozcan otras

opciones, que se tenga otra posibilidad de mirar la realidad en la que vivimos. (Pablo Cataño, 2018).

Por su lado, David Grisales, artista plástico egresado de la Universidad de Antioquia y también integrante y fundador del CaminArte, sugiere la idea del arte y la cultura como un medio para escalar la paz desde la íntima individualidad, hasta ejercicios políticos colectivos:

El arte es integrador, nos enseña de forma lúdica, nos da respuesta a muchas incógnitas que vamos atravesando, y a través del arte y la alquimia que se da en los procesos nos da el conocimiento por ejemplo de nuestras capacidades qué es lo primero que tenemos que entender, aquello que podemos hacer y sobre nuestros límites también, y del entorno. El arte nos da una voz que no se da con la palabra si no con el hacer de nuestras manos, de nuestra boca, de nuestro cuerpo, a través de otra sensibilidad. A mi por ejemplo, la alfarería me acercó a la paciencia, antes era muy impaciente para hacer las cosas y a través de la alfarería, supe que cada cosa tiene su tiempo, que cada momento es necesario experimentarlo, me dio herramientas para adquirir una técnica propia y para poder enseñarla, y dar las pautas a la gente para que tenga sus propios caminos, y para que construya su propio saber. Creo que eso es lo fundamental para construir individuos y sociedades. (David Grisales, 2018).

“Kurisía” es una palabra en lengua embera que traduce pensamiento. Este es un proyecto conformado por cinco jóvenes de comunidades indígenas caminantes de la medicina tradicional, quienes crearon el grupo en el año 2018 a través de la reflexión crítica acerca del proceso de

aculturación que afecta las tradiciones, la cosmovisión y la cosmogonía de los pueblos indígenas, desde las más íntimas individualidades, hasta las más grandes prácticas culturales. El joven taita Yamid González, cuenta sobre el origen del colectivo:

Notamos que hay mucha aculturación, ó sea la adopción de otras culturas de afuera que lamentablemente perjudican mucho la cultura, las tradiciones, la cosmovisión y la cosmogonía de nuestros pueblos indígenas, entonces de allí sale la necesidad de que esta sanación no puede ser sólo personal sino colectiva para las personas de las ciudades y los jóvenes que han perdido sus caminos y sus raíces. (Yamid González, 2018).

La transmisión de medicina tradicional de Kurisía a otros jóvenes y en general a la comunidad con la que tienen contacto, se desarrolla con el fin de que vuelvan a conectar con ellos mismos y su territorio:

Las personas se olvidan de todo el mundo, hasta de ellos mismos, y es una pérdida porque los seres humanos somos luz y estamos diseñados para ayudarnos entre nosotros mismos y avanzar espiritualmente. Sentimos que a través de la medicina tradicional podemos transmitir la enseñanza a los otros. Intentamos que los jóvenes y las personas se vuelvan a reconectar con la naturaleza y con ellos mismos. (Yamid Gonzalez, 2018).

La principal herramienta de la que se vale el colectivo Kurisía para compartir su conocimiento y ayudar a sanar, es la músico-medicina:

La música medicinal, la música de conciencia, porque sabemos que, así como las personas adoptan esas otras culturas de la música, la música medicinal es mucho más fuerte porque ella trae unos mensajes y unas vibraciones que si nos sabemos conectar con ella vamos sanando nuestro cuerpo, y nuestro espíritu y nuestros pensamientos, y empezamos a recordar y a sentir lo que somos y la necesidad de actuar como mejores personas cada día. (Yamid Gonzalez, 2018).

Por otra parte, y en relación con la cuestión de la paz, surge una idea en cabeza de Juliana Trejos Franco, otra integrante de Kurisía que nombra la acción colectiva como una acción política que parte de la construcción de sentidos sociales en torno a la identidad y la comunidad:

Es inevitable generar procesos políticos, viendo la política no desde la óptica de promesas de gestión, sino viendo la política como una estrategia para construir tejido social, una estrategia para generar desarrollo, pero cuando hablamos de desarrollo no solamente hablamos de construcciones, de infraestructura; cuando hablamos de desarrollo también tenemos que pensar en la parte social, en la parte espiritual de cada persona. Entonces se crean estos tejidos, estas redes de contacto donde en cada sector, en cada zona de nuestro municipio se están llevan a cabo procesos distintos pero todos con el mismo propósito; que la población, empezando por la población juvenil, cada vez sea más sensible y más humana para generar un ambiente de vida más agradable, un ambiente de armonía, tranquilidad y paz. (Juliana Franco, 2018).

Segunda Escena es un colectivo de teatro fundado en el año 2011 mediante la iniciativa de Adrián González, un joven riosuceño que en el contexto del Carnaval de Riosucio se hace actor natural, pues en la dinámica de la festividad hay personas que se disfrazan, declaman y decretan, generando una afición por la cultura del arte teatral en jóvenes como Adrián. Sin embargo, este actor reconoce una experiencia crucial para la formación del grupo:

En el año 2010 tuvimos un proceso con el maestro Misael Torres del grupo Ensamblaje de la ciudad de Bogotá; él pasó un proyecto con el Ministerio de Cultura y montó una obra para conmemorar el bicentenario de Colombia; se llamó “El convite de los héroes”. Con ese montaje nosotros hicimos diez funciones, nos recorrimos el Festival de Teatro de Manizales, fuimos al Iberoamericano, estuvimos en Huila; en esas funciones nosotros entramos a conocer cómo era el ámbito del actor de teatro, dónde era que se movía, y cuando se termina ese proceso, nace Segunda Escena, con ese mismo impulso y esas ganas de seguir haciendo teatro. (Adrián González, 2018).

El colectivo ensaya y monta de manera continua en distintos escenarios de Riosucio, fundamentalmente en el Teatro Cuesta. Hoy, Segunda Escena cuenta con casi diez años de trayectoria, ha realizado el montaje de más de cinco obras, piezas con las que ha recorrido festivales nacionales e internacionales de teatro, dentro y fuera del país, tiene siete actores en formación y un director de teatro que continúa enseñando al grupo.

El grupo empezó con una base de tres personas, ahora somos siete y contamos con un nuevo director que es licenciado en artes escénicas con el cual estamos en un nuevo proyecto. Adrián González, 2018).

La compañía ha podido realizar talleres con población vulnerable, acercando el arte a estos lugares. Como plantea Isabella Escobar integrante del colectivo:

Con Segunda Escena hemos tenido la oportunidad de viajar a numerosos festivales y de estar recorriendo varios lugares del país, pero también hemos tenido la oportunidad de llegar a población vulnerable dentro de nuestro territorio o en otros contextos donde no es tan fácil que llegue el arte; es lindo poder contribuir con ese tipo de cosas. (Isabella Escobar, 2018).

Para los integrantes de Segunda Escena el teatro se configura como una práctica constructora de paz, dado que implica un proceso educativo que aleja de la guerra. Así también puede comunicar malestares sociales y desde ello, incidir en las comunidades que son su público.

El teatro es una manera de mostrar una inconformidad, es una manera de educar, en esa educación hay que leer mucho y yo digo que si uno está en este camino de educación estamos más lejos de la guerra, la función de nosotros en el teatro sería representarla para que el público la vea y entienda desde otras perspectivas que estamos mal encaminados. (Adrián González, 2018).

La ficción del teatro, permite en oportunidades recrear la guerra y con eso verla en obra posibilitando la educación

acerca de sus efectos y con ello la concientización para prevenir su reincidencia en la realidad.

Estamos hablando de que la guerra es una realidad y ojalá se quedara en el teatro, que se viera solo como obra, pero que la guerra no tocará los espectadores en la vida real. A mí me parece que el teatro en construcción de paz va muy de la mano en el sentido de que se está educando, se tiene que educar para que cosas que suceden en la guerra se queden en el teatro y no pasen en la realidad. (Adrián González, 2018).

En palabras de Isabella, el hecho de mostrar la realidad a través del teatro posibilita la apropiación de la historia, porque “el arte sirve para el conocimiento, para la apropiación de la historia y más a través del teatro que es una herramienta tan linda para mostrar la realidad ya sea con sus cosas feas o con sus cosas bonitas”.

Los jóvenes de los diferentes colectivos se narran desde sus acciones, sus quehaceres y sus sueños, todos enmarcados en la búsqueda de reconocimiento del territorio, de sus tradiciones y de un deseo por no dejarse morir, por resistir y hacerse visibles, por ser protagonistas de la realidad comunitaria y social y transformarla a través de la re-existencia.

Los jóvenes de Riosucio se narran desde las montañas, los ríos, los cerros sagrados o desde los barrios, los parques y los cafés más populares del pueblo; varía su contexto pero tienen algo en común: su narración se sale de la sombra de las narrativas de los mayores, la resistencia la generan

más desde una visión distinta de la realidad, resisten al mantener su postura y piensan en la re-existencia desde la unidad, no sesgan la mirada ante lo étnico, ante lo ancestral, ante la diferencia territorial; re-existen desde el autoconocimiento, desde el empoderamiento y desde el querer aprender de la diferencia del otro.

Un telar de retos y conquistas

Como se ha evidenciado, la estética es el medio común de los colectivos juveniles riosuceños para resistir y re-existir; la música, el teatro, la formación artística en distintas disciplinas impartida en zonas rurales y urbanas del territorio; todos procesos mediados por la reflexión crítica de jóvenes que creen en la emancipación de la guerra, en el cuestionamiento a las rupturas culturales que provoca la globalización y el consumismo, en las posibilidades de hacer de la violencia una ficción para así alejarla de la realidad social y en la urgencia de llevar al campo el conocimiento que discriminadamente se ha concentrado en la ciudad.

La mediación estética es entonces pedagogía del ser, retorno a la ancestralidad, minga de saberes, emancipación de la violencia, imaginación poética, dimensión y acción política y creación artística. Sus procesos organizativos contienen en su interior la esencia de los conceptos de resistencia y re-existencia; sus movilizaciones y posicionamientos aún en medio de la

precariedad, dan cuenta de cuán resistentes y re-existent son.

Las prácticas de resistencia de los jóvenes, esas que son estéticas en sí mismas ponen en arena de combate los sentidos políticos que deberían asumir de sus realidades; ¿Son víctimas de una estructura que los supera? ¿O los creadores de sus biografías existenciales y comunitarias? Negarse desde lo estético a la aceptación de una realidad decantada por la violencia es la resistencia presente en la acción colectiva juvenil de Riosucio.

Por otro lado y como hemos sugerido, Adolfo Albán Achinte explicaba la re-existencia como las invenciones estéticas de las comunidades para manifestar de forma auténtica la esencia de sus culturas; si la re-existencia es un medio para resistir y para crear, una herramienta para deconstruir y recomponer, las prácticas que emergen de la acción colectiva juvenil presente en Riosucio son, sin duda, prácticas de re-existencia. Estas son las conquistas que el territorio, en cabeza de sus jóvenes, ha obtenido a lo largo de esta última década.

Es por eso que las aspiraciones de este ejercicio investigativo pasaron por conocer, indagar y nombrar las prácticas políticas y estéticas organizadas por parte de jóvenes rurales en un departamento como el caldense que, pese a haber sufrido el rastro del conflicto armado, no está integrado en las zonas de atención prioritaria del posconflicto porque, de modo sorprendente, hay

territorios: departamentos y municipios que cumplen con los criterios (altísimos índices de violación a DD.HH) de violencia estructural y directa para ser considerados como tal y Caldas no cuenta con los suficientes .

A propósito de los retos que se plantean a nivel nacional frente a la consolidación del proyecto de la paz, que valga decir en este momento de la historia se encuentra más vilipendiado que nunca. En Riosucio, como territorio situado, continúan existiendo retos en términos de consolidación de una memoria más clara del conflicto armado y la violencia de guerra. Si bien hay unas prácticas de resistencia y una re-existencia consolidada desde la voluntad de sus jóvenes frente al dolor que ha dejado la violencia, así como frente a las condiciones estructurales de pobreza de ciertos territorios rurales fundamentalmente y urbanos, aún falta que el municipio haga de sus heridas cicatrices para contarse desde otra mirada, de ahí que sea necesario que los jóvenes sean agentes de este proceso, pues sus voces evidencian la necesidad de estar, recuperar y continuar tejiendo.

Respecto a los jóvenes, queda claro que si bien hay una importante actividad de parte de colectivos que en medio su reconocimiento de la historia de conflicto que ha atravesado su pueblo trabajan por la construcción de escenarios de paz, aún quedan diálogos que trazar con aquellos que desconocen el paso de la violencia y su efectos en el municipio. Entre tanto, cabe reconocer que ejercicios como el de Mercedes Tapasco activan procesos

de memoria que propician la lectura y comprensión del territorio en tanto sus afectaciones políticas y militares, sus luchas y sus resistencias.

A Riosucio le falta entonces contarse sin prejuicios, sin temores, es necesario despertar con más fuerza las vivencias del conflicto para sanar y comenzar a tejer un entramado de paz en conjunto, hablar de los hechos violentos vividos, de los desaparecidos, de la Herradura, de la Rueda, de la familia Díaz, de los actores armados que fueron protagonistas del conflicto de las muertes que hasta ahora siguen impunes.

Respecto a los jóvenes, queda claro que si bien hay una importante actividad de parte de colectivos que, en medio su reconocimiento de la historia de conflicto que ha atravesado su territorio, trabajan por la construcción de escenarios de paz.

Esta investigación deja una ventana abierta para los y las jóvenes que participaron de las narrativas, se debe continuar indagando por las huellas de dolor que aún se sienten y se perciben en el municipio, se convierte en un reto que con toda seguridad cambiará el lugar de enunciación de las narrativas juveniles, que empezará a vislumbrar con más claridad los colores de los hilos que han tejido el entramado que es Riosucio.

El olvido necesario para continuar con la vida luego del dolor, versus la necesidad de activación de la memoria para apalancar procesos de verdad y reparación se

plantean como reto en el territorio de Riosucio. Así, es un imperativo generacional brindar protagonismo a sus jóvenes, quienes se constituyen como agentes activos de su realidad social y constructores de escenarios pacíficos.

Referencias

Albán Achinte, Adolfo. (2009). *Artistas indígenas y afrocolombianos: entre las memorias y las cosmovisiones. Estéticas de la re-existencia: Arte Y Estética En La Encrucijada Descolonial* . Ediciones del Signo, Argentina.

Aguilar-Forero, N; Muñoz, G. (2015). La condición juvenil en Colombia: entre violencia estructural y acción colectiva. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 13 (2), pp. 1021-1035. Colombia.

Appelbaum, N. (2007). *Dos plazas y una nación: raza y colonización en Riosucio, Caldas, 1846-1948*. Bogotá, D. C.: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Incah.

Botero, D; Tavera, E. (2020). *Desde la firma del Acuerdo de Paz asesinaron a 565 líderes sociales*. <http://hacemosmemoria.org/2020/02/26/desde-la-firma-del-acuerdo-de-paz-han-sido-asesinados-565-lideres-sociales/>

Congreso de la República de Colombia. (2019). *Proyecto de Ley 003 de 2018*. <https://verdadabierta.com/reforma-rural-integral-espejismo/>

Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Galtung, J. (2003). *Paz por medios pacíficos. Paz y conflicto, desarrollo y civilización*. Madrid: Red Gernika 7.

Giraldo, R . (2008) La resistencia y la estética de la existencia en Michel Foucault. *Revista Entramado*, Colombia.

Henao-Carvajal, O. (2019). *Historia de dos plazas*. Manizales: Editorial Andina.

Loaiza, Julián. (2016). “Niños, Niñas y Jóvenes Constructores-as de Paz”. *Una experiencia de Paz Imperfecta desde la potenciación de subjetividades políticas*. Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud – Universidad de Manizales. Colombia.

Ministerio de Tecnologías de la Información y Comunicaciones. (2019). *Carnaval de Riosucio se inmortaliza como patrimonio cultural de la humanidad con estampilla del MinTIC*. Bogotá, D. C.: Ministerio de Tecnologías de la Información y Comunicaciones.

Ministerio del Interior. (2013). *Resguardos Indígenas*. Bogotá, D. C. Ministerio del Interior.

Molano-Bravo, A. (2015). *Fragmentos de la historia del conflicto armado (1920-2010)*. Bogotá, D. C.: Centro de Memoria Histórica.

Movimiento Nacional de Víctimas de Crímenes de Estado. (2018). *Caldas en Contexto*.
<https://movimientodevictimas.org/caldas/>

Registro Único de Atención a Víctimas, RUV. (2020). *Unidad para la atención y la reparación integral a las víctimas*.
<https://www.unidadvictimas.gov.co/es/registro-unico-de-victimas-ruv/37394>

Oficina del Alto Comisionado para la Paz. (2016). *Acuerdo Final. Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera*. Bogotá; D. C.: Oficina del Alto Comisionado para la Paz.

Oficina del Alto Comisionado para la Paz. (2016). *Acuerdo Final. Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera*. Bogotá; D. C.: Oficina del Alto Comisionado para la Paz.

Pineda, J; Muñoz, G. (2018) *Robándole tiempo a la muerte*. Universidad Pedagógica Nacional; Fundación Centro Internacional de Educación y Desarrollo Humano CINDE;

Reuters. (2018). *Suben a 1200 rebeldes de Farc que se apartaron de acuerdo de paz en Colombia*.
<https://lta.reuters.com/articulo/>

Sistema de Información sobre Agresiones contra Defensores y Defensoras de los DD.HH. (2018). *Más allá de las cifras*. <https://somosdefensores.org/wp-content/uploads/2018/09/MasAllaDeLasCifrasEspWeb.pdf>

Verdad Abierta. (2019). *Caldas borrado de los dineros del posconflicto*. <https://verdadabierta.com/caldas-borrado-de-los-dineros-del-posconflicto/>

TROCHA

IV

RESONANCIAS EN
OTROS TERRITORIOS

ECO-RESISTENCIAS

Prácticas que llevan hacia un existir

Susana Lucia Baudichon Valencia

Obertura

El presente trabajo de investigación se desarrolla en el Departamento del Valle del Cauca y la comunidad a la que me acerque está conformada por las Ecoaldeas: Un Pasito a la Vez, De-mente y Pacho Villa, ubicadas en territorio del Parque Nacional Natural Farallones de Cali sobre la Cordillera Occidental.

Los Farallones de Cali son formaciones rocosas que se encuentran a los 4100 msnm, con una extensión de 206.503 Ha. que comparten los municipios de Cali, Jamundí, Dagua y Buenaventura. Un corredor ecológico que se ha visto afectado directamente por la violencia colombiana, la extracción de minería ilegal y el narcotráfico.

En las ecoaldeas existen dos tipos de comunidad: una población itinerante constituida por los voluntarios, algunos con el deseo de vivir otro tipo de experiencias en sus vacaciones, otros con la idea de conocer este sistema para replicarlo en sus ciudades; la otra comunidad está

conformada por aquellos jóvenes que residen en las Ecoaldeas. Son jóvenes que le apuestan a retornar a lo natural a partir de acciones Eco-resistentes.

La investigación desarrollada es de corte cualitativo. Se llevó a cabo una inmersión en las ecoaldeas con el objetivo de comprender de manera cercana su realidad, otorgándole relevancia a las experiencias, subjetividades y conocimientos propios de la comunidad, siendo de esta manera una investigación cuasi-inductiva.

Se utilizó la etnografía como método de investigación, haciendo uso de herramientas como la observación participante, entrevistas semi-estructuradas, diarios de campo y revisión documental. Las cuales permitieron crear un discurso en el que se entreteje la voz y subjetividad de los participantes con el análisis detallado y consenso intersubjetivo de la investigadora.

Durante el desarrollo de la investigación se identificaron tres categorías de análisis que permitieron comprender los procesos de resistencias ecológicas: Esta investigación define como Eco-Resistencias las apuestas de vida, que personas de distintos lugares, especialmente jóvenes, realizan para salir de la realidad socio-económica del consumo desbordado que conlleva al deterioro del medio ambiente. Son prácticas de carácter colectivo que tienen un componente ecológico que promueve el cuidado del medio ambiente y de los recursos naturales, con un carácter socio-económico, interesados en disminuir

problemáticas como la pobreza y el hambre, la reducción del consumo de objetos y servicios, impulsando la autosostenibilidad como una forma de vida.

La Red Global de Ecoaldeas GEN (2008), la cual acoge a diversas ecoaldeas y proyectos ecológicos en el mudo, retoman la definición dada por Gilman para definir una Ecoaldeas como:

Un lugar, donde conoces a los demás, un asentamiento integral, no sólo una estructura de viviendas, agrícola o empresarial sino todo ello a la vez, un asentamiento en donde las actividades humanas, están integradas en el medio natural de manera inocua. Tan importante como la relación con el medio natural es que el asentamiento sea soporte de un desarrollo humano sano, y que haya un sentido de celebración. Finalmente la clave de la sostenibilidad es que la vida de la comunidad pueda continuar indefinidamente en el futuro. (Gilman)

En el proceso de eco-resistencia y en la construcción y desarrollo de una ecoaldeas, crear Comunidad se convierte en una forma de trabajo en el que cada persona aporta desde sus conocimientos y experiencias, y se contribuye a la economía de las familias, esta resulta ser una forma más potente de crear consciencia colectiva. Es así, como la comunidad creada en cada una de las ecoaldeas visitadas, responde a lo planteado por Bauman (2004), para quien la comunidad va más allá de pensarla como un lugar en donde se comparte un territorio, para Bauman la comunidad evoca a un paraíso.

Contexto de resistencias campesinas

En la década de los años sesenta nuestra Colombia inicia una nueva etapa de la historia ya convulsionada. Con génesis en la década de 1940, las tensiones sociales y políticas escalan hacia una guerra civil. Las tensiones buscaban impedir la articulación de la protesta campesina y obrera con la oposición política en Colombia.

Para este momento, el malestar campesino se había acrecentado debido a la incomprensión en la distribución de la tierra, estando en manos de latifundistas que les exigían trabajo obligatorio sin pago, cancelación de impuestos para sacar a vender al mercado los alimentos cultivados por ellos, además de no permitirles sembrar alimentos para el consumo familiar campesino.

Siendo éstas y otras condiciones de vida deplorables las que obligaron a los campesinos a organizarse y llevar a cabo acciones violentas a través de las cuales se apropiaron de tierras. “El acceso a la tierra promovido por los comunistas se dio sobre tierras baldías, abandonadas o despojadas a sus propietarios y, excepcionalmente, por compraventas” (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2013, p.31).

De esta manera, para 1949 se habían parcelado 12 de las 45 grandes haciendas del país. Triunfos que llevaron al crecimiento de la organización comunista y al inicio de las guerrillas. Se crearon la Unión de Izquierda Revolucionaria (UNIR) al mando de Jorge Eliecer Gaitán

y el Partido Agrario Nacional (PAN), lo que permitió que sus necesidades fueran visibilizadas en el ámbito político. De igual manera el Partido Comunista (PC) “contribuyó a limitar la explotación campesina, a modernizar las relaciones económicas existentes y a transformar la estructura de la propiedad” (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2013, p. 56).

En 1946 Gaitán se lanzó a la presidencia con un programa democrático que buscaba una reforma agraria e igualdad de condiciones para los colombianos. Sin embargo Gaitán, quien punteaba en las elecciones, fue asesinado el 9 de abril de 1948, lo que originó en todos sus seguidores dolor y frustración ante un estado que privilegiaba los intereses de las clases altas, relegando al pueblo, lo que conlleva al estallido del Bogotazo.

El 9 de abril de 1948 se convirtió en uno de los principales hitos fundacionales de las guerrillas comunistas, creación que se terminó de completar tras la operación Marquetalia llevada a cabo durante el mandato de Guillermo León Valencia, bajo el nombre de pacificación del Tolima. Fue en ese momento que algunos de los líderes campesinos pasaron a ser dirigentes de un grupo guerrillero.

De esta manera es posible identificar que el contexto de origen del conflicto y violencia Colombiana está en el campo y en la relación con la población campesina. Violencia causada por la división del trabajo, de las clases

sociales y la distribución inequitativa de la tierra, al no permitir libertad en la siembra y el comercio de los alimentos, así como en el cobro de impuestos. Es decir, al darle apertura al neoliberalismo como modelo ideológico y económico, así como al brindarle un lugar a la economía ilícita.

De acuerdo con el Pueblo Nasa (2016), del total de la tierra en Colombia, el 0,4% de los propietarios es dueño del 41,1% de la tierra. Los ganaderos tienen 45 millones de hectáreas con 24 millones de vacas. En Colombia hay 36 páramos y sobre 26 de ellos el gobierno concedió licencias ambientales para permitir minería. Más de 6 millones y medio de hectáreas fueron despojadas por violencia en los últimos 20 años.

Durante la década de 1990, las masacres de comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas fueron el medio a través del cual los paramilitares buscaban ganar influencia y hacerse al control territorial de la región. Control que surgió tras la crisis agrícola que enfrentó el país y el aumento en el consumo de minerales como el oro, el níquel y el hierro, así como la explotación de hidrocarburos como el petróleo demandados por los países desarrollados. Lo que condujo a que Colombia buscara la producción masiva de éstos, posicionándose en los años 90 como uno de los principales productores de crudo en Latinoamérica.

En la historia reciente, en el proceso de paz de La Habana es nuevamente colocado en la agenda nacional la discusión sobre los derechos de propiedad de los campesinos en Colombia. Siendo evidente que la tierra es un tema sensible para la clase terrateniente y una situación de vulnerabilidad para el campesinado en su lucha por el acceso a ella.

La violencia contemporánea sigue teniendo como fundamento la guerra, la soberanía y el enemigo, pero además, el monopolio de la violencia no se encuentra en el Estado. Ahora, una serie de máquinas se entrelazan para poder generar el horror necesario para el control de los recursos y la explotación de éstos. Siendo una de estas máquinas el control de las semillas, como lo muestra Coline Serrau en el documental *Soluciones locales para desórdenes globales*. “Quien controla las semillas, controla la totalidad de la cadena alimenticia y controla a la humanidad” (Serrau, 2010).

El gobierno Colombiano aprueba en el 2017 la reanudación de las fumigaciones con glifosato, luego de que fueran suspendidas en el 2015; tiempo durante el cual los campesinos retornaron a las prácticas ancestrales para la siembra, haciendo uso de semillas propias o libres; es decir, semillas que no eran transgénicas, adicional a ésto retornaron a la elaboración de pesticidas a partir de productos naturales como el ajo, la hoja de ortiga o la cáscaras de huevo.

Al pasar a sembrar semillas libres la tierra se vuelve más rica en nutrientes y minerales, de esta manera los alimentos que produce son más ricos en nutrientes para los seres humanos y animales, previniendo y disminuyendo las enfermedades, lo cual no es favorable para empresas como Bayer, de origen Alemán, con presencia en Colombia reconocida por sus productos médicos y farmacéuticos, así como por la creación en el 2002 de la división de productos agroquímicos como plaguicidas y la compra de la empresa de semillas Nunhems, llevando actividades de ingeniería genética de alimentos. Resulta muy conveniente y lucrativo ser los dueños de la cura teniendo el control de aquello que produce la enfermedad. De esta manera, Monsanto nos enferma y Bayer nos médica.

Es así como todos ganan, el Estado al obtener el pago de los impuestos de las empresas, cuanto más ganen mayor será la tasa de impuesto que deberán de pagar; las farmacéuticas al tener más consumidores, las entidades de salud al cobrar al Estado los gastos de las personas enfermas y la educación al mantener sujetos adoctrinados y presos del sistema, sujetos sin un pensamiento crítico y que ingresan al círculo de poder, bien sea como consumidores o como productores; dando continuidad a la cadena de horror y de muerte. “Se le está quitando a la humanidad el derecho a alimentarse de manera autónoma y saludable [...] en lugar de decir buen provecho diremos buena suerte” (Serrau, 2010).

De esta manera las dificultades que se presentan entorno a la tenencia de la tierra era y continúan siendo una causa del ejercicio de la violencia en nuestro país. Es así como hoy en el año 2020 la legislación agraria y las políticas de tierras no han modificado la desigualdad e inequidad en la distribución de la propiedad agraria.

Prácticas eco-resistentes

En Colombia el club capitalista arranca de tajo los árboles, los bosques y las selvas, invade los páramos y los pretende para minería, disminuye, desaparece y envenena ríos y a los que no, les chupa el agua para mono cultivos y minería, envenena el suelo y el aire, llena de basura campos y ciudades.... El desequilibrio genera inviernos alocados y sequías que asustan. Las ciudades se han convertido en lugares donde la basura de vidrio y plástico se confunde con la basura de carne y hueso, gente que sobra porque no tiene con que comprar, ni siquiera es reciclable como la otra. Simplemente sobra. (Pueblo Nasa, 2016).

La diferenciación entre tercer mundo y mundo desarrollado deja de tener sentido, todos por igual experimentan las consecuencias de un “desarrollo” o como diría Marx un progreso destructivo del capitalismo, desgastado, vacío y desechable que conlleva al deterioro de la naturaleza, de las relaciones de la humanidad con lo social, con la psiquis y con la naturaleza misma, no solo por la contaminación que penetra en la subjetividad de cada individuo a través de la publicidad, sino también

por el desconocimiento y la pasividad de los sujetos frente al ritmo acelerado y absorbente del sistema, el cual insiste en que seamos seres sin pensamiento para continuar siendo piezas que encajan en este. Todo nos indica que la lógica de producción y consumo capitalista nos está llevando a un desastre ecológico y social incalculable y que de no tomar acciones amenaza la supervivencia de la especie humana en la tierra.

Es necesario tomar acciones que reduzcan las consecuencias de las prácticas de los hombres en el medio ambiente. De esta manera Lowy (2012) habla de la necesidad de crear una alternativa que conjugue la ecología crítica y el socialismo marxista en relación al valor del uso, la satisfacción de las necesidades, la igualdad social, la salvaguarda de la naturaleza y el equilibrio ecológico. Planteando el ecosocialismo como una alternativa radical al progreso destructivo. Consiste en:

Una corriente política fundada sobre una constatación fundamental: la protección de un medio ambiente favorable a las especies vivas, incluida la nuestra; corriente que resulta incompatible con la lógica expansiva y destructiva del sistema capitalista... el ecosocialismo consiste en una política económica que satisface las necesidades sociales y mantiene el equilibrio ecológico. (Lowy, 2012)

No se trata de limitar el consumo sino de llevar a los sujetos al cuestionamiento y a la reducción de este,

satisfaciendo únicamente las necesidades auténticas y dejando a un lado la producción de objetos inútiles y desechables que suplen un deseo momentáneo de las personas pero que contaminan por años el planeta.

Además de la producción y el consumo, el ecosocialismo retoma algunos ideales del socialismo, como el de proporcionar a los seres humanos mayor tiempo libre con el fin de desarrollar plenamente sus potencialidades, creatividades, sueños, etc. favoreciendo la estabilidad emocional y los vínculos sociales. El reto del ecosocialismo consiste en “reorientar el progreso de manera que sea compatible con la preservación del equilibrio ecológico del planeta” (Lowy, 2012).

El verdadero reto está en el cambio de las estructuras económicas y sociales capitalistas / mercantiles, el establecimiento de un nuevo paradigma de producción y distribución, basado en la consideración de las necesidades sociales, especialmente la necesidad vital de vivir en un entorno natural no degradado; un cambio que precisa de actores sociales, de movimientos sociales, de organizaciones ecológicas y de partidos políticos y no únicamente individuos de buena voluntad (Lowy, 2012, p. 99).

Dentro de las prácticas de cambio que sugiere el Ecosocialismo se plantean las Eco-resistencias. Algunas prácticas Eco-resistentes llevan a los sujetos a abocarse al campo para llevar una vida del “cuidado”, de la tierra, de la biodiversidad, una vida en comunión con los espacios del ambiente natural, como es el caso de las ecoaldeas.

Eco-resistencias en Los Farallones de Cali

I. Un pasito a la vez



Una de las principales características de las ecoaldeas es la elaboración de las viviendas y espacios con base en la bioconstrucción, es decir, haciendo uso de materiales propios de la región como maderas, guaduas, arcilla y paja, los cuales son ecológicos, reciclados y extraíbles a un

bajo costo y que no contaminan el medio ambiente ni perjudican la salud de las personas.

Adicional a esto las formas de diseño y construcción tienen por pilares los cinco elementos: tierra, aire, agua y fuego, los diseños pueden hacer alusión a las formas circulares comprendiendo que éstas eran las que predominaban en nuestros ancestros.

La construcción ecológica, por tanto, es una forma de crear un hábitat adecuado al ser humano, respetando de la mejor forma posible el medio donde se realiza, y teniendo cuidado con los elementos y seres vivos de la naturaleza. (Bioconstrucción, s.f).

Un Pasito a la Vez más allá de ser una tierra habitada, se convierte en el territorio en el que Juan Manuel Idrobo ha decidido construir su hogar y compartir con otros jóvenes interesados por vivir de una manera autosostenible, siendo su principal objetivo vivir sin dinero.

Empecé a preguntarme por el dinero a cuestionarme cómo así que esto viene de acá y entonces comencé la idea de sembrar mi dinero, fue una desintoxicación porque deje de consumir lo que te dicen que consumas y fue ahí cuando comenzaron a surgir las preguntas (J. Idrobo, comunicación personal, 23 de Julio de 2019).

Para Juan Manuel el dinero es papel sin ningún valor, usado por quienes tienen el poder para esclavizarnos, haciéndonos creer que es una necesidad para adquirir determinadas cosas creadas también por ellos “en cambio

si vos me traes una papa cidra esto si tiene valor, esto otro es una estafa” (J. Idrobo, comunicación personal, 23 de Julio de 2019).

Juan Manuel, Ingeniero de sistemas, luego de haber viajado por Europa y haber trabajado para una importante empresa de EE.UU, decide en enero del 2015 irse a vivir al terreno de Un Pasito a la Vez.

Con la ayuda de paneles solares y la bioconstrucción, ha creado pasito a pasito una ecoaldea en donde, como lo dice Hernán colaborador argentino del proyecto, se tiene por objetivo: “Ser un sistema libre, independiente, sin tener que esclavizar a nadie ni siquiera a uno mismo, la meta es vivir sin dinero, el cual es el mayor obstáculo para el desarrollo” (Hernán, comunicación personal, 2017). Un Pasito a la Vez es el sueño de muchos contradictores del sistema capitalista, para quienes resulta ser más atractivo sembrar sus alimentos antes que comprarlos en un supermercado, hacer uso del trueque para tener acceso a servicios, movilizarse en bicicleta o caminando antes que subirse a un bus, tener tiempo de ocio sin arrepentimiento y para quienes sueñan con que sus actividades diarias y de ingreso económico se basen en la labor más no en el trabajo.

La condición de la labor consiste en que el esfuerzo y la gratificación se siguen tan de cerca como la producción y el consumo de los medios de subsistencia, mientras que el trabajo es la actividad que corresponde a lo no natural de exigencia del

hombre, que no está inmerso en el constante repetido del ciclo vital de la especie, ni cuya mortalidad queda compensada por dicho ciclo. El trabajo proporciona un artificial mundo de cosas, claramente distintas de todas las circunstancias naturales (Arendt, 2003, p. 118).

Un Pasito a la Vez se convierte en un espacio de encuentro principalmente de jóvenes que tienen como prácticas la siembra de semillas libres, es decir no transgénicas, sin ayuda de agro tóxicos; la cosecha manual de los alimentos haciendo uso de técnicas ancestrales como los ciclos del sol y la luna, el respeto por los animales al no consumirlos, la instalación de paneles solares, la elaboración de viviendas y objetos a partir de elementos producidos por la naturaleza y el uso de técnicas como el maporeo .

En Un Pasito a la Vez, entienden que “El pretendido capitalismo verde no es más que una maniobra publicitaria, una etiqueta para vender una mercancía o, en el mejor de los casos, una iniciativa local equivalente a una gota de agua en el terreno árido del desierto capitalista”. (Lowy, 2012). Convirtiendo el interés de los sujetos por cuidar su salud y el medio ambiente en un estilo de vida al que, nuevamente, como otras formas de vida del capitalismo solo resultan ser asequibles a determinados grupos sociales.

Los jóvenes que viven y visitan Un Pasito a la Vez, por el contrario, desean retornar a lo natural a través de acciones como la creación de huertas, los espacios que habitan,

otorgándole prioridad al uso de los alimentos que cosechan para la preparación de las comidas, lo que los lleva a retornar al ejercicio de prácticas ancestrales para cultivar y cocinar, creyendo en la posibilidad de la soberanía alimentaria. En Un Pasito a la Vez los jóvenes también se interesan por aprender y elaborar sus propios productos para el cuidado personal y evitan la compra y el consumo de objetos y servicios innecesarios.

Según Vivas (2014) el concepto de “soberanía alimentaria” fue definido en 1996 por el movimiento internacional de agricultores La Vía Campesina como “el derecho de cada nación a mantener y desarrollar sus alimentos, teniendo en cuenta la diversidad cultural y productiva”. En definitiva, tener soberanía plena para decidir que se cultiva y que se come. Situación que se pone en riesgo en muchos países cuando la Organización Mundial del Comercio es quien determina qué se siembra, impulsando la mayoría de las veces monocultivos que responden a intereses particulares que hacen uso de semillas transgénicas.

En la ecoaldeas, existen los dos tipos de comunidad que referimos en la introducción: la itinerante, constituida por los voluntarios y personas interesadas en aprender y replicar estas prácticas; y la permanente, aquellos que habitan y construyen el lugar. La itinerancia hace que se conviva con jóvenes de procedencias, idiomas, culturas y creencias diversas, convirtiéndose en un espacio en el que se vive la globalización, entendida como la plantea

Giddens (1994), como el lugar donde “la intensificación de relaciones sociales planetarias, que aproximan a tal punto los lugares distantes que los acontecimientos locales sufren la influencia de hechos ocurridos a miles de kilómetros y viceversa” (p. 70). Dentro de las actividades que realizan está sembrar, deshierbar, cocinar, construir, pintar.

Lo mejor de estos lugares es que están abiertos para que la gente venga y vea, que vengan con una naturaleza curiosa: ¿Así cocinan? ¿Cómo es esta técnica? Estos alimentos nunca los conocí porque no llegan a los supermercados y así con el ejemplo y con el venir a ver, por eso el lugar está abierto para que la gente venga a esta montaña, esa es la forma de ir mostrando y tener la casa abierta (Hernán, comunicación personal, 2017).

Otros de los proyectos de Pasito es finalizar la construcción de los domos, los cuales hospedarán a los residentes y visitantes, ser cada día más autosostenibles a través de la siembra de los alimentos y:

(...) activar la red de voluntarios con gente que va y viene, hasta que la gente se dé cuenta que tiene esos conocimientos y que puede cultivar sus propios alimentos, empezar a buscar formas de tener mayor independencia. (Hernán, comunicación telefónica, 22 de diciembre de 2019).

II. De-mente

El camino de ser uno mismo no es el más fácil, en una sociedad en donde a hombres y mujeres nos dicen cómo debemos comportarnos, cómo debemos vivir y hasta qué debemos sentir.

Se nos han presentado como sujetas discapacitadas para pensar y hablar sobre nosotras mismas y al mismo tiempo, proponer visiones críticas sobre los regímenes de poder que dan forma a las sociedades que habitamos [...] no nos es reconocido un lugar en la construcción del conocimiento legítimo. (Cariño, et al. 2015, p. 511).

Luz María es una mujer de ascendencia indígena, nació en Montenegro (Quindío) el 18 de febrero de 1973, vino de familia campesina y llegó a Cali desplazada siendo víctima de la pobreza de la cual logra huir a través de la educación, lo que le permitió empoderarse y la convirtieron como dice ella en “misionera del cuidado del planeta”.

En el 2007 Luz María decide vender su emprendimiento en zapatería e iniciar un proyecto alternativo de vida, en el cual, la música y el arte, el consumo responsable, la reutilización de residuos y la agroecología serían los pilares, cumpliéndose así misma su deseo de retornar al campo.

De-mente es un espacio ubicado en el corregimiento de Villa Carmelo en zona de reserva natural custodiada por la Corporación Regional Autónoma del Valle del Cauca

(CVC). Para Luz María, los procesos de Eco-Resistencia tienen un valor fundamental en nuestro sistema contemporáneo como forma de contención del capitalismo de extracción y el consumo deliberado.

Quando hablo de Eco-Resistencias es: me resisto a seguir consumiendo y planteo otras maneras de vivir [...] es reinventarse y hago que la esclavitud no me domine porque detrás de ese consumo de allá abajo hay una esclavitud sutil, que es lo que mucha gente no ha entendido (L. Ante, comunicación personal, 29 de Diciembre de 2019).

La casa De-mente está hecha con distintas técnicas de bioconstrucción, algunas de las paredes fueron elaboradas con ladrillos ecológicos y una masa elaborada a partir de panales de huevo, algunos espacios de la casa fueron contruidos con guadua de la zona ya que ahí todo se recicla, desde el agua, implementando un sistema ancestral de recolección del agua lluvia, hasta los ingredientes con los que se elabora el jabón orgánico; al ser productos de limpieza orgánicos se evita la contaminación de la tierra y ayuda al manejo de purificación de las aguas residuales, que son utilizadas para el regado de la huerta.

Las botellas de plástico (ecoladrillos) se usan en la bioconstrucción para la creación de materas o son rellenas o maporeadas con los empaques de alimentos, medicamentos y plástico. En De-mente todo se recicla, todo se transforma los recipientes plásticos, la chatarra, el aluminio, el papel, el cartón son clasificados y

almacenados con mucha disciplina diariamente; cada seis meses son llevados al centro de acopio más cercano de allí, se vende y con el dinero recaudado se le da continuidad a los talleres ambientales que se dictan en la escuela pública del corregimiento.

Las botellas de vidrio y los residuos de baldosa y bisutería que no se comercializan, se usan para la creación de mosaicos y decoración de la casa, así como la realización de talleres ambientales con la comunidad. En De-mente lo que no se usa para la construcción se convierte en arte y se le brinda a otros para que los transformen.

Se siembra de manera ancestral recuperando las semillas y sosteniendo un banco de semillas limpias para hacer trueques y continuar cosechando la base de la alimentación de las personas que viven allí. Siembran frutas, verduras, plantas medicinales y tubérculos. “Hemos sembrado comida, hemos sembrado vida”. (L. Ante, comunicación personal, 24 de noviembre de 2019).

Si yo logro vivir sin que el consumismo, el capitalismo me vuelva esclavo ahí ya hay una ganancia porque no es cuando el mundo diga si no cuando yo diga. Es no endeudarse para comprar las cosas, para comprar lo que quiero, ahí ya hay una resistencia ya me libere [...] reutilizar las cosas y volverlas arte como la llanta de afuera, le hice un tejido la pinte y se volvió silla, por eso es que esto es De - mente (L. Ante, comunicación personal, 29 de diciembre de 2019).

De-mente que como su nombre lo indica:

D es en mayúscula porque es la que tiene sentido,
D de poder, de pensar, de poder, de cuidar, de
formar, de paciencia, de disciplina, de constancia y
el mente es porque pienso, porque reacciono,
porque me intereso por el planeta. (L. Ante,
comunicación personal, 28 de diciembre de 2019).

A De-mente llegan voluntarios de diferentes ciudades interesados en replicar la forma de vivir en sus lugares de origen. Además de crear comunidad itinerante con los voluntarios, se hacen alianzas con colectivos:

De mente no es una sola persona, es todo el que quiera aliarse a pensar a crear a formar, aquí en este espacio hay cabida para todo el mundo [...] cuando uno llega a este espacio usted siembra, canta, llora, pinta, cocina y es una retroalimentación completa, es un tejido usted no solo viene a aprender, usted viene a retroalimentarse y a dejar huella [...] Yo doy talleres pero como no solamente soy yo si no que hay otras personas que hacen más cosas como lo que ha pasado con Revistete y con otros proyectos como vita sana y así he hecho proyectos con varias personas, con Juan Manuel de Pasito, Nadi de comida, todo lo hemos hecho con alianza con colaboradores. (L. Ante, comunicación personal, 28 de Diciembre de 2019).

De esta manera, el crear comunidad se convierte en una forma de trabajo en el que cada persona aporta desde sus conocimientos y experiencias, se contribuye a la economía de las familias y resulta ser una forma más potente de crear consciencia colectiva. De-mente no solo ha creado comunidad con los que habitan el territorio y con quienes

asisten como voluntarios, sino que ha creado alianzas con jóvenes que, a pesar de no habitar el mismo territorio, llevan a cabo diversas prácticas eco-resistentes.

En el momento De-mente apoya el Colectivo Embeleso, creado en el 2017, cuenta con 100 hectáreas y está conformado por 10 familias que desean adquirir soberanía alimentaria y generar un ecoturismo responsable y armonioso. Está ubicado en el corregimiento de Villa Carmelo en el sector La Espera.

De-mente, a través de la realización de talleres y el acompañamiento a las familias del Colectivo Embeleso, ha logrado mayor empoderamiento del territorio y consciencia sobre la importancia de llevar a cabo prácticas que les permitan ser autosostenibles y no caer en las trampas del consumismo, las cuales según Lowy (2012) consisten en no tener en cuenta la temporalidad larga de los ciclos naturales; por ejemplo, para el cultivo y cosecha de los alimentos debido a las exigencias de la rentabilidad, la carrera por el beneficio rápido, aspectos que destruyen el equilibrio natural así como el consumo excesivo de objetos y servicios que se convierte en despilfarro y en acumulación. De-mente busca aliarse con diferentes personas, grupos y colectivos que tengan la misma proyección en cuanto a la autosostenibilidad y el cuidado del medio ambiente.

Es así como Luz Ma y todos los que formamos parte de De-mente, deseamos continuar con la realización de talleres de educación ambiental

llegando cada vez más a diferentes instituciones como la escuela y las empresas puesto que creemos que entre más personas conozcan otras formas de vivir estaremos contribuyendo a la consciencia ambiental y a la libertad económica de las familias (L. Ante, comunicación personal, 28 de diciembre de 2019).

III. Pacho Villa

Es un lugar difícil de divisar pues se encuentra oculto por robles, peines monos, gualandays, dormilones y helechos. Se encuentra una sencilla infraestructura en madera con dos pisos. El agua la suministra un nacimiento cercano a la casa y la energía la obtienen de una bicicleta con dínamo, es decir, hay que pedalear para que la casa se ilumine. El lugar se encuentra a 2200 msnm dentro de la espesura de la selva de Los Farallones.

Pacho Villa surgió en la década de los años 70's como un espacio de esparcimiento en el que era posible todo, época en la que el amor y la paz inundaban muchos de los corazones de los jóvenes y la libertad en todas sus expresiones era su bandera. Los hippies rechazaban los principios y modelos de vida definidos por el capitalismo y aunque en su mayoría eran hijos de la clase burguesa de la época, en sus pensamientos y estilos de vida rechazaban las pautas generacionales y se declaraban libres para crear y vivir en la sociedad que ellos consideraban como la adecuada, la cual tenía como

principios la paz, el amor, la búsqueda espiritual y la expansión de consciencia.

Pacho, Alberto y 3 amigos más deciden explorar los Farallones del Valle del Cauca y luego de varias caminatas ubicarse en el espacio en el que hoy es Pacho Villa. Se escogió el territorio por el agua pues hay nacimientos y el río Pato que está a una hora bajando. (E. Sanín, comunicación personal, 7 de Julio de 2019)

Pacho Villa hace parte de la zona del área protegida del Parque Natural Los Farallones. Diseñaron la estrategia de intérpretes ambientales con el fin de formar en los jóvenes del colegio del territorio un sentido de pertenencia por Pance y promover el cuidado del medio ambiente a través del acompañamiento y la enseñanza a otras personas, especialmente visitantes. A través del desarrollo de prácticas como la bioconstrucción, construyeron la casa y enseres a partir de la madera y guadua del lugar:

La casa fue construida con materiales de la zona, pedazos de árboles, tierra pisada, muros de roca, todo es con bioconstrucción, esto lleva mucho trabajo y energía. La idea es usar los elementos orgánicos de la zona y depender lo menos posible de la compra de ferretería, entonces es mucho trabajo, mucha dedicación (E. Sanín, comunicación personal, 7 de Julio de 2019).

La ecoaldea implementó la generación de energía a través de una bicidinámo; el reciclaje de los residuos orgánicos en una compostera que luego es revuelta con la tierra del lugar para sembrar; los demás elementos de reciclaje son

usados para la elaboración de objetos de la casa o son entregados en Pueblo Pance al reciclador de la zona, y el uso de baños secos para evitar la contaminación del río y producir a través del uso de biodigestores abonos para la tierra. Se busca principalmente alcanzar la soberanía alimentaria a través de la siembra de alimentos libres de agrotóxicos y empleando herramientas y prácticas ancestrales para su siembra y cosecha como los ciclos de la luna y del sol.

Lo principal es la comida, buscamos ser autosuficientes con la comida porque a través de la comida es que han sometido a los pueblos, entonces si no cambiamos, siempre vamos a estar así [...] Que la comida sea tu medicina, no la medicina tu comida (Alberto, comunicación personal, enero 5 de 2019).

Para Alberto Giraldo, quien ha estado desde los inicios del proceso:

Eco-resistencia es sentir el espacio para que no se deteriore más, el ser humano o las comunidades que estén allí hagan que se conserve el espacio, no aceptando minería, no aceptando agrotóxicos y haciendo una economía humana bien para los otros, eso es lo que necesitamos (Alberto, comunicación personal, enero 5 de 2019).

Allí entre Los Farallones, algunos como Alberto se radicaron y otros que lo visitaban de manera constante, comenzaron a sembrar y hacer del terreno un territorio para vivir y de los amigos una familia en el convivir.

Mi proyecto de vida siempre ha estado allá, más mi negocito de integrales y eso es una forma de resistencia al sistema, de resistencia a los transgénicos, a buscar mejor calidad de vida, la mayoría de las personas no caen en cuenta de esa situación, creen que adquirir cosas es tener calidad de vida pero es mejor tener un traje ligero para poder partir y ese lugar ha sido una escuela para vivir, en encuentro con la agroecología (Alberto, comunicación personal, Enero 5 de 2019).

Pacho Villa se constituye en una ecoaldea que ha albergado a diferentes generaciones. Una vez el grupo de Alberto se disolvió (Pacho murió y Alberto tuvo que radicarse en Cali durante un largo tiempo), han venido al lugar jóvenes con ese espíritu de conservación y de cuidado de la naturaleza, como Cristian, Kike y Edgard.

Además de las personas residentes en el lugar, existe un grupo de alrededor de diez jóvenes que lo visitan de manera fluctuante. De esta manera, Pacho Villa se convierte en una comunidad que ha habitado y se ha apropiado de un territorio, en donde a través del desarrollo de jornadas de reforestación, jornadas pedagógicas sobre el cuidado de los recursos naturales, la creación de huertas y educación en agroecología a niños y jóvenes que asisten al colegio del corregimiento así como a la comunidad en general. Ha hecho que los habitantes de Pacho Villa sean reconocidos como personas que a través de su ejercicio contribuyen al cuidado del medio ambiente y ejemplo de un estilo de vida alternativo que disminuye el consumo y pretende la autosostenibilidad.

Además de los vínculos con el colegio y la comunidad de Pance, Pacho Villa viene apoyando el reconocimiento de las personas indígenas que habitan el territorio y los procesos del Cabildo Indígena Nasa, reconociéndose no solo como refugio sino también como miembros del Cabildo Indígena, al estar en su territorio apoyarlo y participar de sus usos y costumbres.

Es básico hacer ese tejido como comunidad porque es importante que haya unión, que haya resistencia, que seamos todos en bloque para adelante, es parte de una economía solidaria, buscando esa manera de vivir en comunidad que es lo más difícil (Alberto, comunicación personal, enero 5 de 2019).

El lugar se financia, en alguna medida, con los aportes de los turistas y voluntarios interesados en conocer otras formas de vivir y aprender sobre prácticas de autosostenibilidad que los llevan a ser Eco-resistentes. El intercambio consiste en llevar a cabo labores que se requieran en Pacho Villa como limpiar, sembrar, arreglar la compostera, limpiar los baños secos, hacer semilleros, entre otras. También se realiza el intercambio de alimentos para compartir, que complementan la dieta que se mantiene en el lugar. La intención de Pacho Villa es promover de nuevo el consumo de alimentos ancestrales que se han ido reemplazando por alimentos procesados.

De esta manera, se pretende que a través de la sensibilización sobre lo que es el “buen vivir” alejado de la definición brindada por el capitalismo que junto a lo

mal llamado “desarrollo” ha llevado a que las personas y comunidades se alejen de sus saberes y prácticas ancestrales.

Hallazgos

Las ecoaldeas visitadas responden a los ideales del ecosocialismo ya que tienen como objetivo la reducción del consumo de objetos y servicios con el fin de alcanzar la autosostenibilidad. En Pasito y Pacho Villa el agua para el consumo y riego es tomada del río y aljibes, en Demente se utiliza el agua lluvia y esta se reutiliza en diferentes momentos, lo que disminuye el consumo del servicio de agua proveniente del acueducto, de igual manera se hace uso de otras formas de generación de energía como los paneles solares y la bicicleta con dinamo, las viviendas y espacios son elaborados con base a la bioconstrucción.

Otro aspecto a resaltar retomado por el ecosocialismo es la posibilidad que tienen las personas que habitan las ecoaldeas de tener tiempo libre y usarlo en el desarrollo de sus habilidades a través de actividades como sembrar, pintar, tejer, leer, reciclar, etc. Dichas actividades a su vez favorecen el mantenimiento y crecimiento de las ecoaldeas. De esta manera las actividades realizadas en las ecoaldeas dejan de ser un trabajo impuesto para ser labores que van en coherencia con los fines del ser humano y que no se diferencian de las actividades

realizadas en el tiempo libre. El vivir en una ecoaldeas hace que cada uno de los aspectos de la vida estén relacionados con el proyecto,

Un aspecto general entre las ecoaldeas es el interés por el cuidado del medio ambiente. Es así como Juan Manuel, Luz María y Alberto construyeron las ecoaldeas con el deseo de cuidar la naturaleza y a su vez crear otra forma de existir dentro del sistema capitalista, que si bien no erradica de forma absoluta la compra de servicios y objetos, si disminuye su consumo y le apuesta a la autosostenibilidad en mayor medida.

Además de los fundadores, las personas que habitan y visitan las ecoaldeas tienen un importante interés por el cuidado de la naturaleza y por aprender de ella, siendo los talleres y charlas sobre el cuidado del medio ambiente y reducción del consumo, las que mayor número de visitantes y voluntarios atraen. En las tres ecoaldeas la figura de voluntariado aparece como la oportunidad para crear comunidad y entre todos colaborar en el crecimiento de la ecoaldeas, además de su interés por cuidar la naturaleza, los voluntarios son atraídos por la curiosidad de conocer otras formas de vivir.

Otro aspecto en común resulta ser el interés por visibilizar las ecoaldeas y enseñar a otros las prácticas eco resistentes llevadas a cabo por ellos, realizando alianzas con colegios, colectivos, universidades, etc. Con el objetivo de

transmitir sus conocimientos y crear una comunidad mayor que les permita ser cada día más visibles.

Los jóvenes que habitan las ecoaldeas le apuestan a un retorno a lo natural a partir de la elaboración de los elementos para el cuidado personal y la siembra de los alimentos para su consumo, aunque ser vegetariano o vegano no es una característica común de los sujetos que habitan las ecoaldeas en ocasiones se presenta por la priorización en el consumo de los alimentos que produce la tierra y el respeto por la vida de los animales considerando como apropiado alimentarse de comida viva, como lo son las verduras, frutas, etc.

Es común el uso de técnicas ancestrales para la siembra y cosecha así como para cocinar. Se siembran semillas liberadas, es decir no transgénicas, y no se hace uso de agrotóxicos, esta no es a escala y busca suplir las necesidades diarias de los ecoaldeanos. Siendo la soberanía alimentaria otro de los puntos en común y de mayor relevancia que tienen las ecoaldeas ya que esta conduce a la autosostenibilidad. De esta manera se siembran alimentos que se convierten en la base de su alimentación y que nos remiten a nuestros ancestros indígenas y se hace uso del fogón de leña para cocinar.

Los jóvenes que habitan y visitan las ecoaldeas tienen subjetividades que transgreden el sistema capitalista, proponiendo otras prácticas y formas de existir. Las personas que visitan las ecoaldeas colaboran desde sus

propias habilidades y conocimientos, adquieren nuevos aprendizajes que les permitirán asumir prácticas eco-resistentes en sus lugares de residencia.

Es así como desde la forma como han sido creadas, sus pilares de bioconstrucción, soberanía alimentaria y construcción de comunidad. Las ecoaldeas se convierten en prácticas de ecoresistencia que acogen a quienes se encuentran agobiados por el sistema capitalista y que trascienden la resistencia a través de prácticas que llevan a una existencia, en donde prevalece el cuidado del medio ambiente y se busca un balance entre el progreso y la preservación del equilibrio ecológico del planeta.

Las ecoaldeas se abocan al campo con un objetivo que trasciende la disputa sobre la tierra que mantienen el Estado, los indígenas, campesinos y grupos insurgentes. En las ecoaldeas lo que da vida a esa tierra es la forma como es habitada. Las prácticas que se llevan a cabo las convierten en territorios de paz.

Finalmente, se identificaron otras prácticas consideradas eco-resistentes como es el caso de Revistete, Huertas urbanas, Ecobarrio y Ecolprovys, las cuales son llevadas a cabo dentro de la ciudad. De esta manera aunque el ecosocialismo planteado por Lowy no considera posible el equilibrio de la naturaleza inmersos en el sistema capitalista, estas prácticas eco-resistentes permiten ver cómo en la ciudad es posible encontrar jóvenes que se cuestionan y reducen el consumo, llevando a cabo

acciones que les permiten tener un poco de autosostenibilidad en ámbitos como la alimentación y el vestuario. De esta manera todas las personas desde su propio contexto pueden contribuir al cuidado de la naturaleza y a la reducción del consumo.

Referencias

Arendt. H. (2003). *La Condición Humana*. Buenos Aires, Argentina: Paidós Ibérica SA.

Bauman. Z (2004). *La Modernidad Líquida*. Buenos Aires, Argentina: Grafinor S.A.

Centro Nacional de Memoria Histórica. (2018). *“Somos más que 11”: El Día del Asalto a la Asamblea*. Colombia: <http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/micrositios/diputados-del-valle/introduccion.htm>

Centro Nacional de Memoria Histórica. (2013). *Guerrilla y Población Civil. Trayectoria de las FARC 1949-2013*. Bogotá, Colombia: Imprenta Nacional.

Cariño. C, et al. (2017). *Pedagogías Decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir: Pensar, sentir y hacer pedagogías feministas descoloniales*. Diálogos y Puntadas. Quito, Ecuador: Abya – Yala.

Ecolprovis 15 años. (Archibo de Vídeo). Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=As0hVgwhSMY>.

Ecolprovys (2019). ¿Qué es Ecolprovys. (Archivo de Vídeo). Youtube.
<https://www.youtube.com/watch?v=a14yQ6ggNAg>.

Guattari. F. (1996). *Las Tres Ecologías*. Valencia, España: Luis Santángel.

Global Ecovillage Network GEN. (2008). *Algunas Definiciones de Ecoaldeas*. Inglaterra:
<https://ecovillage.org/algunas-definiciones-de-ecoaldeas/>.

Instituto de Arte e Industria Cinematográfica de Cuba. (sf). *Cine Documental y la colaboración*.

Londoño, R. (2019). *Historia de las infancias y juventudes en contextos de violencia rural y resistencia agraria en Colombia*. Cátedra llevada a cabo en Manizales, Colombia

Lowy. M. (2012). *Ecosocialismo. La alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista*. Madrid, España: Biblioteca Nueva.

Pueblo Nasa (2016). *Libertad y Alegría con Uma Kiwe*. Colombia: Pueblo Nasa Norte del Cauca, P.24

Renace Colombia. (2014). *Red Colombiana de Ecoaldeas*. Colombia: <http://www.ecoaldeasdecolombia.org/>

Rodríguez, M. Silva. J. (1974 - 1981). *Nuestra Voz de Tierra, Memoria y Futuro*. Colombia.

Serrau, C. (2010). *Soluciones locales para un desorden global*. Francia: Productora: Serrau

Uramba Observatorio de Movimientos Sociales Paces y Conflictos. (Noviembre de 2019).

Uribe. D. (Junio 30 de 2019). *Tres Días de Música, Amor, Paz en Woodstock (Audio en Podcast)*.
<https://www.dianauribe.fm/episodios/m%C3%BAtica-amor-y-paz-en-woodstock>.

Vivas. E. (2014). ¿Qué es la Soberanía Alimentaria?
https://www.ecoportal.net/temasespeciales/derechos-humanos/que_es_la_soberania_alimentaria-2

Wikipedia. (sf). *Bioconstrucción*. Consultado el 20 de Marzo de 2020.
<https://es.wikipedia.org/wiki/Bioconstrucci%C3%B3n>

RESISTIENDO A LOS CURSOS DE VIDA Y MUERTE JUVENIL

La Greca: una revolución artística cafetera

Laura Hernández Mejía

Frente al espejo se reflejan algunas montañas cultivadas de café y una joven

Quisiera resaltar una línea que dibuja “La condición humana” (Arendt, 1998, p 21) como es el cuerpo, siendo éste, según Tuan (2007), un animal dotado de conciencia y experiencia, el cual en esta era de progreso y modernidad acarrea un costo, como bien nos enseñó Adorno (1966): el deterioro de su entorno y hasta de sí mismo. En esa medida, “los seres humanos estamos corporificados y nos encontramos dotados de identidad la cual es construida culturalmente” (Turner, 1989, p.25), al modelar los cuerpos de acuerdo a sus creencias, costumbres, normas: éticas, estéticas, morales, judiciales, etc.; por ello según Geertz (2005), no se puede desligar el cuerpo de la condición humana y de las culturas.

En este sentido, mi cuerpo humano, subjetivo, dotado de emociones, sentimientos, sensaciones, ideas y experiencias, se resume en tintas, cicatrices y

conocimiento, el cual requiere como acto imprescindible para emprender un camino investigativo, conocer el territorio desde sus múltiples paisajes. En tal sentido, mi cuerpo, “representa los saberes acerca de un estado social y comprende una visión de mundo particular” (Le Breton, 2002, p.13); por esto se vuelve complejo interpretar los acontecimientos vividos durante los últimos 20 años, pues son fenómenos socioculturales que han construido mi identidad y mi experiencia en un territorio como Chinchiná, Caldas, Colombia, en el cual se ha configurado mi condición juvenil.

Aquella condición juvenil “(...) es una construcción sociocultural, definida históricamente, cambiante y transitoria, que se presenta como parte de los procesos de disputa y negociación, entre las representaciones externas y las propias de los sujetos jóvenes en esta condición” (Pico & Vanegas, 2014, p.15); según esto, es necesario develar prácticas que evidencian aquellas tensiones que atraviesan los cuerpos juveniles en relación al contexto socio-cultural que pertenece, además de sus propias tensiones, por ello es necesario conocer cómo se ha ido configurado mi condición juvenil en el contexto Chinchinense.

Como Le Breton (2002) nos demostró, las representaciones simbólicas de la cultura construyen cuerpos que, según Foucault (2007), revelan cómo se ejerce el poder sobre la vida ajena, demostrando en esta zona cafetera, “la relación entre la vida y la muerte dada

de manera difusa a través de tecnologías que imparten el terror de manera particular” (Mbembé, 2011, p.34); lo que permite que se sostengan normas, creencias, costumbres, que fundamentan el “sistema capitalista” (Marx, 1975) y “patriarcal” (Bidaseca, 2018) imperante en Colombia; el cual requiere de toda una maquinaria epistemológica representada a través de construcciones morales, políticas y estéticas, que según Goffman (2006) permite una clasificación, en este caso simbólica de los cuerpos, los objetos, los lugares, los espacios y los territorios, según los criterios de quien establece lo normativo, los cuales se usan para llevar a buen curso, los fines que estimen convenientes los gobiernos.

En la cultura paisa por ejemplo, la justificación de estas construcciones simbólicas se evidencian cuando se nombran, clasifican y estigmatizan algunos cuerpos, lugares, espacios y territorios como indeseados, “al presentar conductas que denotan cierta peligrosidad” (Douglas, 1973, p.16) y se diferencian de la moral y la estética considerada adecuada, como Londoño (2008) nos demostró en su investigación sobre la higiene corporal en Medellín. Por esto, “las ollas”, “los putiaderos”, “los indigentes”, “los limosneros” “los pordioseros”, “las putas”, “las ratas”, “los delincuentes”. “los viciosos”, “los inmorales”, entre otros, son definiciones que configuran la condición juvenil, en tanto que son cuerpos señalados o que entran en contacto continuo con estas realidades. Estas nominaciones dan cuenta de que “las

representaciones del cuerpo y los saberes acerca del cuerpo son tributarios de un estado social, de una visión del mundo y, dentro de esta última, de una definición de una persona” (Le Breton, 1995, p.13).

Aquella construcción simbólica de los cuerpos crea una serie de clasificaciones, las cuales elaboran identidades que distinguen dos fuerzas humanas contrarias: los oprimidos y los opresores (Gramsci, 2011). Estas representaciones sociales se suscriben al cuerpo desde “la oposición limpieza y suciedad” (Douglas, 1973, p.54), que crea y aplica normas morales y estéticas con el fin de que prevalezca el orden social. Ahora bien, si juzgamos “los logros relativos del progreso a partir del destino de los sistemáticamente oprimidos” (Mate, 2003, p.3), encontramos que la manera más eficaz para lograr esa aprehensión de lo normativo es únicamente a través de la deshumanización, la despersonalización, el despojo, el sometimiento y la negación de un cuerpo, en este caso el cuerpo juvenil. Todas estas expresiones, develan en últimas, formas de consumir las vidas a través del desempleo y la precariedad laboral, el desplazamiento forzado o la migración obligatoria intraurbana o rural-urbana, la represión, el señalamiento y la estigmatización que impera en este territorio.

Uribe (2018), demostró que el terror y el miedo circulan por las diferentes esferas de la vida cotidiana del territorio, tanto en lo público como en lo privado, alimentándose de actos violentos, manifiestos en la

“limpieza social” (Rojas, 1994). Se debe aclarar que este fenómeno ha sido relacionado solamente con asesinatos selectivos de personas que transgreden las normas establecidas socialmente como lo menciona Guerrero (1995); sin embargo, de modo indirecto se ha identificado que existen otras manifestaciones violentas de carácter simbólico, las cuales corresponden a tecnologías que instauran el orden social a través no sólo de la eliminación, sino también de la estigmatización, exclusión, censura, amenaza, desplazamiento o desaparición, bien sean cuerpos o territorios.

Es por eso que vale la pena reconocer este proceso investigativo como una apuesta que trasciende las fronteras objetivas de las disciplinas humanas, al interpretar las transiciones juveniles, particularmente de vida y muerte, que se caracterizan como bien lo menciona Sepúlveda (2013), pues son episodios que cambian la situación personal al interior de una sociedad, donde la idea de vida/muerte recae sobre las formas de prescribir el terror a través de lo que Foucault (2007) denominó “biopoder”, el cual se instaura a través del sistema capitalista y patriarcal.

Dentro de este contexto cafetero han surgido modos de resistir a la compleja realidad, representadas en manifestaciones estéticas, artísticas y deportivas, las cuales proponen alternativas de vida diferentes al miedo y el terror establecido hegemonícamente mediante el uso sistemático de la violencia como Uribe (2018) lo

demuestra, sobre todo aquellas violencias que acarrear la “limpieza social”, donde resistir para sobrevivir se volvió un reto para cada individuo. Es por ello, que esta investigación se centró en la experiencia personal con el movimiento “La Greca: una revolución artística cafetera”, propuesta que nace frente a la necesidad de sobrevivir como joven, mujer, madre y militante artística-cultural en dicho contexto.

En ese sentido, esta experiencia investigativa merece ser narrada a través de mis pasos, para dar cuenta en términos de Albán (2007), del cómo los jóvenes desde la relación con el territorio y la comunidad, no obstante a las violencias, hemos resistido a ellas y creado nuevos modos de vida. De allí que exista la necesidad y la paradoja investigativa de hacer una “auto-etnografía” (Blanco, 2012), que permita a través de mi experiencia biográfica como lo propone Arfunch (2007), realizar una descripción densa en términos de Geertz (2005), que explique e interprete “acciones colectivas juveniles” (Stuart Hall y Tony Jefferson, 2014) estéticas, artísticas y deportivas; para dar cuenta de los sentidos y transiciones de vida/muerte, en un territorio como el que venimos referenciando.

Pasos que definen el caminar

Es importante ubicar esta investigación dentro del enfoque cualitativo y definir como apuesta epistémica y

metodológica la hermenéutica performativa, la cual pretende concebir la vida como un acontecimiento de acciones sistemáticas caracterizadas por el cambio y la metáfora, lo cual permite identificar los sentidos y transiciones de las voces y expresiones invisibilizadas por los sistemas políticos hegemónicos a través de narraciones que evidencian otras formas de realidad (Alvarado, Gómez, Ospina & Ospina, 2014). Como apuesta ético-política supera la consecución de resultados, ya que cuestiona la objetividad del sujeto y del contexto, en aquellos procesos de construcción política desde la acción, con las que se hace historia a partir de la producción de realidad que surge de los encuentros y desencuentros con lo humano, como bien lo demuestra Arendt (1998).

Metodológicamente, se parte de apropiar la experiencia personal como Larrosa (2006) propone, en la cual soy partícipe de la creación de un movimiento o proceso juvenil en el municipio de Chinchiná, Caldas, Colombia, que busca desde las manifestaciones estéticas, artísticas y deportivas, en especial desde lo alternativo, transformar la realidad que nos ha estigmatizado, excluido, censurado, amenazado, desplazado, desaparecido y eliminado por simplemente ser jóvenes que se diferencian de la moral y estética impuesta por el sistema capitalista y patriarcal.

El movimiento “La Greca. Una revolución artística cafetera” es un conjunto de acciones y colectivos juveniles como metáfora del arraigo que sentimos por nuestro

territorio y la necesidad de transformarlo desde la escena artística, pero también recreativa-deportiva. Esta agencia se convierte en una apuesta que pretende “dignificar y reivindicar la experiencia, retornando a lo subjetivo, la incertidumbre, la provisionalidad, el cuerpo, la finitud, la apertura, la vida como una cuestión dinámica y sensible” (Larrosa, 2006, p.4) de aquello que define la condición juvenil de esta zona cafetera.

Por tanto, la investigación comprende un diálogo entre lo objetivo y lo subjetivo en su abordaje. Por un lado, se hace necesario resaltar aquella mirada interpretativa de la realidad socio-cultural a través del riguroso método, sin desligar la condición humana, subjetiva y juvenil de la que físicamente hago parte, no sólo por habitar el territorio observado, sino por ser y hacer parte del entramado juvenil chinchinense que se quiere interpretar. De este modo, “La Greca” se convierte en esa experiencia social y personal a la vez que permite aproximarse a los cuerpos y “escenarios liminales” (Diéguez, 2014) para ser interpretados desde la “auto-etnografía” (Blanco, 2012), donde los desafíos teóricos y metodológicos surgen al intentar comprender los sentidos y las transiciones de vida/muerte desde la narrativa biográfica propia de Arfunch (2007).

Para resolver aquel intento interpretativo, fue necesario una “descripción densa” como lo propone Geertz (1973), que permitiese reconocer el paisaje de muerte de Chinchiná en los últimos veinte años, así como el paisaje

insurreccional del movimiento “La Greca: una revolución cafetera”. Además se sumó una revisión documental del archivo periodístico local, encontrando en la sabatina “Aquí Chinchiná y Palestina” adscrita al periódico La Patria de Manizales, junto a otras fuentes informativas recopiladas entre el año 2000 y 2020, recabando aproximadamente 215 columnas periodísticas en el marco de la violencia y la dinámica económica y socio-cultural cafetera.

A partir de ello se establecieron tres caminos que definirían el trasegar investigativo al tratar de interpretar aquella curiosidad. El primer camino reconoce el paisaje de muerte en Chinchiná durante los últimos veinte años, en clave “necropolítica” (Mbembé, 2011). El segundo, narra el paisaje insurreccional del movimiento “La Greca. Una revolución cafetera”. El último camino a transitar describe los sentidos y las transiciones de vida/muerte de la condición juvenil Chinchinense.

Paisaje necropolítico: una mancha roja ¿será el fruto o será sangre?

Para comprender el contexto de un municipio como Chinchiná es necesario describir, conocer e interpretar su paisaje, no sólo geográfico sino “necropolítico” (Mbembé, 2011) y desde allí dimensionar aquellos geoproyectos de muerte los cuales se ejercen desde tecnologías e infraestructuras que clasifican a las personas y a los

diferentes imaginarios culturales según las relaciones de producción y poder como Reguillo (2015) manifiesta, las cuales se establecen en la cotidianidad chinchinense. El concepto de “necropolítica” que propone Mbembé (2011), se basa en la idea de que, en las relaciones de poder algunas vidas tienen más valor que otras, donde el terror se convierte en una tecnología de dominación, por tanto en la zona cafetera chinchinense se observa un paisaje de muerte no sólo físico, sino también simbólico producto de la tecnología del terror y el miedo que se imparte desde la llamada “limpieza social”.

Chinchiná se encuentra ubicado estratégicamente en la zona centro del llamado “Triángulo de Oro”: Bogotá, Medellín y Cali¹⁷. Es un municipio que se presta para el turismo rural, ya que su posición geográfica le permite estar a menos de 20 km cerca de las ciudades de Manizales y Pereira¹⁸, así como “se ubica en la región centro sur de Caldas, en el corazón del Eje Cafetero-PCC (Paisaje Cultural Cafetero), foco de la región declarada Patrimonio Inmaterial de la Humanidad por la Unesco el 25 de junio de 2011”¹⁹. El aroma a café característico de

¹⁷Recuperado de: <https://www.eluniversal.com.co/suplementos/dominical/el-triangulo-de-oro-101222-NAEU186812> (Consultado el 15 de junio de 2020)

¹⁸ Recuperado de: <https://rutasdelpaisajeculturalcafetero.com/planificatu-viaje/caldas/chinchina-2/> (Consultado el 15 de junio de 2020)

¹⁹ Recuperado de:

este municipio, es producido por una de las fábricas de café liofilizado más importantes del mundo²⁰, lo cual favorece el sostenimiento de una economía significativa para la región, debido a la alta producción cafetera.

“Río de oro” llamaban nuestros ancestros a estas tierras cafeteras. Sus paisajes han mutado a lo largo de la historia según los ciclos del café, de la misma manera que con el ciclo de la vida. Tristemente ya no cambian por su curso natural, una maquinaria arrasadora del campo, solidificó estructuras para que el fruto maduro tiñera de sangre nuestro territorio mientras avanzábamos hacia el desarrollo. El desarrollo, como apología a la violencia, nos arrebató nuestro oro convirtiéndolo en Chinchiná, un municipio reconocido por su exquisito café, así como por el terror que se ha sembrado durante el paso del tiempo.

Detenerse en el paisaje de Chinchiná es observar pequeñas laderas onduladas acorraladas por montañas, plantaciones de café, ceibas y guayacanes, que trazan con sus hojas, sus frutos y sus flores, caminos verdes,

<https://www.findeter.gov.co/loader.php?lServicio=Tools2&lTipo=descargas&lFuncion=descargar&id File=259013> (Consultado el 15 de junio de 2020)

²⁰ El café liofilizado, o soluble, producido en la segunda planta productora más grande en el mundo de este tipo de café y está ubicada en el municipio de Chinchiná, departamento de Caldas. (Mariño & Chunyu, 2019).

magentas, amarillos, rojos y blancos; mientras en su ambiente se respira un aroma a café producto del proceso de liofilización del grano. Por sus tierras cursan varios afluentes que son aprovechados para la producción eléctrica, provisionando a los departamentos aledaños aquella energía. Su ubicación estratégica se convierte en un lugar de paso que abriga con su calor a los nómadas del café.

Sin embargo, la gran economía de Chinchiná no sólo se mueve hoy en día por la producción cafetera, sino también por las economías ilegales emergentes. Se conoce gracias a los hallazgos de Acero (2016) que, desde finales de la década de los años ochenta y principios de los años noventa, la crisis del café trajo consigo un incremento en la presencia de grupos armados al margen de la ley en la región cafetera y con ello el fortalecimiento de la economía ilegal. Sumado a ello, en la década del 2000 hubo un incremento en la violencia que se vive en la temporada de cosecha cafetera, tal como lo describe la siguiente columna publicada por la sabatina del periódico La Patria de Manizales, “Aquí Chinchiná y Palestina”:

La cosecha cafetera en Chinchiná y Palestina atrae a miles de recolectores de regiones de Caldas y de Colombia. Es la época donde los bares y las cantinas se ven atiborradas de campesinos que salen del pueblo a gastarse el dinero que ganan en la recolección del grano. Pero también es la temporada donde se incrementan las riñas y los robos, mediante diferentes modalidades que

utilizan los delincuentes para cometer delitos.
(Aquí Chinchiná, 2009, p.6)

Pareciera ser que, según lo narrado anteriormente, los recolectores de café se convirtieron en transgresores de la cotidianidad chinchinense al romper las normas establecidas socialmente, pues al finalizar las jornadas laborales semanales se observaba en cantinas o bares un mercado paralelo de drogas ilegales, prostitución y licor. La repugnancia que genera esta dinámica transgresora como Rosenkranz (1992) lo devela, provoca aflicción a la población chinchinense, al estigmatizar a los recolectores de café como irruptores de normas morales y estéticas. Lo anterior ilustra no sólo aquellas tensiones producto de las relaciones de poder entre quienes irrumpen, vigilan y/o castigan a los transgresores, sino también devela la dinámica rural producto de la época de cosecha cafetera, donde ésta se encuentra lejos de ser romantizada y se convierte en un escenario en el que relucen todas las violencias.

Según Foucault (1993), existen normas que se divulgan a través de discursos para constituir regímenes de verdad, con el único fin de establecer y mantener un orden social; de esta manera todo acto violento tiende a justificarse a la hora de ser reproducido e impartido en aras de lograr una cohesión social. En otra columna del mismo periódico en la misma década se reafirma lo dicho y deja entrever la dinámica cafetera del municipio en el que se evidencia la

repugnancia que existe hacia los recolectores de café al ser irruptores de las normas morales y estéticas.

Se acerca la tradicional cosecha de café y nuestro municipio es visitado por toda clase de personas que poco o mucho dejan huella en nuestra tierra. Los cafetales se pueblan de recolectores de todas partes del país y sábado y domingo, invaden nuestro casco urbano concentrándose la mayor parte en los centros de diversión que por cierto, son muchos en nuestra comarca. La cosecha reúne gran cantidad de etnias culturales y trae consigo problemas por doquier. La cultura del café todavía se basa en el tradicional fin de semana fiestero que es lo que más apetece al recolector. El bar, o lo que es peor, los expendios de estupefacientes, son los centros más visitados por los cosecheros de café; que a la par con la creciente prostitución, dan el marco perfecto para que los fines de semana se vean los espectáculos más deprimentes... Recorrer los bares de nuestro municipio un fin de semana es darse cuenta del desplome de los valores (Monsalve, 2002, p.2)

Aquella tradicional cosecha demuestra que Chinchiná ha sido un territorio marcado por dinámicas de vida rurales complejas de muerte, pues su economía se encuentra mediada no sólo por el grano, sino también por los comportamientos ilegales y de represión social ante los recolectores, catalogando a Chinchiná en el 2005 como uno de los municipios más violentos del

Departamento²¹ y del Eje Cafetero²² por su compleja situación de vida.

Este panorama ha afectado a los jóvenes del territorio, quienes hasta la actualidad viven sus experiencias juveniles de modo precario con carentes proyectos de vida viables, como lo expone Valenzuela (2015), vinculando aquellos escenarios de vulnerabilidad económica y social a “economías de la muerte” (Reguillo, 2015, p.62); este escenario territorial ha tendido a definir a Chinchiná como un “pueblo caliente” tanto por su temperatura, como por las dinámicas violentas que circulan y se expresan en tecnologías que imponen terror, miedo y el ideal de no futuro producto de la desesperanza de vivir, los cuales han ido acreditando sentidos y transiciones de vida/muerte en el territorio para los jóvenes.

Aquellas tecnologías se manifiestan en la aplicación de la “limpieza social” (Rojas, 1994), la cual es ejecutada en términos simbólicos y/o directos, y se expresa según Foucault (2009) cuando se castiga al estigmatizar, desplazar, excluir, desplazar, censurar, amenazar,

²¹ Recuperado de:

<https://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-3419411>
(Consultado el 15 de junio de 2020)

²² Recuperado de:

<https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-941486>
(Consultado el 15 de junio de 2020)

desaparecer y eliminar cuerpos y territorios principalmente habitados por jóvenes.

En una noticia del año 2009 se devela cómo los jóvenes van incursionando en la ilegalidad y en aquellos modos de vida cercanos a la muerte y al no futuro, dejando entrever uno de los sentidos y transiciones de vida/muerte que asumen algunos jóvenes que viven en el territorio.

A estos jóvenes los atraparon el pasado jueves, en cumplimiento de una orden de captura emanada del Juzgado Quinto Penal Municipal de Manizales, para procesarlos por los delitos de homicidio y porte ilegal de armas.

Días antes del crimen, los indigentes robaron algunos elementos del barrio La Frontera de Chinchiná, específicamente unas tejas de caballeriza abandonada y una olla pitadora, de la casa de uno de los asesinos. En este barrio opera una peligrosa banda, responsable de algunos robos y asesinatos. Sin embargo, curiosamente allí rige una norma expedida por el mismo jefe del grupo criminal, en la que prohíben que roben en ésta zona (La Patria, 2009, p.4)

Aquella captura de éstos jóvenes evidencia no sólo que en el municipio de Chinchiná existe la “limpieza social”, la cual se ejecuta al transgredir las normas morales establecidas por la sociedad a través de formas en que repercute no sólo directa, sino simbólicamente en éste tipo de acciones, pues de ellas depende que el terror circule y se mantenga una cohesión social. Lo anterior

según Uribe (2018) permite construir una alteridad propia de la ruralidad juvenil creada gracias al señalamiento, en este caso del ladrón que roba en el barrio; además deja entrever las trayectorias juveniles que plantea Sepúlveda (2013), las cuales en medio de la precariedad de los modos de vida, ejecutan por ellos mismos las tecnologías que permiten la circulación del terror en un municipio como Chinchiná, donde Butler (2006) señala que el pueblo se ha ido volcando de espaldas a sus jóvenes como señal de precariedad y exclusión.

Fue así como el olor a café se confundió con el olor a marihuana, así como los ruidos extravagantes de las trilladoras de café resonaban junto con los disparos de gatilleros, quienes a diestra y siniestra se apoderaban de los espacios urbanos y rurales. En su paisaje se observa cómo la flor blanca del café se mimetiza con el color blanco de la cocaína y el bazuco, de la misma manera que el cemento gris sirve como abrigo para los habitantes de la calle y los desplazados que buscan encontrar la esperanza de sobrevivir en medio de la invisibilidad de los callejones oscuros.

Resulta que el terror que circula en éstas montañas cafeteras se rige bajo el ciclo del café. Inicia como semillas; conscientes de que van a crecer, algunos niños, niñas y jóvenes, tienen poco qué comer. Mientras crecen se enfrentan a encrucijadas que ponen a prueba su vida: plagas, sequías y fuertes lluvias, son los factores externos que determinan la subsistencia de la planta; en cambio,

para los jóvenes la ilegalidad se convierte en el medio de sobrevivencia. Cuando florece la planta, su blanquecino color inunda ávidamente las tierras de Chinchiná que se encuentran permeadas por la violencia y la inseguridad. Pronto se avecina la cosecha y los frutos van cambiado de color, de amarillo a rojo se va tiñendo el asfalto de sangre por aquellos jóvenes que intentaron sobrevivir a la precariedad de sus modos de vida, pero tristemente fueron invisibilizados, estigmatizados, desplazados y eliminados.

(...) eliminación sistemática, así como los atentados a la vida digna, las representaciones mediáticas y formas simbólicas de señalamiento, se convierten en prácticas de juvenicidio que son ejercidas sistemáticamente por el aparato estatal legitimado y justificado por la cultura (Muñoz, 2015, p.132).

Estas prácticas han definido, según Sepúlveda (2013), los cursos de vida de los jóvenes y permiten develar la experiencia social colectiva según las oportunidades y restricciones impuestas por el contexto en que se vive. De este modo los cuerpos juveniles de esta zona cafetera, nos encontramos inmersos en esta lógica de “sobrevivencia” (Marina, 2006), la cual nos permite como lo plantea Rocha (2009), resistir ante un panorama del que somos víctimas de la “limpieza social”.

En el caso personal, éste territorio es el que me vio nacer y crecer, por tanto he vivido en “carne propia” la invisibilización, la estigmatización, el rechazo, la censura,

así como he visto matar y he sufrido el dolor de la ausencia de jóvenes amigos que se han quedado en el camino; sin embargo, para la sociedad Chinchinense, estas vidas precarias de los jóvenes como lo menciona Butler (2010) no merecen ser lloradas.

Paisaje insurreccional: “La Greca: una revolución artística cafetera”

Mientras contemplaba en mi hamaca el majestuoso árbol de ceibo, observaba cómo los techos de asbesto se deformaban en la ardiente Chinchiná un 27 de Febrero de 2017 a eso de las 3 de la tarde. Ese día las lágrimas se confundían con el sudor que brotaba por mi rostro, producto de la desesperanza de no tener dinero suficiente para garantizarle un buen vivir a mi pequeña hija Celeste.



Imagen del colectivo La Greca: una revolución artística cafetera.

Regresaba de la ciudad de Manizales a mi pueblo natal para residir nuevamente allí, recurriendo al apoyo de mi padre, madre y abuela; seres aguerridos y libertarios que facilitaron la huida de la mujer domesticada que odié ser y en la que, en ese entonces, me había convertido al haber construido una familia, que en ese entonces se derrumbaba.

En ese nuevo camino que había decidido transitar me encontré con el desempleo, siendo éste un desafío no sólo para mí como joven profesional, sino para otros jóvenes que también se vieron obligados a retornar a Chinchiná en búsqueda de apoyo económico y emocional de sus familias. Entre esos jóvenes estaba el retorno de mi amiga de infancia, a quien esperaba en casa aquella tarde ardiente en Chinchiná, con quien había gestado diferentes escenarios académicos y musicales años atrás. Este reencuentro nos facilitó pensar que debíamos de movilizar, apoyar y gestionar procesos comunitarios juveniles que nos permitieran ir transformando aquella realidad social y económica de esta cultura cafetera que, en palabras de Sen (1995), nos indigna y nos somete a la desigualdad y la falta de libertad, siendo ésta premisa la base de nuestra “resistencia” (Hessel, 2010) y revolución cafetera.

Luego de muchas conversaciones, denominamos “La Greca. Una revolución artística cafetera” a nuestro movimiento que emergía como respuesta al trasegar histórico de más de diez años de resistir a los escenarios de muerte, miedo, terror y no futuro, mediante la gestión de diferentes espacios para la juventud que se expresaron y se identificaron con diferentes apuestas estéticas, artísticas y deportivas, las cuales fueron reconocidas a nivel regional gracias a festivales, toques y conversatorios que se realizaron en Chinchiná.

A partir de ello proyectamos como objetivo de nuestro movimiento la co-construcción de escenarios de integración, reflexión, visibilización y formación de las expresiones juveniles alternativas, como actores claves para promover la convivencia y participación ciudadana del municipio de Chinchiná, en aras de lograr una transformación socio-cultural de la realidad a través del arte y el deporte como: el bicicross, los rollers, los skaters, el street work out, el hip hop, el punk, el rock, el metal, la electrónica, el arte urbano y el teatro.

Creación propia de La Greca, por muerto

En aquella “juntanza” de todas estas apuestas diversas, para nosotros fue necesario centrarnos en tres tipos de poderes que consideramos deseables potenciar en los jóvenes para la transformación social, como lo es el poder interno, el poder con y el poder para. El poder “interno”, lo comprendimos desde la propuesta de Nussbaum (2012), al potenciar el fortalecimiento de capacidades como apuesta para el desarrollo humano, ejecutando talleres enfocados en cultura de paz, confianza, liderazgo, dinámicas de convivencia y emprendimiento cultural y creativo.

El poder “con”, se ha abordado desde las estrategias de interacción entre líderes artístico-culturales como asociaciones o gremios y el establecimiento de modelos de poder horizontales equitativos y de fácil acceso que

permitan la generación colectiva de nuevas propuestas encaminadas a sus necesidades más latentes. Finalmente el poder “para”, lo hemos proyectado desde la formación que le permitirá a la comunidad interiorizar conceptos teóricos, metodológicos y de prácticas de gestión para fortalecer la industria cultural y creativa.

Desde su origen nos hizo sentido que “La Greca” adaptara una estrategia organizativa llamada “redarquía”²³ (Cabrera, 2015), la cual asegura que el trabajo se desarrolle colectivamente desde las capacidades propias de los integrantes, permitiendo que se establezcan diversas redes colaborativas en torno a las necesidades que surgen para la gestión de escenarios de divulgación artística. La redarquía está compuesta por la red de artistas, red de gestión, red visual y red logística; cada red lo compone un representante quien coordina acciones específicas dentro de la misma, así como conforma la red de coordinación que se encuentra compuesta por los representantes de cada una de las redes.

Este movimiento se ha consolidado como una apuesta innovadora de carácter colaborativo, que desea ampliar espacios de diálogo y encuentros de saberes dentro de este grupo generacional tan diverso, el cual posee un gran potencial por sus habilidades y sensibilidades creativas,

²³ Este concepto se desarrolla en un marco organizativo de plataformas informáticas que permite la construcción colaborativa de interacciones en la web, el cual es adaptado por “La Greca” como un sistema organizativo comunitario.

propiciando múltiples perspectivas que permiten dar solución a problemáticas locales a través del arte y el deporte alternativo, de manera que se puedan abordar desde la innovación organizativa una real transformación social, cultural y económica del municipio de Chinchiná, en aras de ir rompiendo con la estigmatización existente hacia los jóvenes.

Durante este proceso se han podido identificar los efectos directos de la problemática juvenil en el municipio, como la desarticulación en los diferentes actores que intervienen en el sector cultural, la disminución en la participación de actividades culturales y ocupación apropiada del tiempo libre en el mundo de la vida juvenil, así como la falta de apropiación y optimización de los escenarios existentes por parte de la comunidad y la alcaldía municipal.

Acerca de esto último encontramos un bajo índice de participación en el sector artístico-cultural alternativo en el municipio de Chinchiná, la pérdida de espacios para la participación comunitaria, la disminución de la gestión cultural alternativa y la contribución a los mayores índices de violencia y delincuencia por parte de los jóvenes del municipio. Así también la falta de viabilización por parte de las administraciones municipales a las propuestas de alto impacto que aportan a la resolución de las problemáticas que enfrenta el municipio y, finalmente, la falta de políticas efectivas que

financien el fortalecimiento del sector cultural a través de la gestión pública y privada.

En cuanto a los jóvenes tristemente evidenciamos en los inicios de “La Greca” la pérdida de la cohesión social, la falta de reconocimiento por parte de ciudadanía hacia éstos como agentes que promueven la transformación social, cultural y económica del municipio a través de las artes y la desmotivación de parte de los propios jóvenes para la creación y proposición de programas y proyectos que den solución a sus propias problemáticas.



Fotografía: Victoria Gómez en Festival Viva la Música.

Como respuesta a lo anterior hemos realizado diversas actividades empleando una metodología de trabajo que consta de tres fases. La Fase de aproximación: la cual consta del diagnóstico y co-creación de propuesta. La Fase Desarrollo: es la co-creación de soluciones a partir de las prioridades de la comunidad según su identidad cultural local. Finalmente la fase de sostenimiento: que busca la generación de estrategias de continuidad y ampliación a los procesos a partir de alianzas, réplicas y nuevos procesos como conversatorios, ferias y festivales artísticos.

Los resultados alcanzados se traducen en conversatorios, los cuales han estado orientados en la co-creación de los proyectos, la organización del colectivo en cuanto a redes, roles y funciones, la planeación de actividades y la creación de portafolios artísticos. “Feria. El Trueque” en su primera versión se ejecutó gracias al préstamo de las instalaciones de La Casa de la Cultura de Chinchiná y el aporte de los recursos económicos y logísticos de los jóvenes que se sumaron por iniciativa propia a este proceso. Esta versión se realizó el 21 de Mayo del 2017 con un escenario extendido en el Parque Simón Bolívar, que sirvió de muestra deportiva de Street Work Out y cuentería tradicional, alcanzando la participación de más de 300 personas, quienes disfrutaron de las diversas agrupaciones musicales, escénicas y deportivas en el municipio de Chinchiná en ambos escenarios La segunda

versión de “Feria. El Trueque” se realizó en la cancha del barrio La Paz, el 14 de Octubre del año 2017, en el marco de los Carnavales de Chinchiná (Evento financiado por la Alcaldía Municipal), cuya población beneficiada fue alrededor de 100 personas. Ambas ferias han tenido el objetivo de intercambiar experiencias alrededor de la música, el deporte y las artes escénicas, visibilizando estas manifestaciones en diferentes espacios del municipio.

El “Festival Viva la Música” se realizó el 16 de diciembre de 2017 en el Parque de las Ruedas, reuniendo a diferentes artistas alternativos a nivel regional, apostando no sólo a la recolección de juguetes navideños para niños de escasos recursos, sino también a posicionar a nivel local y regional espacios de participación juvenil alternativa, como promotores de la convivencia ciudadana y la construcción de una paz estable y duradera a través del arte. Para este festival se contó con la presencia alrededor de 300 jóvenes, por tanto se beneficiaron 300 niños, quienes pudieron tener un regalo navideño.

“El aquelarre” fue otro espacio que se nombró así por la necesidad de tejer la palabra alrededor del fuego y la música, el cual fue realizado el 17 de marzo de 2018 en horas de la noche en el Parque de las Ruedas. Contamos con la asistencia de 50 jóvenes, quienes se adhirieron a la estrategia organizativa de redarquía y se concluyó la idea de reactivar la Plataforma de la Juventud en Chinchiná. El 27 de septiembre del mismo año, se reactiva oficialmente

la Plataforma con 30 jóvenes líderes de diversas apuestas deportivas, culturales y artísticas del municipio.

El 29 de marzo de 2019 se realiza “OcupARTE”, como una apuesta itinerante de ocupación de diferentes escenarios del municipio, al apropiarse de los parques con intervenciones artísticas y estéticas. Para la primera fase se intervino el parque principal Simón Bolívar con cuentería y una sesión acústica de canta-autores locales, captando la atención de cientos de transeúntes que sintieron curiosidad y se detuvieron a participar de las intervenciones que se estaban realizando.

Posteriormente se crea el “Programa Radial Arpegios”, cuyo objetivo fue posibilitar un espacio en la “Emisora Comunitaria Mirador Estéreo” de formación al público radial en temas históricos alrededor de la música alternativa, en especial del rock y sus derivados, de manera que se fuera cambiando el estigma hacia estas expresiones artísticas y estéticas. Este programa también se convirtió en un espacio para la promoción de productos musicales locales y regionales, que nace en abril para ejecutarse durante el año 2019 los miércoles de 8 a 9 de la noche, contando con una gran acogida por parte de los radioescuchas locales, regionales, nacionales e internacionales.

En el marco de Los Carnavales del Café en su versión del año 2019, se realiza el “Festival La Greca” el 7 de Noviembre en el parque principal Simón Bolívar,

contando con la financiación de parte de la Alcaldía Municipal y con la participación de diferentes propuestas musicales del municipio y de la región. Para esa ocasión tuvimos un aforo de 200 personas, logrando el reconocimiento de aquellas expresiones juveniles alternativas al ser integradas a la programación de la tarima principal, pues anteriormente se designaban tarimas alternas para “no molestar a la gente con tanto muchacho raro”.



Fotografía: Victoria Gómez. Festival VIVA LA MUSICA.

Los avances obtenidos durante todo este proceso transitado han sido: la considerable participación de los jóvenes en los diferentes escenarios propuestos, la consecución de algunos recursos de la administración local y entidades privadas para el financiamiento de

diferentes escenarios de participación y divulgación artística, la creación y dinamización de la redarquía para alcanzar los objetivos propuestos, los diferentes aliados del sector público y privado que se sumaron a apoyar “La Greca”, la representación de los sectores: Colectivos y Juventud ante el Consejo de Cultura de Chinchiná, la consecución de un espacio que sirve como sala de ensayo de agrupaciones musicales, además del primer acercamiento para crear política pública de juventud a través de la socialización ante el Concejo Municipal de Chinchiná del proceso “La Greca”, esto en cuanto a los planes y proyectos ejecutados y proyectados.

Finalmente creemos que existe una mayor aceptación de aquellas propuestas artísticas, deportivas y estéticas alternativas, deconstruyendo lentamente aquellos imaginarios que rechazan aquellas expresiones, evidenciando una apertura mayor ante la escucha y la participación en diferentes escenarios públicos y privados.

Sentidos de vida/muerte en la resistencia cafetera

Al comprender la trayectoria del movimiento “La Greca”, se puede identificar varios aspectos que develan la condición juvenil de esta zona cafetera, en el que a través de apuestas artísticas, estéticas y deportivas, se comparten intereses subjetivos desde la promoción de distintas acciones colectivas de participación y construcción social

“que avanzan a través de los micropoderes, y que logran subvertir aquellas apuestas participativas tradicionales inmersas en las lógicas del macropoder” (Cárdenas, 2008, p.175). Aquel intra-agenciamiento de “La Greca”, se considera como privilegio en la medida que es una organización compleja por su agencia no sólo a nivel territorial, sino que trasciende a las funciones de estos agenciamientos para ser territorializadas, tal como lo expresa Deleuze y Guatari (1988).

“La Greca” agencia entonces en su territorio algunas transformaciones que surgen de “acciones colectivas juveniles” (Bang y Wajnerman, 2010), las cuales responden a las trayectorias de vida que trascienden de historias biográficas al reflejar según Arfunch (2007) y Sepúlveda (2013), estructuras y procesos sociales de las que hace parte el cuerpo juvenil. Sin embargo, en Chinchiná se continúan evidenciando lógicas que giran en torno a los trayectos de muerte de los jóvenes. Primeramente evidenciadas de modo directo en las posibilidades del accionar de los colectivos, marcados por la estigmatización, exclusión y censura de las manifestaciones alternativas artísticas, estéticas y deportivas juveniles, lo que se evidencia en la espacialización de las iniciativas al ubicar y ejecutar estas intervenciones en los lugares periféricos del municipio con el fin de no irrumpir la cotidianidad de un pueblo, que se resiste a cambiar su orden.

Así también, dentro de esta misma lógica, se ha restringido el apoyo económico de parte de las diferentes administraciones en los últimos veinte años, generando crecientes y decrecientes en la gestión de escenarios formativos, participativos y de divulgación artística y deportiva. Esta falta de apoyo se debe a la estigmatización hacia los jóvenes por considerar aquellas “vidas precarias” en términos de Butler (2006), las cuales según Douglas (1973), obedecen a trayectorias de vida que denotan peligrosidad. Pese a nuestro movimiento “La Greca”, en Chinchiná se continúa considerando el periodo juvenil como un estado liminal, que no se ubica plenamente en el mundo social como un agente reconocido, lo cual para Sepúlveda (2013), denota cierta ambigüedad e indefinición de su curso de vida.

Aquellas trayectorias de vida liminales se acercan al movimiento, en cuanto son colectivos que tienen una relación directa desde los cursos de vida de quienes hacen parte de “La Greca”, con las violencias directas de las que aún son presos los jóvenes en el territorio. Ejemplos de ello son los asesinatos selectivos como el del joven que fue enterrado con su moto el 15 de febrero de 2020, por haber robado un racimo de plátanos porque su familia no tenía para comer²⁴, el joven de 21 años que fue asesinado el 3 de

²⁴ Recuperado de: <https://www.lapatria.com/sucesos/por-dentro-queda-destrozado-padre-de-joven-que-encontraron-ayer-en-chinchina-453500> (Consultado 27 de febrero 2020)

enero de 2019, presuntamente por drogas²⁵, el joven de 25 años que encontró en este municipio su abrigo al habitar la calle y fue asesinado el 1 de mayo de 2019²⁶, o la joven mujer de 26 años, que en julio del año 2018, siendo prostituta fue encontrada en una zona boscosa cercana al municipio ahorcada²⁷, entre otros.

En suma, la continua precariedad y la pobreza que viven los jóvenes en un territorio como Chinchiná, resulta ser para Valenzuela (2015) producto del sistema económico, el cual continúa generando condiciones de polarización y empobrecimiento económico y social, además de la violación a los derechos humanos. Esto se refleja según Hall & Jefferson (2014) en los flujos migratorios que asumen constantemente algunos jóvenes al no encontrar condiciones estables para una vida digna; lo que permite la creación de nuevos modos de vida a través de apuestas estéticas, artísticas y deportivas alternativas, convirtiéndose en metáforas para el cambio social en el marco de la circulación del terror, el miedo y el no futuro producido por las diferentes manifestaciones de la violencia, como las narradas anteriormente.

²⁵ Recuperado de: <https://www.lapatria.com/sucesos/anoche-asesinaron-dos-personas-en-chinchina-429515> (Consultado 27 de febrero 2020).

²⁶ Recuperado de: https://www.lapatria.com/tags/homicidio-en-chinchina?meta_tag=true (Consultado 27 de febrero 2020)

²⁷ Recuperado de: <https://www.lapatria.com/sucesos/sin-pistas-sobre-asesinato-de-monica-yeraldine-pinillo-424539> (Consultado 27 de febrero 2020)

En este sentido se reconoce el valor de la pedagogía de la existencia, al demostrar cómo “La Greca” crea un ejercicio colaborativo sustentado en redes de cooperación que busca fortalecer el micropoder que se establece en acciones colectivas juveniles, las cuales en este caso son dinamizadas a través de la “redarquía”. Esta pedagogía comprende y divulga el arte como mecanismo de representación, resignificación y construcción propia de simbologías que evidencian las múltiples trayectorias juveniles, al reafirmar la identidad propia; la misma que encara un cuerpo al convertirse en el medio por el cual se ejercen todos los poderes, de allí que para Arroyo (2016) sea un lugar privilegiado, al transmutar los valores de nuestra cultura. Por tanto los cuerpos de la insurgencia, son aquellos que desde la música, el baile, entre otras formas de vida, se apropian de un mundo sensible, construyendo así subjetividades en el espacio-tiempo.

Sobreviviendo a las transiciones de vida/muerte

Raza humana. Peste humana
ser una especie más en el universo bastó para
sentirse superior; Desde su evolución, dominó todo
a su alrededor.

Dominó el pulgar y construyó herramientas para
depredar.

Lanzas, hachas, perdigones y varas para pescar.

Fue así como dominó el arte de matar.

Dominó el fuego para cocinar y caminar,
así como todas las semillas y los frutos para
recolectar.

Complejizó su cuerpo y su desarrollo cerebral,
usando la llamada medicina ancestral.
Dominó el pensamiento y la forma de habitar,
inventando un Dios y la rueda para la tierra labrar.
De ahí en adelante, se avanzó a la modernidad,
construyendo la urbe con el éxodo rural.
Dominó la máquina y perdió su libertad,
y desde la educación se alcanzó el control estatal.
La propiedad pasó a ser privada, al igual que la
solidaridad,
pues se perdió la tierra y el valor comunal.
Estos, fueron los motivos para revolucionar
y así alcanzar la libertad, la igualdad y la
fraternidad.
Dominó las estrellas para poder navegar,
cruzando mares para evangelizar.
Exterminaron indígenas por el oro robar,
al considerar su misma especie una bestia
irracional.
Dominó las armas y la energía nuclear,
así como la ciencia propuso un método racional,
para así justificar, la barbarie ante la humanidad,
y acabar con la resistencia popular.
Dominó la moneda y los recursos naturales,
avanzando hacia el capitalismo y sus sistema
neoliberal,
demostrando el desarrollo consumista e
individual,
a cambio de la pobreza y la desigualdad.
(Laura Hernández Mejía)

Frente al silenciamiento público el cuerpo comienza a hablar en privado, entonces en nuestro fuero interno cuesta romper paradigmas para comprender el presente. Cuesta reconocer el territorio habitado al ser investigado,

el cual ha sido y merece ser recorrido desde otras formas, dado lo simple y lo caóticamente ordenado que expresa el arte y, que muta en etnografía, poesía, performance, música y fotografía. Por ello, el anterior poema nace como respuesta al dolor de una incisiva imagen del mal, que da a luz al sentimiento de injusticia (Le Breton, 1999), producto de las diferentes manifestaciones de las violencias y el dominio histórico que ha desdibujado todo trazo que define la humanidad.

El hecho de sobrevivir como joven en esta zona cafetera resulta una verdadera hazaña, no sólo por estar involucrado de alguna manera con la muerte, sino también por tener que resistir ante la precariedad de las prácticas sociales violentas que impone el sistema capitalista y patriarcal que somete a los jóvenes. De este modo, las manifestaciones estéticas, artísticas y deportivas se transforman en apuestas que “re- existen” (Albán, 2009) ante las formas hegemónicas de dominación, las cuales se dan por esa tensión latente entre el sistema y las acciones colectivas juveniles que rechazan dichas representaciones.

Estas formas y juicios que desdibujan lo humano se identifican durante esta investigación cuando se describe el paisaje “necropolítico” (Mbembé, 2011) y el paisaje insurreccional de la resistencia juvenil Chinchinense, donde sobrevivir a la “limpieza social” se convierte en un privilegio, por tener que convivir con la muerte, el miedo, el terror y la idea de no futuro que circula, debido a una

maquinaria simbólica, discursiva y directa, que deshumaniza y desterritorializa a los jóvenes por su moral y estética diferente, obstaculizando su libre expresión y negando espacios para la acción colectiva.

En este sentido, es importante aclarar que este ejercicio académico deja entrever que la “limpieza social” (Rojas, 1994) implica un aniquilamiento no sólo físico, sino también simbólico del cuerpo, en este caso el juvenil, sometido a la estigmatización, exclusión, desplazamiento, censura y eliminación; por ende el “juenicidio directo y simbólico” (Muñoz, 2015) hace parte de las manifestaciones violentas que acarrea la “Limpieza social”.

De cara al no futuro, producto del desdibujamiento de lo humano y la incertidumbre de no saber si se puede vivir en un mañana, se hace crucial como lo propone Giraldo (2008), el cuidado de sí mismo como apuesta ética y política, que permita no sólo superar el miedo y terror, sino también resguardarse de aquellas formas y lógicas que deshumanizan y desterritorializan los cuerpos y acciones juveniles que acaban con toda esperanza de vida.

Este cuidado debe de asegurar un continuo caminar hacia la libertad según Nussbaum (2006), lo que implica un rechazo a las manifestaciones que indican ilegalidad, desagrado, peligrosidad de aquellos que transgreden el orden establecido; por tanto la resistencia como estética

de la existencia en términos de Giraldo (2008), implica reconocer las posibilidades que tiene el cuerpo al representar desde apuestas estéticas, artísticas y deportivas, transformaciones significativas para la vida.

Sin duda, ello incide directamente en la forma en que se reconocen, organizan y resisten los jóvenes en su contexto, al aproximarse a comprender aquellas entidades que han entrado a las lógicas contraculturales y que han resistido ante el miedo y el terror. Por esto “La Greca”, se convierte para los jóvenes en una respuesta que rechaza a través de lo estético, el arte y el deporte alternativo, todo tipo manifestaciones violentas que hacen parte de la “Limpieza social”, innovando en la creación de un sistema organizativo llamado “Redarquía”, que supera la propuesta de creación dinámica de redes de cooperación que imparte contenidos interactivos en una plataforma informática de internet, propuesta por Cabrera (2015), a una red colaborativa de saberes que se organiza comunitariamente para dar cumplimiento a los objetivos propuestos.

Este modelo organizativo de la “Redarquía”, si bien intenta desdibujar las trazas y realidades de desigualdad, estigmatización, desplazamiento, censura y eliminación de todas aquellas manifestaciones hacia los cuerpos juveniles; no mitiga que en el contexto chinchinense, la deshumanización, desterritorialización y justificación de la limpieza del cuerpo y el territorio a través de violencias físicas y simbólicas. Por ello, la desesperanza invade a los

jóvenes de “La Greca”, al tener que sobrevivir ante este paisaje, y lidiar con el dolor propio y colectivo, producto del asesinato, suicidio y desaparición de algunos compañeros, además de las masacres como las que vive el país actualmente, quizás sólo por ser jóvenes.

En conclusión, los jóvenes sobrevivimos y resistimos ante la muerte, el miedo y el terror que el sistema nos impone, pues éste interpela y cuestiona el sentido de la vida, lo que nos hace preguntar ¿cómo es posible vivir en libertad, dignidad y equidad, bajo esas acciones de dominación y “limpieza social”? Por eso, como investigadora y joven se hace necesario tramitar aquel dolor a través de actos creativos que trasciendan lo académico y se convierta en un acto político y performático que presente en la escena pública aquellas tensiones mencionadas.

REFERENCIAS

Acero, C. (2016). Crisis cafetera, conflicto armado y cultivos ilícitos en el oriente caldense: el caso de Samaná. *Virajes*, 18 (1), enero – junio, pp. 47-85. Universidad de Caldas.

Adorno, T. W. (1966). *La educación después de Auschwitz. Conferencia propalada por la Radio de Hesse*. Franefort: Zum Bildungsbegriff des Gegenwart.

Albán, A. (2009). *Artistas indígenas y afrocolombianas: Entre las memorias y cosmovisiones estéticas de la resistencia*. En W. M. Palermo, *Arte y estética en la encrucijada descolonial*. Ediciones del Siglo.

Albán, P. (2007). Notas sobre la noción de resistencia en Michael de Certeau. *KAIROS. Revista de Temas Sociales*, 11 (20). Noviembre, pp. 1-11. Universidad Nacional de San Luis.

Alvarado, S.; Ospina, M.C. & Ospina, H.F. (2014). La hermenéutica ontológica política o hermenéutica performativa: una propuesta epistémica y metodológica. *Nómadas*, pp. 207-219. Universidad Central-Colombia.

Aquí Chinchiná. (19 de Septiembre de 2009). *La cosecha también es Cultural*. La Patria.

Arendt, H. (1998). *La condición humana*. Barcelona: Páidos.

Arfunch, L. (2007). *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Arroyo, A. (2016). *Mujeres jóvenes afrodescendientes: cuerpos espacios y relatos*. En K. Bidaseca (Coord), *Poéticas feministas descoloniales desde el sur*, pp. 2-23. Consejo Editorial de la Red de Pensamiento Oecolonial.

Bang, C; Wajnerman, C. (2010). *Arte y transformación social: la importancia de la creación colectiva en*

intervenciones comunitarias. *Revista Argentina de Psicología*, pp. 89-103. Universidad de Buenos Aires.

Bidaseca, K. (2018). *La revolución será feminista o no será. La piel del arte feminista descolonial*. Argentina: Prometeo.

Blanco, M. (enero-abril, 2012). ¿Autobiografía o autoetnografía? *Desacatos*, 38, pp.169-178.

Butler, J. (2006). *Vidas precarias. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Páidos.

Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. México: Páidos.

Cabrera, J. (2015). *Recuperado de Redarquía*: https://redarquia.files.wordpress.com/2011/03/cm_redarquia2.pdf (Consultado el 13 de junio de 2017).

Cárdenas, A. D. (2008). Resistencia juvenil como manifestación de la política no tradicional. *Nómadas*, pp. 173-184. Universidad Central-Colombia.

CINEP. Rosenkranz, K. (1992). *Estética de lo feo*. Madrid: Julio Ollero Editor. S.A.

Deleuze, G & Guatari, F. (1988). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pretextos.

Diéguez, I. (2014). *Escenarios liminales. Teatralidades, performatividades, políticas*. México: Toma, Ediciones y Producciones Escénicas y Cinematográficas.

Douglas, M. (1973). *Pureza y Peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI Editores.

El Tiempo. (30 de Enero de 2007). *Archivo*. <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-3419411>

El Tiempo. (28 de Julio de 1999). *Café 7 días*. Recuperado <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-941486> (Consultado el 15 de junio de 2020).

El Universal. (09 de diciembre de 2012). *Chica, R*.

Foucault, M. (1993). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.

Foucault, M. (2007). *El nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France 1978- 1979*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2009). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo

Geertz, C. (2005). *La Interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

Giraldo, R. (2008). *La resistencia y La estética de La existencia en Michel Foucault*.

Goffman, E. (2006). *Estigma: La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.

Gramsci, A. (2011). *Oprimidos y Opresores*. Buenos Aires: Dunken.

Guerrero, M. (1995). *La Limpieza Social. La guerra contra la indigencia*. Bogotá: Temas de Hoy Ediciones.

Hessel, S. (2010). *Indignez Vous*. Montpellier: Indigéné Editions.

La Patria. (28 de abril de 2009). *Matanza de indigentes fue por robar tejas y una pitadora*. La Patria. Sabatina Aquí Chinchiná y Palestina.

La Patria. (03 de enero de 2019). *Anoche asesinaron a dos personas*. Recuperado de: <https://www.lapatria.com/sucesos/anoche-asesinaron-dos-personas-en-chinchina-429515> (Consultado 27 de febrero 2020).

La Patria. (5 de diciembre de 2019). *Homicidio en Chinchiná*. Recuperado: https://www.lapatria.com/tags/homicidio-en-chinchina?meta_tag=true (Consultado 27 de febrero 2020).

La Patria. (27 de febrero de 2020). *Por dentro quedé destrozado*. Recuperado de: <https://www.lapatria.com/sucesos/por-dentro-quede-destrozado-padre-de-joven-que-encontraron-ayer-en-chinchina-453500> (Consultado 27 de febrero 2020).

La Patria. (08 de octubre de 2018). *Sin pistas sobre asesinato de Monica Yeraldine Pinillo*. Recuperado de:

<https://www.lapatria.com/sucesos/sin-pistas-sobre-asesinato-de-monica-yeraldine-pinillo-424539>
(Consultado 27 de febrero 2020).

Larrosa, J. (2006). La experiencia y sus lenguajes. La Formación Docente entre el siglo XIX y el siglo XXI. *Estudios Filosóficos*. 55(160), pp. 467-480.

Le Breton, D. (1995). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Ediciones Buena visión SAIC.

Le Breton, D. (1999). *Antropología del dolor*. Barcelona: Seix Barral S.A.

Londoño, A. (2008). *El cuerpo limpio. Higiene corporal en Medellín, 1880-1950*. Medellín: Universidad de Antioquia.

Marina, J. A. (2006). *Anatomía del miedo. Un tratado sobre la valentía*. Barcelona: Anagrama.

Mariño García, C. y Chunyu, G. (30 de Octubre de 2019). Recuperado de Spanish Xinhuanet: http://spanish.xinhuanet.com/2019-10/30/c_138514068.htm
(Consultado el 13 de junio de 2020).

Marx, K. (1975). *El Capital. Crítica de la economía política*. Madrid: Siglo XXI.

Mate, R. (2003). *Auschwitz, acontecimiento fundante del pensar en Europa o ¿puede Europa pensar de espaldas a Auschwitz?*. 1ª Conferencia del III Seminario de Filosofía de la Fundación Juan March. Fundación Juan March.

Mbembé, A. (2011). *Necropolítica. Sobre el gobierno privado indirecto*. España: Editorial Melusina, s.l.

Miller, W. I. (1998). *Anatomía del asco*. Madrid: Grupo Santillana de ediciones.

Monsalve, V. M. (28 de Octubre de 2002). *La cosecha, un carnaval de sexo, droga y licor*.

Muñoz, G. (2015). *Juvenicidio en Colombia: Crímenes de Estado y prácticas socialmente aceptadas*. En J. M. Valenzuela, *Juvenicidio. Ayotzinapa y las vidas precarias en América Latina*, pp. 131-164. Guadalajara: Ned Ediciones.

Nussbaum, M. C. (2006). *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*. Buenos Aires: Katz Editores.

Nussbaum, M. C. (2012). *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*. Barcelona: Paidós.

Pico, M.E & Vanegas, J. H. (2014). Condición juvenil contemporánea: reflexiones frente a las realidades del actual contexto socio histórico y laboral. *Polis*, 39, pp. 1-20. Open Edition Journals.

Reguillo, R. (2015). *La turbulencia en el paisaje: de jóvenes, necropolítica y 43 esperanzas*. En J. M. Valenzuela (Coord), *Juvenicidio. Ayotzinapa y las vidas precarias en América Latina y España*. Barcelona: Ned Ediciones.

Rocha, M. C. (2009). *Estado de derecho, seguridad y marginalidad: representaciones en prensa sobre el fenómeno de "limpieza social" en Colombia. 1988-1996*. Bogotá:

Repositorio Pontifica Universidad Javeriana. Recuperado de:

<https://repository.javeriana.edu.co/bitstream/handle/10554/455/cso05.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (Consultado el 19 de enero de 2019).

Rojas, C. E. (1994). *La violencia llamada "Limpieza social"*. Bogotá:

Sen, A. (1995). *Nuevo examen de la desigualdad*. Madrid: Alianza Editorial.

Sepúlveda, L. (2013, diciembre). Juventud como transición: elementos conceptuales y perspectivas de investigación en el tiempo actual. *Última década*, 39, pp.11-39, Proyecto Juventudes.

Stuart Hall y Tony Jefferson. (2014). *Rituales de Resistencia. Subculturas juveniles en la Gran Bretaña de posguerra*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Tuan, Y.-F. (2007). *Topofilias*. España: Melussina.

Turner, B. S. (1989). *El Cuerpo y la Sociedad. Exploraciones en teoría social*. México: Fondo de Cultura Económica.

UNESCO. (1 de Agosto de 2017). *Rutas del paisaje cultural cafetero*. Obtenido de:

<https://rutasdelpaisajeculturalcafetero.com/planifica-tu-viaje/caldas/chinchina-2/> (Consultado el 15 de junio de 2020)

Uribe, M. V. (2018). *Antropología de la Inhumanidad. Un ensayo interpretativo sobre el terror en Colombia*. Bogotá: Ediciones Uniandes.

Valenzuela, J. M. (2015). *Remolinos de viento: juvenicidio e identidades desacreditadas*.

CONCLUSIONES

ACCIÓN COLECTIVA JUVENIL RURAL DEL NOROCCIDENTE

Acciones y tensiones en resistencia

Rayén Rovira Rubio

Llegando al final de este camino lo que nos queda es recoger lo vivido, desde palabras sencillas pero profundas, acercarnos a eso que desde las ciencias se denomina hallazgos y que desde nosotros además es el lugar del encuentro. Espacio donde la distancia de investigador- investigado se volvió un mismo plano de compañeros de caminos, de quienes abren la trocha y quienes venimos detrás intentando narrar lo que se viene al encuentro.

Hace casi treinta años el sociólogo Alfredo Molano nos regaló la idea del modo de enunciar nuestro camino con “Trochas y Fusiles”, esta vez la trocha nuevamente la abren otros acerca de los cuales salimos a su encuentro y seguimos en su camino, pero sin fusiles en tanto caminos recorridos por colectivos juveniles y no farianos. La guerra no sólo ha afectado a grupos armados, el conflicto armado ha tocado todas las equinas de estos territorios y en esta oportunidad los que hablaron o guían nuestras bitácoras son aquellos “de a pie” que siendo niños les tocó la época más cruda de la violencia del país y hoy siendo

jóvenes viven para contar y para seguir pensando como abrir caminos para vivir en paz.

El proyecto si bien tuvo como desafío: “Cartografiar prácticas de resistencias y re-existencias juveniles de territorios donde convergen múltiples violencias del occidente de Caldas, para potenciar procesos que posibilitaran la construcción de la paz como experiencia territorializada en Colombia”, en el andar nos dimos cuenta que el agenciamiento por la paz, ha estado en el noroccidente desde hace ya tiempo, solo posible de dimensionar en el marco de un contexto de historias de lucha que los jóvenes reconocen como propias.

En la búsqueda del comprender las complejidades de este presente y los modos en que los jóvenes le hacen frete, el camino fue de difícil acceso a los diversos lugares, así como también, de esfuerzo continuo de ir pensando las experiencias e identificando sus diversas significaciones en las realidades particulares en las que nos adentramos. A la dificultad se suma el intento de sujetar el presente para describirlo como lo que se viene al encuentro, sin poder abarcar del todo la incidencia de aquello que se quiere decir, por el mismo hecho de estar viviendo una transición en los modos de lo posible de hacer en los territorios, donde los efectos que tendrá para futuro lo aquí narrado es difícil de precisar, tal como lo fue comprender a que éramos arrojados cuando iniciamos el camino de la trocha tras los colectivos.

Intempestivo (presente y contemporáneo)

Lo que sí vivimos y podemos contar es que las prácticas juveniles han permitido pervivir y tramar tejidos de comunidad en los diversos territorios de diferentes maneras, abrazados por la naturaleza como lugar y fuente de sabiduría.

De fondo todo el tiempo estuvo la selva y el río Cauca acompañando nuestro andar y marcando el camino por recorrer y de donde recoger, lo que han sido sus múltiples memorias, que se cobijan en un paisaje que muchas veces desde la justicia de la belleza sostiene la oportunidad de poder dar un respiro a los horrores del dolor vivido por la gente y sus territorios.

La naturaleza formó parte de todo nuestros andares, siendo parte de las claves planteadas por los jóvenes rurales, como fundamentales que da sentido tanto a sus resistencias como sus propuestas de re- existencias. Es por eso que no podemos reconocernos en este proyecto fuera de este componente bios, somos parte de ella como el sonido del río, niebla en el camino, colores de las montañas, paisaje cuerpo en el que emerge como pregunta urgente por el presente ¿cómo es ser joven hijo e hija de estas montañas? Pensando en esto de camino por una trocha del noroccidente escribimos:

Para comprender el presente tenemos que
aprender del río,
de su origen,
sus brazos,
su fuerza,
sus profundidades, tenemos que acercarnos y
mirarnos
tenemos que sentir su cauce,
mojarnos y sentir la sed.
Oler sus minerales
y ver hacia dónde va.

Pero todo lo que lleva el río ¿terminará en el mar?
El río no tiene un único origen.
El río no vive por ir al mar.
El río suena en su roce con las piedras,
se pierde entre medio de la tierra,
alimenta la selva de sus entornos
y se nutre en el camino de nuevos causes que se
unen a él.
El río vive y es un proceso que no termina donde
va a parar.
Saber para donde vamos es nuestro sentido

Comprender el río es ser parte de ese presente,
con consciencia del lugar desde el que nos
aproximamos a él
pero con sospecha de que no todo lo que vemos es
lo que hay.
Conocer el río implica tener un sentido del
conocer,
sentido que oriente, que guíe, que nos permita el
encuentro y evite la posibilidad qué en el
desconcierto
o el desconocimiento nos perdamos,
faltemos a sus urgencias y nos ahoguemos en ellas.

El equipaje para esta expedición venía cargado de un entramado de lenguaje provisto de palabras que nos permitían decir parte de lo que queríamos indagar en nuestro encuentro

Cartografiar (Ramonet, 2006; Instituto Geográfico Agustín Codazzi, 1998; Massey, 2008), Resistencias (Foucault, 2006), Comunidad (Torres, 2013, Nancy, 2001) y Re-existencia (Albán-Achinte, 2009) para indagar su articulación como prácticas de construcción de paz (Lederach, 2008). Particularmente prácticas de acción colectiva, de las juventudes rurales del noroccidente de Caldas.

Es con estos equipajes teóricos que salimos a expedicionar en territorios de Caldas, desde iniciativas que habíamos iniciado anteriormente con integrantes del grupo de investigación. De la mano de Eliana llegamos a los colectivos de Riosucio, junto a Jefferson pudimos escuchar las voces de los jóvenes del Resguardo de Cañamomo y Loma Prieta. De la entrega de Orlando pudimos conocer a Fútbol y Pasión, en La Merced y desde las memorias de Rutber accedimos a Asociación de Marmatólogos y Makumba de Marmato.

El camino recorrido nos permitió poder identificar las similitudes y diferencias en los modos de acción de los colectivos rurales del nor occidente, acercándonos así al modo en como resisten y re-existen en los mismos y traman redes de colaboración en sus comunidades desde

diferentes ámbitos de acción y ante situaciones contextuales disímiles.

Es así que a modo de conclusión re-visitaremos los textos identificando en ellos los diversos tipos de resistencias emergentes y reflexiones posibles en este presente de comprender a alero de las mismas, tal como también lo que podríamos decir de los modos de acción colectiva juvenil rural en Colombia a partir del territorio recorrido.

Resistencias ancestrales

Cañamomo: Luchas de clases, defensa del territorio dominio del resguardo en una orgánica política tradicional que concientiza a los jóvenes pero vigila su accionar

San Lorenzo: Luchas culturales de la mano de la medicina tradicional, el apoyo de los mayores y la apertura para poder organizarse como jóvenes.

Marmato: de medios de producción con un contexto con fuerte incidencia sindical minera y apoyo de organizaciones tradicionales colectivas. Lucha ancestral de Marmato para los marmateños Vs. jóvenes que desean pensarse al margen del Oro de Marmato con mucha dificultad por el contexto que restringe las posibilidades de futuros posibles en el territorio

La Merced: Con menor grado de consciencia crítica del presente que los colectivos indígenas en un contexto aún represivo que no permite expandir la acción colectiva a un registro comunitario y limitada posibilidades de acción.

Riosucio: Como colectivos artísticos con un contexto favorable para la expresividad artística, cobijados en la idea de sanar heridas de guerra y recuperar tejido social, pero lejos de un posicionamiento político claro frente a las disputas del presente en el territorio. (transformación desde dentro del ser). El accionar se remite a lo que se puede contar (violencias directas y estructurales) con una fuerza potente enunciativa, proponiendo estéticas de la existencia, sin caer en disputas por la memoria del territorio, sin discutir la consciencia de clases (lugares comunes pasado, no presentes, que no están en disputa)

De la firma del acuerdo de paz en el 2016 al gran encierro del 2020 por la pandemia, el encuentro con los territorios tuvo diversos ritmos marcados por lo volátil de los vientos de cambio hacia la construcción de un territorio pacífico, promesa acerca de la que poco a poco se fue dando cuenta, de lo complejo que iba a ser transitar este camino de construcción de paz en Colombia. Como línea presentíamos esta posibilidad, pero no quisimos asumirla de lleno de entrada y nos tocó vivir en el andar por los territorios las dificultades para ir asumiendo, lo que es un presente que si bien plantea apertura, no por eso deja de ser difícil para los jóvenes hoy habitar estos territorios.

La tensa calma de inicios de los acuerdos nos abrió la puerta a la escucha en las comunidades. Escucha que develó el deseo no solo de los jóvenes de querer decir cómo ha sido ser testigo de esta época, como si el acuerdo hubiera permitido volver audible lo que había por contar.

Este gesto tan sencillo íntimo pero a la vez fundamental, da cuenta de un espacio de transición social que se comenzó a tramar desde el discurso de lo posible de la paz. Espacio lleno de detractores, pero que no silenció el grito de los jóvenes que retumbó como un eco de lo cotidiano acerca del hecho de haber sido continuamente testigos del horror de la guerra en sus territorios, así como también escuchados las experiencias de sus familiares, y seguir en el presente vivenciado muchas otras violencias que atentan, de diversas maneras, contra sus vidas dignas y las de sus comunidades.

En palabras de Eric Santner (2010) ocurrió por momentos el milagro de que el testimonio imposible pudiera desplegarse, primero entre pares (entre jóvenes) y luego con nosotros. Es esta apertura se abrió la dimensión al encuentro desde la integración del decir de los jóvenes como voz de la comunidad. Jóvenes que su voz no parecía tener lugar anteriormente cuando lo que gritaban era el dolor de la guerra.

Como evidencia el escrito de García y Rovira en la trocha 2, muchos de ellos vivenciaron lo que era ocupar un lugar

de homo sacer (Agamben, 2004)²⁸ . Lo anterior por el miedo de su hacer comunidad de escucha y las implicaciones de ello en represalias, sumado a que ante el pasado en oportunidades parece ser que los jóvenes no necesariamente son percibidos con la autoridad moral para poder decir lo que tienen para contar.

Sin embargo, pese a que los jóvenes muchas veces quedan presos en el descrédito por su posición en el entramado cultural de sus comunidades, “ahogados en oportunidades por la verdad que atestiguan” (Santner, 2010), desde la presente investigación se evidencia el modo en que se abren a la posibilidad contar entre pares y de escucharse, y crear. Así como también seguir abiertos a la posibilidad de contar a quien quiera tramarse como comunidad, es ahí donde llegamos nosotros, ahí donde también nos volvimos testigo del modo en que hoy habitan los jóvenes desde sus memorias y sus territorios.

De este camino retomamos los marcos de enunciación más claros que emergen del quehacer colectivo, referente a lo que son sus resistencias y sus modos de construir acción colectiva juvenil que revisaré brevemente a continuación.

²⁸ Giorgio Agamben analiza esta figura paradójica presente en textos romanos que designa a alguien que está expuesto al asesinato sin perspectiva de castigo para el perpetrador, pero que se encuentra excluido de cualquier sacrificio ritual, es decir una persona que puede ser asesinada sin que nadie sea condenado por ello.

Resistencia al olvido de la última guerra

En el escenario colombiano la guerra han dejado secuelas visibles en la sociedad que han generando malestar psicológico que repercute en la salud mental de los niñas, niños y jóvenes (Garnica, 2018). En el caso del noroccidente las experiencias narradas por los jóvenes están marcadas por la presencia de grupos paramilitares y de la guerrilla de las FARC-EP, sin embargo, la implicación de los territorios recorridos en las dinámicas de confrontación bélica fue diferente, en algunos lugares con una presencia muy marcada paramilitar, como La Merced, mientras que otros siendo epicentro de confrontaciones entre diversos grupos como Riosucio o más alejados del conflicto directo como Marmato.

Parte de las resistencias de la acción colectiva de los jóvenes del noroccidente es a los efectos psicosociales que ha dejado en ellos y sus comunidades la última guerra, así como el correlato del miedo y el silenciamiento que dificultan el reconocimiento del dolor del otro y alteran los valores de los pueblos y con ello escindiendo el tejido social y solidario de la comunidad, dificultando el encuentro. Lugar afectivo que al buscar reconstruirlo de la mano de las memorias se vuelven caminos dolorosos y difíciles (Beristain, Esquivel, Riera, 1993, p. 1).

En nuestros caminos de trochas evidenciamos el modo en que los jóvenes llevan consigo una serie de testimonios de quienes vivieron parte de su niñez e inicios de su

juventud, principalmente entre los años 2000 y 2005, en el noroccidente de Caldas. Experiencias de vida que están lamentablemente marcadas por la fuerte violencia directa de esta época que generaba muerte, pero además amedrentamiento en la población por la sevicia que enrostró, según el relato de los jóvenes, principalmente el paramilitarismo, recuerdos horribles que cuesta pronunciar, pero que a su vez no sueltan las memorias. Como plantea Zizek (2010), si bien puede desaparecer la disponibilidad total del pasado como hechos concretos como el silenciamiento, el miedo, etc. El sujeto ante el trauma siempre se resistirá a su reescritura simbólica, sintiendo el testigo continuamente el llamado a compartir su testimonio (Agamben, 2004).

Los colectivos juveniles resisten al olvido haciendo justicia social desde la escucha, compartiendo sus relatos con sus pares en los colectivos y transformándolos de diversas formas en obra (de teatro, escritural, canto, etc.) y creando significados colectivos y construyendo comunidades de memoria donde en la escucha se recoge e integran las experiencias que los hechos del pasado y el presente de represión han transgredido (Stern, 2013).

El recuerdo no solo trae encuentro en el presente, también trae lo que ha quedado pendiente en relación a los hechos donde no ha llegado la justicia, aquellos desaparecidos no denunciados, los implicados en el horror de la violencia no condenados, los lugares de barbarie no investigados, etc. Recuerdos que implican resistencias en el presente al

amedrentamiento en algunos espacios por lo que aún no se puede enunciar por la continuidad de los silenciamientos como evidenciamos en La Merced, Caldas.

Lo anterior genera sentidos de resistencia que adquieren un valor comprensivo para los jóvenes de las prácticas cotidianas de sus comunidades, así como también permite identificar lo que ellos evidencian como posible de procesar, enfrentar y sanar colectivamente, por ende ya no sólo se plantea la relevancia del recordar los hechos traumáticos, también desde estos inspirar otros porvenires por crear como se plasma en las diversas creaciones culturales realizadas por los colectivos de Riosucio, las acciones en Chinchiná y en las apuestas agroecológicas invitadas a este dialogo de experiencias, tema al que volveremos más adelante.

Resistencias ancestrales

A la vez de las tramas creadas a los efectos de las violencias de la última guerra, en los encuentros se debelan las resistencias a violencias que se han presentado por generaciones en las comunidades que los jóvenes asumen colectivamente como herencias de lucha. En este sentido las resistencias ancestrales no son menores si comprendemos que en el noroccidente confluyen como dos causes del río, una de las minas de oro más antiguas

de Latinoamérica “Las Minas de Marmato”²⁹ y uno de los resguardos Indígenas más antiguos también del mundo amerindio “Cañamomo y Lomapieta”, ambos territorios abarcados por este estudio.

En relación a Marmato se evidencia una resistencia ancestral en las practicas del Comité Cívico pro Marmato, como contra-conducta actual principalmente hacia las multinacionales que quieren comprar la mina de oro para enriquecer capitales extranjeros.

Sin embargo, en Marmato la resistencia se plantea como la lucha contra las formas ancestrales de explotación del oro de la mano al despojo de quienes son los que la trabajan, condicionándose así multiples veces en la historia del territorio y en la vida de los habitantes de Marmato.

Marmato es descrito desde la colonia a partir de su riqueza aurífera como dice el Archivo de Indias (1771) como “el cerro [...] es el más elevado, mirado desde aquel llano, como capitán de los otros cerros. Es todo de oro, desde el copete hasta su cimiento” (p. 473).

El oro de Marmato está ligado a la historia de la nación, fue fuente fundamental del virreinato de Granada y posteriormente para financiar la independencia de la Gran Colombia y Perú, ha sido por siglos el símbolo de la riqueza de Colombia y la promesa del oro en el sistema

mundo moderno colonial. Marmato fue entregada en comodato a Inglaterra durante 100 años luego de la independencia.

De este modo, la montaña de oro de Marmato es el vivo ejemplo cómo América Latina, desde la configuración del capitalismo en el siglo XVI se convirtió en lugar de extracción de recursos naturales (Wallerstein, 2001), donde los costos de producción se redujeron al máximo por los altos costos socioeconómicos y ambientales que son externalizados a las comunidades y poblaciones.

Primero, se trajeron esclavos negros e indígenas a trabajar la mina, luego fueron contratadas personas para trabajar en ellas, hoy 470 años después de iniciar la explotación del oro, Marmato sigue siendo el emblema de la riqueza del capital marcado en lingotes de oro Vs el deseo y el derecho de la gente del territorio acerca del recurso y también acerca de querer pensarse “más allá del oro”, sin embargo para ambos caminos para los marmateños es necesario conocer su historia.

De ello nace como última huella de esta lucha el Comité Cívico Prodefensa de Marmato como forma de organización de la comunidad ante la llegada de la multinacional. En esta organización comunitaria hacen parte educadores, docentes y estudiantes universitarios del territorio, organizaciones políticas, representantes de comunidades afro e indígenas, no necesariamente vinculados directamente con la minería, dado que el

proyecto de la multinacional implica una mina a cielo abierto que plantea el reasentamiento del pueblo, por ende no solo abarca una lucha.

La multinacional tiene implicaciones para la propia minería que es la extracción a gran escala con un impacto mayor medioambiental y con una probabilidad de extinción del recurso a 20 años, de algo que el pueblo plantea que por otros medios puede dar sustento a su gente aún por décadas, centro de la resistencia para mantener el recurso en la comunidad de marmateños.

El levantamiento mineros tuvo su auge en el 2014 y logra detener la venta de la mina a capitales internacionales, desde una organización donde desde los relatos, se reconoce la mediación y asesoría política de los mineros por otros grupos políticos como del Consejo Regional Indígena del Cauca y distintos resguardos indígenas de Riosucio, quienes apoyaron el “Paro Minero”. Organizaciones que el día de hoy agrupan tanto a personas que defienden la mina como medio de subsistencia de los marmateños, pero también quienes defienden el pueblo como territorio con un gran valor histórico para el país y para la gente de Marmato, quienes ven con temor la posibilidad de ser desplazados del mismo fruto de una nueva beta de oro bajo su pies y con ello nuevamente priorizando por el orden de la explotación de capital por sobre el orden social cultural del territorio y el bienestar de su gente.

Por otra parte en relación a las resistencias ancestrales del Resguaro de Cañamomo y Lomapieta, su comunidad Emberá-Chamí ha sido protagonista de una larga historia de resistencia enfrentándose a distintos períodos de violencia por la protección de su territorio. Sus memorias se han entrelazado con las luchas de los pueblos indígenas que en tiempos de la Conquista defendieron sus identidades culturales y sus territorios ancestrales.

Pese a haber perdido su lengua emberá-bedeá y gran parte de sus tradiciones, conservaron algunos ritos asociados a la medicina propia, las prácticas de armonización con el territorio y la tradición oral, único medio a través del cual se tejió el vínculo entre generaciones, se orientó casi exclusivamente a la defensa del territorio y a la narración de las luchas que los Mayores de la comunidad emprendieron en la primera mitad del siglo XX por la recuperación de sus tierras.

La resistencia se ha mantenido desde estrategias jurídicas pero también de acción directa. Los mayores y los jóvenes del territorio recuerdan como un hito de resistencia cuando el indio Luis Ángel Días mató a uno de los sirvientes de un hacendado que tenía apropiado más de 300 hectáreas del mismo en 1937, en una acción de recuperación, que continuó y llevó a que en 1953 por escritura pública se recuperó el derecho ancestral sobre parte del territorio por medio jurídico.

Lo que hizo continuar la lucha en un ejercicio que fue apoyado por el partido comunista desde la década de los años 50, quienes fortalecieron la focalización de estrategias de lucha y resistencia, pero también el tejido social de una emergente comunidad organizada por vía educativa con lo que conocemos hoy por educación popular. De este modo hacia la década de los años 90 el resguardo había recuperado el 80% de su territorio y fue en el 2016 por la sentencia 513, que se le designó la propiedad colectiva de su territorio.

Tras esta lucha se comprende que el modo de cuidar el territorio es trabajando con los niños, niñas y jóvenes del mismo en la apropiación de las historias de defensa, sumándose a las distintas iniciativas existentes desde las organizaciones del resguardo, así como también inculcando modos de vida posible alternativos a la oferta del consumo de los recurso en el orden del capital imperante más allá de los linderos de sus territorios.

En esta idea se devela otra forma complementaria de resistencia ancestral que se centra en cultivar la cosmovisión que resiste como una apuesta de conexión con la tierra, diferente a los vínculos propuestos por el extractivismo capitalista de materias primas presentes en el territorio y que son el motivo de las disputas con terratenientes de la zona como también en oportunidades con el propio Estado. Cuestionando los símbolos de riqueza, posibles de traducir en dinero dentro de las actuales formas de civilización legitimadas dentro de la

cultura colombiana y por ende parte de las prácticas de socialización que enfrentan los propios niños, niñas y jóvenes de las comunidades a través de los medios de comunicación y la escuela, como base para superar la pobreza económica y forjarse el éxito.

Proyecciones que desde los mayores y los jóvenes organizados del resguardo se visualizan negativas para la preservación del territorio, donde ya no es solo el riesgo de que el Estado o los terratenientes despojen del territorio, sino que también que su propia gente venda como única forma visible para ellos de salida de sus condiciones de necesidad.

Los jóvenes Emberá-Chami con los que caminamos en este proyecto tanto de Cañamomo como del colectivo Kurisía, plantean la preocupación por las formas de vidas impuestas por las prácticas de consumo y el éxito vinculado al dinero que se identifican en los modos de socialización actual de los jóvenes que los atribuyen a los modos de vida principalmente urbanos.

Kurisía planteó una resistencia a lo que denominó proceso de “aculturación” de elementos particularmente de conexión con la naturaleza que se encuentran en el centro de la cosmovisión Emberá-Chamí que se van perdiendo cuando los jóvenes de los resguardos se ponen en contacto con los modos de vida urbanos, o bien cuando a través de los medios de comunicación de masas van adquiriendo otros principios vinculados al consumo y al

éxito en relación al dinero, que desde el colectivo se plantean como contraproducentes para el desarrollo personal y la valoración de su cultura tradicional indígena.

En este sentido las resistencias ancestrales se plantean desde la prevalencia en el colectivo y desde el mismo hacia la comunidad como la musicoterapia y la medicina ancestral como métodos curativos, las limpiezas que realizan como prácticas cotidianas en sus encuentros, promoviendo desde sus actividades la evocación de una vinculación con la naturaleza desde sus rituales y también con la figura de los mayores de sus comunidades, llamados continuamente a un dialogo intergeneracional en sus encuentros.

De este modo los jóvenes evidencian modos de resistencia al olvido de los saberes ancestrales de sus comunidades y por ende la emergencia de contra-conductas contestatarias a una colonialidad del ser y del saber (Castro- Gómez, 2002) impuesta desde los medios de comunicación y la educación formal que sujeta a los jóvenes a un orden civilizatorio. Cabe destacar que estas resistencias son acogidas por los demás colectivos en los movimientos juveniles que accionan particularmente en Riosucio, motivando agencias comunes ante un rechazo colectivo a las prácticas de economización de la vida.

La resistencia tiene un espacio físico en los linderos del territorio, pero a la vez un traspaso de una comprensión

del ser humano y su relación con la naturaleza en la conformación de las comunidades para que vean en este la posibilidad de seguir construyendo modos comunitarios de producción, de cuidado de la relación ser humano-naturaleza y el valor de la espiritualidad propia de sus ancestros o mayores.

Una resistencia que se plantea ancestral porque se propone como algo que ha sido continuo desde la colonización, y por ende son “Resistencias a través del tiempo”, necesarias para que la cultura identificada como propiamente Embera perviva. Con ello la idea de la resistencia supera la individualidad de los jóvenes, como resistencia que se plantea, trasciende el tiempo individual y se suma a una temporalidad colectiva de lucha transgeneracional de la comunidad del resguardo o de su descendencia Embera Chami.

La resistencia por ende no es una lucha por un ahora que espera algo inmediato, sino que se plantea como necesaria continuamente como un quehacer que pervive más allá de logros individuales y, para lo que resulta fundamental, el traspaso de las memorias de luchas ancestrales por parte de los mayores.

Resistencia al gobierno del mercader

Las resistencias ancestrales, como las que enfrentan las violencias de guerra, confluyen con las contra conductas

emergentes desde los colectivos hacia la mercantilización y precarización de la vida.

Los jóvenes generan apuestas que resultan contestatarias a las prácticas del desarrollo económico mediante la explotación y la primacía de un mercado de empresa que supedita un orden de Estado de derechos con lógicas diferenciales y desiguales (Lazzarato, 2005) imponiendo el orden económico al jurídico en la vida social.

Los jóvenes de las zonas rurales son cuerpos adoloridos por la continua vulnerabilidad en que se perciben a sí mismo y a sus comunidades, por encontrarse muchas veces al margen de la apuesta de desarrollo económico prometido, perteneciendo a los grupos que se busca desplazar, someter, despojar, en función de la obtención de recursos naturales de sus territorios.

En este sentido, tal y como plantea Mbembe (2011), sus cuerpos y los de muchas de las comunidades de las que son parte y los rodean se perciben con un valor menor que el territorio que pisan, por parte de los empresarios interesados en los recursos y el propio estado que ha avalado las formas de sometimiento y despojo.

Lo anterior se potencia desde un Estado que han dejado fuera de los problemas de gobierno la condición de vida de la población que habitan en las zonas de interés para la explotación de capitales, alternado a la correlación de fuerzas entre grupos humanos sin situarse en un rol de regulación de las lógicas del mercado y sin velar por la

equidad y el derecho de las poblaciones rurales, dado que sus reducidas políticas sociales no lo permiten (Garretón, 2013). Prácticas políticas y económicas complementarias que permiten perpetuar la concentración de la riqueza, potenciándose desde el comercio en los mercados globales (Harvey, 2012). Muestra de esto son los actuales datos descritos por el Departamento Administrativo nacional de Estadísticas (DANE, 2020)³⁰ acerca de pobreza multidimensional en el territorio caminado.

Centros poblados y rural dispersos	La Merced	Riosucio	Marmato
Pobreza multidimensional³¹	34%	29,3%	37,6%
Bajo Logro educativo³²	82,8%	78,8%	70%

³⁰ En la tabla no se incorpora el Resguardo de Cañamomo y Lomapieta, porque este comprende un espacio entre los municipios de Supia y Riosucio y por sí solo no se contempla en calidad de Resguardo, lamentablemente en las estadísticas nacionales.

³¹ EL Indicador de Pobreza Multidimensional (IPM) se compone de 5 dimensiones: Condiciones educativas del hogar, condiciones de la niñez y juventud, salud, trabajo, acceso a servicios públicos domiciliarios y condiciones de vivienda, se considera bajo la línea de la pobreza cuando tienen privados por lo menos el 33% de los indicadores (DANE, 2018).

Sin acceso a aguas potable mejoradas	40%	16,5%	18,4%
---	-----	-------	-------

Tabla: Pobreza en el territorio. (DANE, 2020)

Evidenciamos personalmente las precarias condiciones de salubridad de las escuelas, los difíciles accesos a las zonas rurales por la carente calidad de los caminos y las difíciles condiciones de vida de parte de los jóvenes de los colectivos³³. Situaciones que los jóvenes reconocen y se organizan para generar actividades que les permitan a ellos y a quienes identifican como los más necesitados de sus territorios acceder a otros modos de habitarlo, a través de actividades con los adultos mayores (como hace el colectivo Fútbol y Pasión), de talleres artísticos en comunidades alejadas del casco urbano de los municipios (como hacen Caminarte y Segunda Escena en Riosucio), entre diversas acciones.

Hoy los colectivos juveniles generan contraconductas destinadas a fortalecer los lazos entre aquellos que muchas veces son desplazados del proyecto de desarrollo,

³² **Bajo logro Educativo:** Un hogar se encuentra en privación si el **logro educativo** promedio de las personas de 15 años o más es inferior a 9 años de educación (DANE, 2020)

³³ Video EL Limón, La Merced, producto de la presente investigación.

los destinados a la sala de espera sin esperanzas de este sistema económico que se alimenta de mantener siempre un grupo al margen de los beneficios del capital, buscando no necesariamente desde una práctica contestataria expuesta y opuesta hacia alguien identificado como adversario, ellos y ellas generan acciones de encuentro con la comunidad con otras propuestas de relación entre pares y con la naturaleza.

Acerca de este punto hemos de reconocer diversos niveles de lectura de realidad de los jóvenes, aquellos que resisten a las condiciones precarias de vida de sus comunidades desarrollando una oferta de actividades alternativas, pero también aquellos que resisten a la alienación de sus propias vidas en un proyecto de desarrollo mediado por la mercantilización. Lo que plantean parte de una resistencia que refieren como “desde dentro” (Caminarte), practicando acciones que no están intervenidas por el dinero, ni propician dinámicas de consumo.

En este sentido, existen resistencias actuales que cuestionan la relación con el tiempo del trabajo y la capitalización de recursos, que se observa en las inquietudes de grupos juveniles como Makumba que se lanzan a la incertidumbre de pensar: ¿Qué hay más allá del oro en Marmato?, y ¿qué implica construir un territorio no solo con base a la explotación del oro?

Se plantea así una resistencia que se cuestiona cómo construir otros modos de ser joven en el territorio más allá del orden del capital y la traducción de la identidad local a la relación con la extracción de mineral, por ende, una resistencia que busca la emergencia de identidades que superen la relación con la minería.

Los jóvenes de Makumba enuncian una fuerte crítica en el presente, acerca de los efectos actuales de la minería en la vida de los jóvenes, cuestionándose acerca del problema que significa la atribución del ser minero y la falta de otras oportunidades para pensar y hacer algo diferente a la mina, donde si no hay oportunidades familiares de acceder a estudios, muchos comienzan a trabajar a muy temprana edad y dejan de estudiar, volviéndose independientes por la cantidad de dinero que pueden obtener de la mina, pero del mismo modo dependientes a unas lógicas de acumulación de riqueza donde su vida se vuelve un modo de acumulación de capital de la mano de la extracción minera, sin posibilidades de desarrollar otros modos de relación con el territorio más allá que el de explotación del cuerpo humano y de la tierra, en condiciones mineras de gran precariedad, dicho sea de paso.

Así también escuchamos en el llamado que hace Bulevar de las Artes en Riosucio, quienes se proponen como un voluntariado social de los estudiantes de universidades públicas hacia la comunidad, asumiendo que cuando salgan de la universidad sus prácticas no serán públicas,

asociando lo público como un espacio para compartir y tejer lazos sociales al margen de las remuneraciones económicas por medio de intercambios, trueques, mingas, etc. Como un quehacer donde hemos de aprender a compartirnos con otros. Por ende la acción colectiva como una práctica de resistencia que interpela a la propia configuración de las subjetividades en la integración sociocultural, otorgando así lo que llama Alba “una salida de emergencia” a un porvenir sin esperanzas de que traiga consigo algo diferente a la mercantilización y al poder de muerte que ha llegado a tocar en estos territorios.

En síntesis una de las características fundamentales que comparten los colectivos es la resistencia ante la consciencia de las violencias que atraviesan su territorio, vinculadas al conflicto armado, a con condiciones estructurales de escasez, así como las que devienen de la economía mercantilista que desconoce las culturas ancestrales y los modos de vida que se gestan a partir de estas. Lo que los motiva a unirse en función de generar espacios donde se puedan dar otros modos de convivencia, Donde la propia idea de generar procesos organizativos de acción colectiva es una práctica de resistencia.

La acción colectiva como juntanza

Los jóvenes forman parte de los colectivos asumiéndolos como un proyecto de vida donde se hace explícito el reconocimiento de que como seres humanos “estamos diseñados para ayudarnos entre nosotros y avanzar” (Kurisía). Lo anterior coincide con lo planteado por Bataille de la necesidad intrínseca de comunidad de los seres humanos, y en ello de ser en común, donde hacer comunidad no se comprende en relación necesariamente a una obra que producir, ni comunión perdida, sino el espacio mismo de la experiencia del afuera y del ser con otros (Bataille en Torres, 2013).

En la investigación comprendimos que el estar en comunidad formando parte de colectivos, en tanto sujetos que son con otros, compartidos y expuestos, está directamente vinculado al reconocimiento de una vulnerabilidad básica, como condición esencial del ser humano, que es ser un ser social que depende de la vida en comunidad como seres vulnerables y dependientes a otros y por ende constitutivamente seres precarios (Butler, 2010)³⁴.

³⁴ Esta precariedad ontológica es diferente a la precarización de la vida (Gómez-Agudelo, 2019) en el orden político, como efecto de un sistema que designa esa condición políticamente inducida en que ciertas poblaciones adolecen de falta de redes de apoyo sociales y económicas y están diferencialmente más expuestas a los daños, violencias y muerte” (Butler, 2010, p. 46).

Desde ello los colectivos parecen no comprenderse como seres completos, sino más bien una interacción de seres en condición de precariedad que se retroalimentan en sus múltiples incompletudes, siendo consciente de la necesidad de estar con otros para poder, en los marcos de la vida, comprender y comprenderse, resistir y creativamente inventar con otros, otros modos de vivir.

Nos llama la atención también el modo en que algunos colectivos se enuncian como “juntanzas”, dando cuenta de esta condición de validar la comunidad como un “estar juntos”, como seres diversos con sentidos múltiples que se reúnen en un tiempo y un espacio a compartirse desde la creación y comunicación. Si bien este concepto está transitando por los nuevos repertorios de acción colectiva principalmente feministas, está siendo parte de los modos en que los y las jóvenes comprenden su acción colectiva y en ello se enfatiza la acción común, como también vemos en los colectivos que forman parte de este proyecto.

Lo anterior incide en sus modos de organización interna donde, por una parte, en su mayoría los colectivos no son jerárquicos, pese a la diversidad de edades y de niveles de formación, las funciones se alternan y cambian en relación a las tareas. Así como también se reconocen entre sí en el territorio y sus jóvenes transitan (especialmente en Riosucio) entre unas iniciativas y otras, estableciendo lo que Laura Hernández nos propone como tramas de redarquía (Cabrera, 2015), las cuales aseguran que el trabajo se desarrolle colectivamente desde las capacidades

propias de los integrantes, permitiendo que se establezcan diversas redes colaborativas en torno a las necesidades que surgen para la gestión de los colectivos. La redarquía está compuesta por educadores, artistas, la red de gestión, la red de comunica-acción (Aguilar, 2014), la red logística; que se traman en las prácticas que se realizan, formando de este modo movimientos juveniles en zonas como Riosucio.

De este modo, otra cualidad que llama la atención entre los modos de hacer, está el hecho de que las acciones en red, si bien contribuyen a potenciar las capacidades presentes en los niños, niñas y jóvenes del territorio, no se pretende la elaboración de una única obra como fin último del hacer colectivo (Nancy, 2001), la juntanza como alegría de estar juntos resulta un fin en sí mismo.

Resistir desde el dolor

Sin embargo la alegría de estar juntos no quiere decir para los jóvenes de los colectivos que todo el tiempo el colectivo es una fiesta, en los colectivos del noroccidente se muere y renace desde el poder de estar juntos, donde la alegría del compartirse parte desde la satisfacción que genera la posibilidad del reconocimiento en otro, encuentro que comprende el poner en palabras como expresión de la fragilidad.

En los colectivos que dialogan en este libro se escucha el modo en que se sienten, comparten y se vuelven testimonios vivos y audible en sus grupos y algunos fuera de ellos de experiencias de violencias que marcan con dolor la vida de sus integrantes pero que en la juntaza el grupo lo contiene colectivamente. Dolores vinculados a las implicaciones afectivas que tienen en las vidas de los y las jóvenes las injusticias vividas en sus territorios fruto de las múltiples violencias que enfrentan en su cotidiano especialmente vinculadas con la guerra. De este modo adquiere especial énfasis en estos colectivos el reconocimiento del dolor en la juntanza donde emergen nuevas posibilidades, de ser en común, de des-cubrirse y descubrir al otro no desde la idea de develar una esencia, sino como quien ha vivido y cuenta la herida de la ocurrencia de lo acontecido, pero donde ese contar también se transforma en espacio de encuentro.

Una cosa que ha sido fundamental en los colectivos es la escucha íntima del dolor, en tanto que es necesario el reconocimiento del dolor del otro, como gesto mediante el cual, traspasando la barrera del miedo abriéndose a lo desconocido en el otro, aprehendemos la vida en plenitud con sus diferentes facetas validando sus formas de ser y estar (Butler, 2006), e inquietándonos ante la posibilidad del conocer para comprender otros modos de andar diferentes pero complementarios.

Desde la psicología social comprendemos que el dolor, como sentimiento, no es esencial sino contingente al

sentido, a las situaciones sociales, siendo una construcción social de múltiples sensaciones que se expresan a través del lenguaje y que pueden ser de diferente índole, tanto físico como emocional (Christlieb, 2000). De este modo la configuración del sentir dolor, es el correlato de una forma de vivir en sociedad, donde cada ser humano aprende ciertas circunstancias que implican dolor como parte del aprendizaje social que protege en función de aquellas situaciones que pueden atentar contra la vida.

En Colombia el dolor de la guerra es un dolor que hemos aprendido a sentir socialmente a través de diversas estrategias que lo han vuelto soportable o idealmente sobrevivible, sin embargo muchas veces estos aprendizajes pasan por el silenciamiento, situación que nos niega la posibilidad del reconocimiento con los otros, desde heridas comunes que en su escucha y comprensión permiten el fortalecimiento del nosotros en su integración a la construcción social del presente que sin duda entrega la alegría de otorgarle un lugar a “aquello que duele” pero no se puede enunciar, o directamente no se comprende hasta que no se reconstruye en la trama social donde aconteció. Si a esto sumamos el hecho del compartir un mismo lugar entre los jóvenes, una vez que se enuncia y reconoce, se trama una nueva raíz de sentido a las diversas juntanzas.

De este modo, la acción colectiva del noroccidente se plantea como prácticas de resistencias ante los

silenciamientos de las violencias en los territorios, a partir de los cuales los jóvenes de los colectivos decidieron resistir desde el reconocimiento del dolor común. Sin embargo esto, lejos de buscar convertir dicho sentimiento en otros, es desde el abrirse a compartir el sentimiento y recordarlo desde el sentir a vivirlo colectivamente, compartirlo y protegerlo como pasado–presente que dice quiénes son y cuáles son las heridas del territorio que se encuentran abiertas y, desde ello, movilizar otros presentes desde el reconocimiento de estos dolores y conmoción que lleva al cuidado de la misma, no necesariamente esperando sanarla, sino más bien resguardarla como primer gesto de justicia social, pero no el último

Así siguen sintiendo las marcas de su tiempo, problematizando una afirmación que ronda continuamente en los estudios de la memoria y violencia política “quien no conoce su historia está destinado a repetirla”, para decir “Quien no conoce y no siente el dolor de sus historias como memorias sociales, está destinado a repetirla”. Los colectivos nos plantean sus memorias de guerra, su conciencia de las violencias en el presente, como heridas abiertas necesarias de sentir para asegurar desde ella una historia diferente de futuro como plantea La Greca en Chinchiná, donde los jóvenes no huyen al dolor, sino que lo vuelven sangre de su carne para poder formar un tejido colectivo y conectivo fuerte desde la vinculación al otro desde sus relatos y

visibilización común de la necesidad de unos y otros en su condición de vulnerabilidad.

De este modo evidenciando la relación con el dolor, lejos de poner el acento en una visión patologizante hacia los jóvenes (mayor o menor daño por la guerra o las violencias), la situación de los colectivos se plantea como un espacio que abre acciones en quienes problematizan las realidades sociales, políticas y económicas, potenciando la idea de transformación de la sociedad desde ahí, superando la discusión acerca de su fracaso o éxito en el afrontamiento de las problemáticas sociales que genera la guerra (Parra, Valencia; Aponte, Muñoz; y Dueñas, Manríquez, 2017).

Tramando paces

Ante lo anteriormente planteado resulta evidente la agencia de los colectivos hibridada en el encuentro para el compartirse desde el dolor. Sin embargo desde estas prácticas muchos de estos se reconocen como apuestas de construcción de paz. Asumiendo un presente que resulta poco alentador en relación al cese explícito de la violencia, los jóvenes refieren que tras los acuerdo de paz del 2016 en La Habana sí se abrió un lugar de acción donde lograron situar sus preocupaciones y motivaciones de juntanza en el espacio público, siendo reconocidos y

teniendo diversos niveles de acogida de acuerdo del territorio, como se evidenció desde sus prácticas de resistencia.

En palabras de Lederacha (2008), la construcción de paz desde la acción colectiva se plantea desde la posibilidad de imaginar conjuntamente la paz, situación que reconocemos en los colectivos por medio de dos gestos radicales que la han vuelto posible en el accionar de los jóvenes y que deseamos profundizar un poco, más por ser constitutiva del modo de articularse los colectivos internamente como prácticas aún de resistencia a entornos, a la vez que medio para el encuentro entre sus integrantes y posibilidad de forjar otros modos de ser y estar juntos: la escucha y la creación artística.

a) Accionar desde la escucha

Tal y como referimos en desde el dolor, los jóvenes plantean un modo de compartirse internamente en los colectivos desde el escucharse, gesto que comprendemos como constitutivo de comunidades éticas del cuidado, en tanto que siguiendo a Carol Gilligan (2011)³⁵ el mero hecho de la escucha al otro en el marco de la comunicación es un elemento de cuidado. La escucha

³⁵ Gilligan, C. (2013). *La ética del cuidado*. Fundació Víctor Grífols i Lucas

permite la visibilidad de la precariedad humana como complementariedad³⁶.

En esta escucha se forja una ética base también para la creación conjunta de otras acciones de complementariedad y complicitad, comprendiendo que la comunicación no es un fin en sí mismo sino más bien un medio que nos posibilita el encuentro, permitiendo el cuidado y potenciando a los colectivos.

Desde esta ética del cuidado posible por la escucha, reconocemos que se forjan en los colectivos lazos de solidaridad, no tan solo hacia la comunidad sino con los demás integrantes, comprendida como la posibilidad de ponerte en el lugar del otro, como lugar de encuentro que forja el reconocimiento del lugar común de creación para el entre- nos, muchas veces vinculado a prácticas artísticas que, como revisaremos para algunos colectivos, se plantean como sanadoras para unos y para otros de solidaridad.

La escucha permite situar un lugar común en un tiempo propio en tanto que escapa de los tiempos lineales dados en las prácticas productivas económicas de las que rehúyen los grupos y no coinciden con las coordenadas temporales orientadas desde las instituciones (Amador,

³⁶ Butler, J. (2010). *Marcos de Guerra, Las vidas lloradas*. México DF: Paidós.

2015), abriéndose en él la activación de un pensamiento crítico hacia el presente que desde el encuentro vuelven evidente los procesos de, por una parte, la homogenización en las que nos traman las actuales relaciones con el capital, como también las prácticas de muerte y necropolítica que la acreditan desde el gobierno cómplice a la ilegalidad y las precarizaciones de sus vidas y de sus comunidades; reflexividad que brinda ciertos posicionamientos desde una fracción de la realidad del ¿por qué luchar colectivamente?, propendiendo a la realización de prácticas de resistencia desde sus acciones, que a su vez plantean nuevos modos de convivencia y de construcción de presente como tramas de paces.

b) Prácticas artísticas

Este modo de compartirse si bien parte desde la escucha, trasciende las palabras y pasa al acto de aprender otros lenguajes. Mediaciones artísticas que otorgan un lugar predominante en muchos de ellos no sólo de la comunicación de pensamientos, sino de la posibilidad de ser parte de procesos de los que emergen creaciones colectivas que permiten la construcción de nuevas herramientas de vida para sus integrantes que se proyectan hacia las comunidades.

El tiempo se torna estético en tanto que en su configuración y emergentes creaciones se hace posible desde las expresiones artísticas, acciones que agujerean la

realidad normada del tiempo, donde las obras como productos culturales adquieren una importancia que no concuerdan con el valor de mercado, pues no son actividades productoras de bienes de consumo.

Procesos que para la mayoría de los grupos se proponen como una salida de emergencia a la realidad, un espacio que le roba tiempo a la muerte (Muñoz y Pineda, 2017), simbólica o directa, llenando de vida a aquellas juventudes precarizadas, espectrales, que han encontrado un modo de narrar su dolor y a partir de ello crear otros presentes.

Este tiempo estético posibilita el autonocimiento y desarrollo personal, así como también genera medios para tramitar el dolor del malestar social. Así se plantea que el arte brinda herramientas para sensibilizar, cultivando la paciencia y la dedicación que requiere una obra, accionando lo que según el colectivo CaminArte se configura como una alquimia del auto-reconocimiento; un camino de frustraciones, dolores, aprendizajes e identificación de capacidades que resultan del proceso de creación y sanación.

La oportunidad que brindan los pinceles, la arcilla, el tejido, el dibujo, los dispone a experimentar, hacer, tocar y sentir en un tiempo diferente, en pausa de las presiones lejos de la obligación del rendimiento y la producción, el artefacto cultural surge como un modo de trabajo en una acción autocontemplativa, libre hacia el ensayo error,

donde se propone desde caminar que es necesario equivocarse en el proceso para aprender a hacer, al saber de la paciencia y que desde ello surja una marca propia identitaria en lo que se genera, en esta relación con uno mismo en la interacción con los otros que enseñan y acompañan. Donde la contemplación de la obra emerge como gesto posible para, desde ello, preguntar como acto de resistencia: ¿quién soy? y ¿qué queremos ser?

Prácticas estéticas que como contra-conducta forjada desde un nuevo movimiento del cuerpo, propone en su accionar una relación diferente con uno mismo. Las manos en este encuentro tienen un lugar destacado para la adquisición y creación de conocimientos otros, estrechando de un modo único el pensamiento con la práctica (Sennet, 2009), generando ese instante de negación del yo que abre la puerta a la verdadera experiencia estética como gesto de conmoción hacia la realidad.

Así también el arte se reconoce como una herramienta que, a través del artificio de la representación, permite educar para que la guerra, la violencia y la desigualdad se queden en la ficción, como por ejemplo del teatro y no se incorporen marcos de acción en la vida cotidiana como planteó el colectivo Segunda Escena.

El arte permite ficcionar la realidad desde las materialidades que se generan o las prácticas performativas (Pendzik, 2014) que posibilita como pintar,

actuar, modelar, etc. Y desde ello sujetar el recuerdo de las violencias y el dolor ante el mismo en estas creaciones, a modo de poder socializarlas con la comunidad y dentro del grupo y por ende darle un lugar al testimonio de lo vivido, como espacio de reflexión aprendizaje y dolores compartidos. Herramienta que se enseña en las comunidades, desde algunos colectivos de Riosucio, como manera de propiciar tiempos de reflexividad acerca de las memorias sociales del dolor, así como también proyectar otros posibles cursos de vida.

En síntesis, para los jóvenes, el colectivo es un gran taller que brinda la oportunidad de emergencia de nuevas estética de la existencia (Sánchez-Ávila, 2017)³⁷, que no es otra cosa que un arte de la vida que refleja una noción de nuevo dominio sobre uno mismo. Como diálogo que se teje, pero a la vez, la predominancia que se le da a la libertad con relación a la regla, como una estrategia ética contra la normación disciplinaria pero que emerge desde el encuentro con nuevos lenguajes de expresión como acción-creación.

Cierre

La comprensión del río, devino en encuentro con las juventudes, que abrieron la trocha de lo posible pese a

³⁷ Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos, Fernando Sánchez-Ávila Estébanez (2017) The pleasure of the other and the aesthetics of existence, Michel Foucault. El placer del otro y la estética de la existencia, Michel Foucault.

todo, en contextos complejos donde hemos aprendido que la paz se trama todos los días desde los saberes locales que resisten desde su modo de comprenderse y de escucharse hasta lo más difícil de escuchar. Como plantea López Petit (2009), estos colectivos dar rienda suelta a sentir el dolor de las violencias al punto de identificar aquello que no se quiere seguir viviendo y desde ahí se generan acciones de reconocimiento situado del dolor desde el arte, así como alternativas a las vidas que se reconocen proscritas.

De este modo estos jóvenes, lejos de pensar que sus vidas no valen nada, comprenden su ser con otros y otras, movilizados desde el dolor pero no hacia el odio o la rabia³⁸. Sus movimientos emergen en la búsqueda del encuentro, el reconocimiento y la sanación colectiva del dolor para encontrar modos alternos de habitar sus territorios, constitución de horizontes de paz se comprende desde la configuración de sentidos políticos en la comunidad; la construcción de valores en torno a la no violencia, la formación en disciplinas y artes, la motivación al cuestionamiento y la reflexión crítica frente a las políticas de gobierno y la acción del Estado, así como

³⁸ Con esto deseo diferenciar las motivaciones que se proponen desde Petit (2009) para los movimientos sociales en los levantamientos Europeos, o también del psicólogo social Cesar Cisneros , acerca de la digna Rabia, motivaciones que reconozco en otros movimientos pero creo necesario diferenciar en relación a las emociones activantes de las acciones en los colectivos rurales del noroccidente.

al sistema social y cultural que se configura en medio de la globalización y el consumismo.

Claramente la verbalización del dolor permite tramar comunidades de memorias que levantan su voz desde sus creaciones, enriqueciendo las posibilidades de vida en el territorio que se fortalece desde los entornos naturales y humanos que pese a todo permiten soñar y crear.

El decir del dolor se transforma en el sonido de las memorias, como la roca que golpea al río y permite el desvío del agua que nutre el territorio. Lo local, lo compartido, que resulta agua vital, que penetra la tierra y nutre otras semillas.

Como equipo seguimos estos causas, vimos cómo florecen semillas nuevas contúnamente en los territorios pese a las violencias, se traman modos de hacer vida. Escuchamos estos sonidos, en un cauce que no siempre fue fácil seguir, porque pusimos los sentidos en lugares habitados mucho tiempo por la guerra, donde desde nuestras esperanzas nos expusimos al silenciamiento de quienes no querían que dichos sonidos traspasaran a otras tierras.

Es así como también aprendimos en este recorrido de complicidades, amistades, luchas y creaciones que hacen investigaciones comprometidas e implican riesgos para quienes investigan y se abren a los testimonios de territorios a veces sitiados por el miedo, donde se activa un compromiso por replicar desde nuestra voz la belleza de las resistencias, de memorias dolientes juveniles que

nos invitan al compromiso por seguir creando conjuntamente otros presentes vivibles desde el reconocimiento de nuestras luchas.

LOS AUTORES

Rayén Rovira Rubio

Docente e investigadora Universidad Nacional de Colombia sede Manizales. Docente del Doctorado en Ciencias Sociales Niñez y Juventud de CINDE-Universidad de Manizales, Línea “Jóvenes, Culturas y Poderes”. Doctora en Psicología Social de la Universidad Autónoma de Barcelona. Psicóloga de la Universidad de Santiago de Chile. Correo: rrovira@unal.edu.co

Germán Muñoz González

Investigador Emérito, por reconocimiento de Colciencias (2018). Filósofo de la Universidad de San Buenaventura (Bogotá), Magister en Semio-lingüística de l'EHESS (Paris), Doctorado en Ciencias Sociales, niñez y juventud (Centro de estudios avanzados de la Universidad de Manizales – CINDE). Docente en Ciencias Sociales, Comunicación y Estudios Culturales en la universidad de Manizales, Distrital Francisco José de Caldas (Bogotá), Uniminuto (Bogotá). Fundador y coordinador de la línea de estudios en el tema Jóvenes y Culturas Juveniles de la Universidad Central (Bogotá). Líder del grupo de investigación ‘Jóvenes, Culturas y Poderes’ y miembro del grupo CLACSO: Infancias y Juventudes en América Latina.

Jaime Pineda Muñoz

Licenciado y magíster en filosofía, doctor y posdoctor en Ciencias sociales, niñez y juventud. Docente de la Universidad Católica Luis Amigó. Docente del Doctorado en Ciencias Sociales Niñez y Juventud de CINDE-Universidad de Manizales, Línea “Jóvenes, Culturas y Poderes”. jaime.pinedamu@amigo.edu.co

Nicolás Aguilar Forero

Doctor en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud del Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud (Cinde-Universidad de Manizales). Magíster en Estudios culturales, Antropólogo y Profesional en Lenguajes y Estudios Socioculturales. Profesor del Departamento de Lenguas y Cultura de la Universidad de los Andes. Sus temas de interés y experiencia investigativa giran en torno a la construcción de memoria histórica, la acción colectiva juvenil, la educación para la ciudadanía mundial y los vínculos entre tecnologías digitales y educación. Correo electrónico: nj.aguilar1902@uniandes.edu.co

Julián Andrés García Ramírez

Integrante de la línea de investigación: Jóvenes Culturas y Poderes, adscrita al grupo de investigación: Sentidos y Prácticas de Investigación Activista del Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud y la Universidad de Manizales. Correo: garciajulianandres.93@gmail.com

Daniela Giraldo Hernández

Psicóloga de la Universidad de Manizales y Antropoló de la Universidad de Caldas. Profesional de apoyo del proyecto “Cartografías de la re-existencia juvenil en el Noroccidente de Caldas”. Danielaghd@outlook.com

Orlando Rodríguez Peláez

Docente de la Institución Educativa Llanadas- La Merced Caldas. Licenciado en Filosofía y Letra, Universidad de Caldas. Magister en educación y desarrollo Humano del CINDE- Universidad de Manizales.

Eliana Cristina Medina Ramírez

Socióloga, integrante del Colectivo Kurisia, colectivo de caminantes de las medicinas ancestrales que buscan resistir desde el uso de lo propio. elcrimer_jjs@hotmail.com

Juliana Trejos Franco

Joven integrante del Colectivo Kurisía, líder juvenil comunitaria. julianatfranco15@gmail.com

María Antonia Montoya Castaño

Comunicadora social y periodista, graduada de la Universidad de Manizales (Colombia), Joven Investigadora de Colciencias, ahora Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación (convocatorias 775 de 2017, y 812 de 2018); Master en Educación y Desarrollo Humano del

Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud de la
Universidad de Manizales y el Cinde.
antoniamontoyacastano@gmail.com

Susana Lucia Baudichon Valencia

Psicóloga. Magister en Educación y Desarrollo Humano
s.baudichon@gmail.com

Laura Hernández Mejía

Antropóloga de la Universidad de Caldas, Magister en
Educación y Desarrollo Humano de la Universidad de
Manizales – Centro Internacional de Educación y
Desarrollo Humano – CINDE. Este artículo es el resultado
de la investigación para optar al título de Magister.

TROCHAS

SIN FUSILES:

Paisajes de resistencias colectivas juveniles
en la ruralidad colombiana
2023